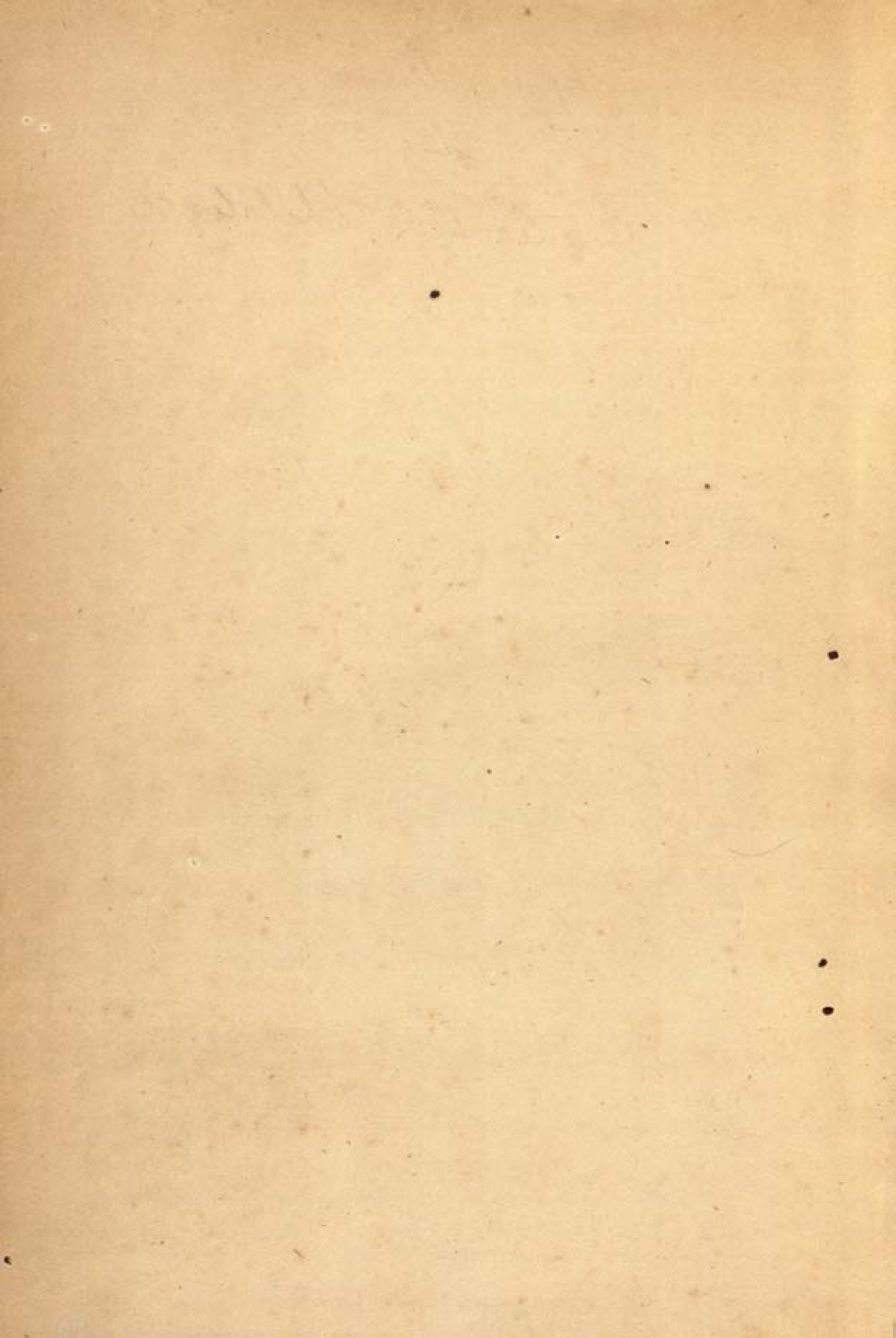

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr No
INDIA.



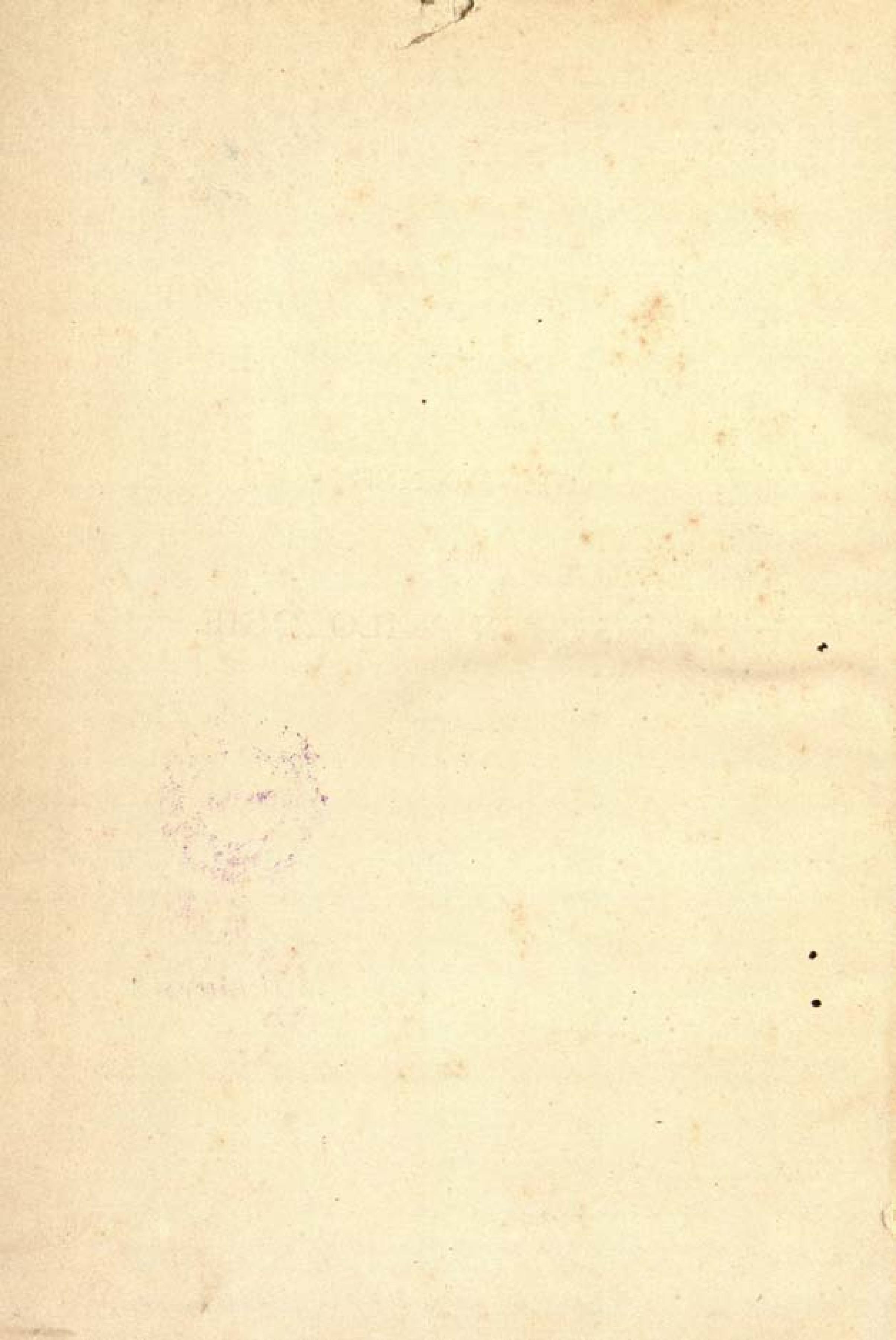


GRUNDRISS

DER

IRANISCHEN PHILOLOGIE.

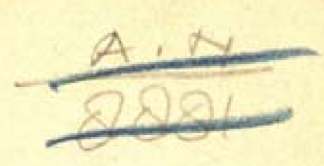
II. BAND.



GRUNDRISS

DER

IRANISCHEN PHILOLOGIE



UNTER MITWIRKUNG VON

CHR. BARTHOLOMAE, C. H. ETHÉ, K. F. GELDNER,
P. HORN, A. V. W. JACKSON, F. JUSTI, W. MILLER, TH. NÖLDEKE,
C. SALEMANN, A. SOCIN, F. H. WEISSBACH UND E. W. WEST

HERAUSGEGEBEN

VON

WILH. GEIGER UND **ERNST KUHN**



ZWEITER BAND.

LITTERATUR.
GESCHICHTE UND KULTUR.
REGISTER ZUM II. BAND.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1896—1904

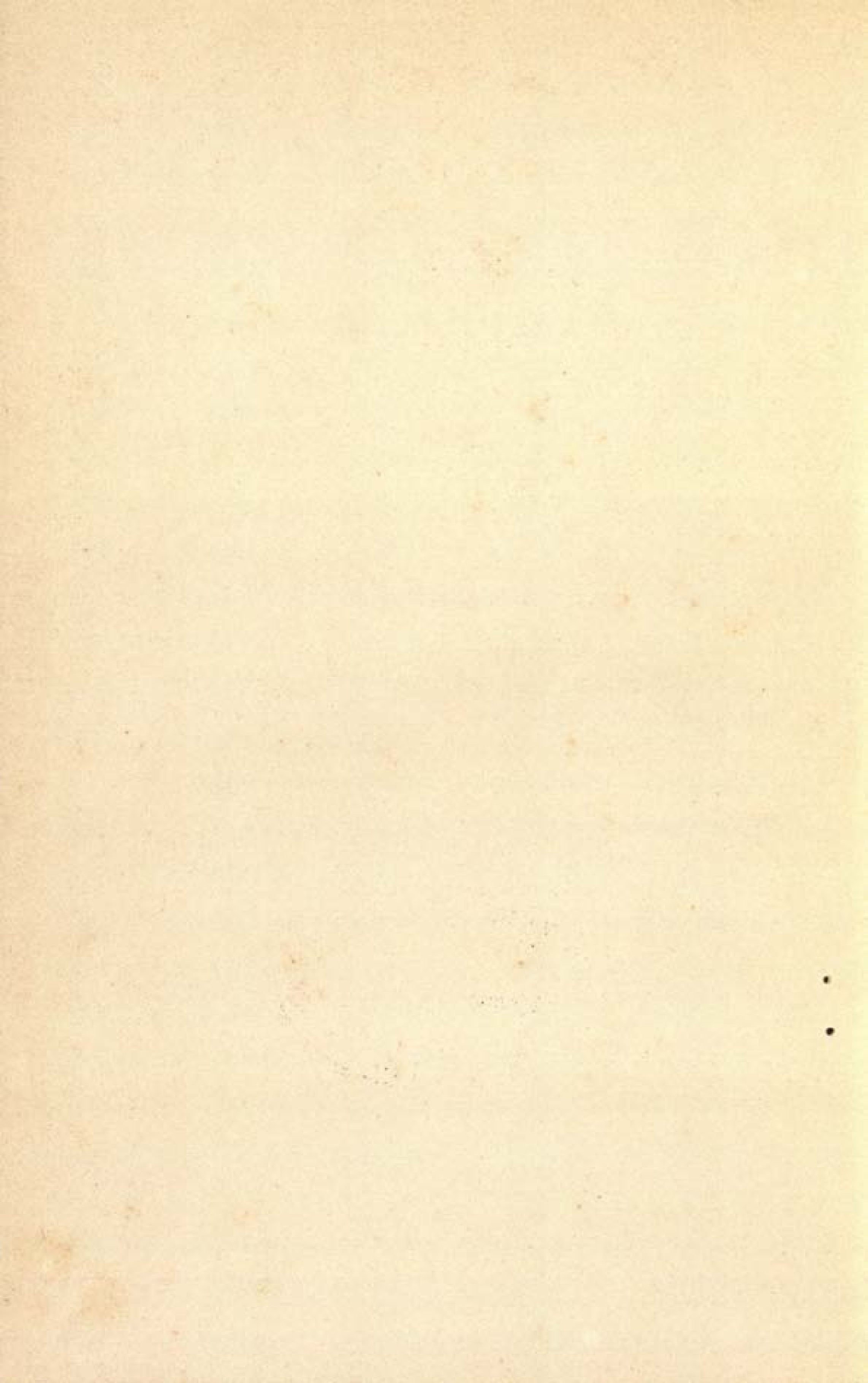
DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

INHALT.

ZWEITER ABSCHNITT: LITTERATUR.

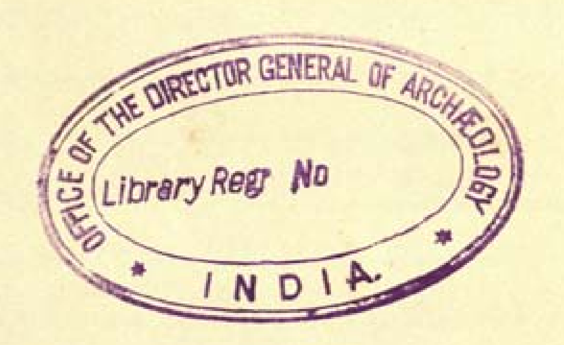
DRITTER ABSCHNITT: GESCHICHTE UND KULTUR.

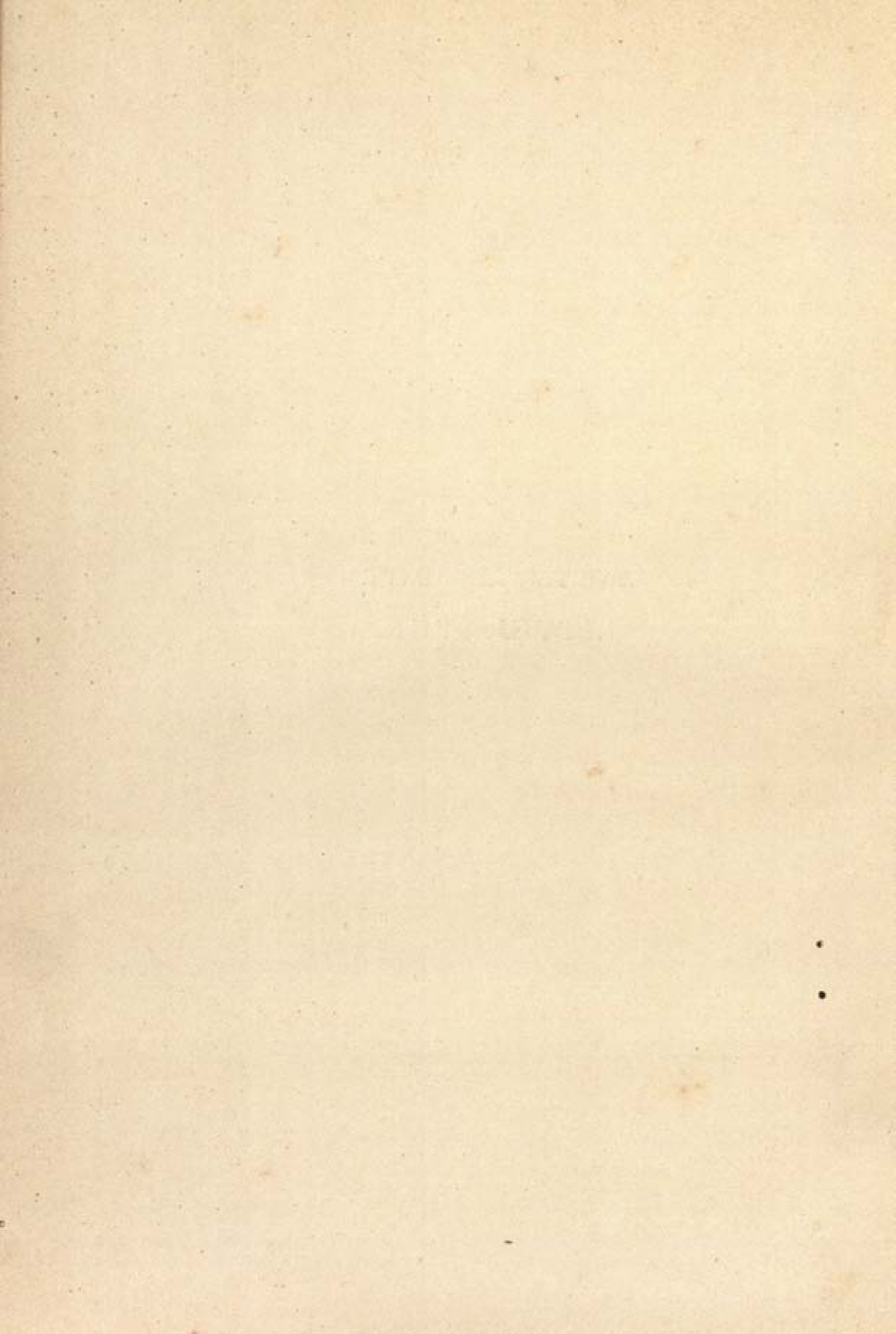




ZWEITER ABSCHNITT.

LITTERATUR.







I. AWESTALITTERATUR.

VON

K. F. GELDNER.

EINLEITUNG.

Allgemeine Litteratur. Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les Idées Théologiques, Physiques & Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne Histoire des Perses: Traduit en François sur l'Original Zend — Par M. ANQUETIL DU PERRON, 3 vol. in 4°, Paris 1771. [Tome premier, première partie enthält: l'introduction au Zend-Avesta, la relation du voyage du traducteur aux Indes Orientales, suivie du plan de l'ouvrage. Seconde partie: le Vendidad sadé (l'Izeschné, le Vispered et le Vendidad), la vie de Zoroastre. Tome second: Ieschts sadés, le Si rouzé, le Boun-dehesch; deux vocabulaires; l'exposition des usages civils et religieux des Parses, et le système cérémonial et moral des livres Zends et Pehlvis, table des matières.]

JOH. FR. KLEUKER, Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, Riga 1776—1777, 3 vol. in 4°. Dazu: Anhang zum Zend-Avesta, Riga 1781—83, 2 Bände in 5 Theilen. — Zend-Avesta im Kleinen d. i. Ormuzd's Lichtgesetz oder Wort des Lebens an Zoroaster dargestellt in einem wesentlichen Auszuge aus den Zendbüchern ... von J. F. KLEUKER, 3 Teile, Riga 1789. — Ormuzd's lebendes Wort an Zoroaster, oder Zendavesta im Auszuge von F. S. ECKARD, Greifswald 1789.

M. HAUG, Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsees, Bombay 1862. Besonders in der zweiten Auflage, die WEST neu bearbeitet hat, London 1878. Dritte Auflage 1884. — E. W. WEST in den Introductions zu den Pahlavi Texts, SBE., vol. V, XVIII, XXIV, XXXVII.

C. DE HARLEZ, Avesta. Livre sacré des sectateurs de Zoroastre traduit du texte, Liége, 1875—77, 3 vol. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage: Avesta, livre sacré du Zoroastrisme, traduit du texte Zend, Paris 1881: Bibliothèque Orientale vol. V (mit sorgfältiger Einleitung).

A. HOVELACQUE, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, Paris 1880.

J. DARMESTETER, Introduction zur englischen Übersetzung des Vendîdâd, Oxford 1880, vol. IV der SBE. — DARMESTETER, Études Iraniennes, Paris 1883, 2 vol. — Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par JAMES DARMESTETER, Paris 1892—93, 3 vol. in 4°, erschienen in den Annales du Musée Guimet, tome 21. 22. 24 [wo nur DARMESTETER citirt ist, ist stets dieses Hauptwerk gemeint].

FR. SPIEGEL, Eranische Alterthumskunde. Leipzig, 1871—78, 3 vol., besonders der dritte Band.

M. DUNCKER, Geschichte des Alterthums. Vierter Band. 4. Aufl. Leipzig 1877.

Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums. Erster Band. Geschichte des Orients bis zur Begründung des Perserreichs. Stuttgart 1884. [Das Awesta p. 501—510.]

K. Geldner, Artikel »Zend-Avesta« in Encyclopaedia Britannica vol. XXIV p. 775. — Prolegomena zur Awesta-Ausgabe (§ 11).

W. Jackson, Introduction zu Avesta Grammar, Stuttgart 1892.

AWESTA.

§ 1. Ähnlich dem Veda der Inder besass die iranische Nation, soweit sie Ahura Mazda als ihren Gott und Zarathushtra als seinen Propheten verehrte, einst eine umfängliche heilige Litteratur, den oder das Awesta. Man hat sich in Deutschland über das Geschlecht nie ganz einigen können.[1] Das Wort stammt aus dem geschlechtslosen Mittelpersisch. Die Pahlaviform ist *avistāk*[2], Pāzend *avastā*. Neriosangh giebt es im Sanskrit durch *avistā*, resp. *avistāvāk*, *avistāvāṇī* »Awestasprache« wieder. Das Wort lässt sich schwerlich vor der Sasanidenzeit nachweisen. Oppert ist allerdings der Ansicht, dass das Wort sich bereits auf einer Dariusinschrift vorfinde in der Form *abaštām* (Beh. IV, 64[3]), aber die Identification ist mindestens zweifelhaft. Das Wort ist schon mannigfach etymologisirt worden. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat eine mündlich mitgeteilte Vermutung von Prof. Andreas für sich, dass nämlich Avistāk oder Avastāk auf altes *upastā* zurückgehe, also Grundlage, Grundtext bedeute (wie Skr. *mūla*).

Diese Erklärung trägt auch den Thatsachen Rechnung, sofern Avistāk meist einen Gegensatz involvirt oder ausdrückt[4], nämlich den Gegensatz zu der beigefügten Pahlaviübersetzung oder -erklärung (Zand), welche sich einstmals wohl über die gesamte Awestalitteratur erstreckte und in ihrer vorliegenden Fassung nicht vor das 6. Jahrhundert n. Chr. zurückgeht, also wohl unter den späteren Sasaniden oder bald nach ihnen redigirt wurde. Grundtext und die dazugehörige Pahlavi-Auslegung werden zusammengefasst mit dem t. t. *Avistāk va Zand* (Neriosangh, *avistavāṇī vyākyānaṃ ca* »Awestasprache und Auslegung«). Auch die heutigen Parsengelehrten fassen in dieser Verbindung Awesta als den Urtext und Zand als den Pahlavi-Commentar[5]. Die Verbindung *Avistāk va Zand* kommt allerdings nicht selten in der Pahlaviübersetzung des Awesta selbst vor. Zand bedeutet in diesem Fall die traditionelle Schulauslegung der Awestatexte[6], welche der zu Papier gebrachten Pahlaviübersetzung als Grundlage diente. Missverständlich haben Anquetil und vor ihm schon Hyde[7] daraus Zendawesta gemacht und Zend auf die Sprache, in welcher die heilige Schrift, das Awesta, abgefasst ist, bezogen[8], ein Irrtum, der sich seit Anquetil mit grosser Zähigkeit behauptet hat.

Die Awestalitteratur ist in einem namenlosen Idiom abgefasst, in der alten Kirchensprache Irans, die man jetzt gewöhnlich das Awestische nennt. Nichts was nicht in dieser Sprache geschrieben wäre, kann Anspruch erheben, der heiligen Schrift zugezählt zu werden. Umgekehrt giebt es in dieser Sprache keine anderweitigen Documente, keine inschriftlichen Aufzeichnungen, kein profanes Buch mehr. Für die heutigen Parsengelehrten wie für die älteren Pahlaviautoren sind deshalb Sprache und Schrift völlig identische Begriffe; sie nennen die Sprache selbst, in welcher ihre Bibel geschrieben ist,

[1] Kleuker, Haug, Weber schreiben der Awesta, der Zendawesta. Überwiegend ist aber das Awesta. — [2] So liest auch jetzt noch West, Darmesteter dagegen Āpastāk, I, XXXIX no. — [3] Oppert, JA. 1872, XIX, 293; de Harlez, JA. 1876, VIII, 487; Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften[2] S. 103. — [4] Cf. Dīnkard VIII, 6, 1; 12, 1; 20, 69; IX, 32, 20. — [5] West, Essays[2] 119, ebenso Masudi 2, 126. — [6] Cf. Yasna 57, 8. Dort heisst die Auslegung *āzaiṇti*, womit das Pahlaviwort Zand zusammenhängt. — [7] Hyde, Historia religionis veterum Persarum 1700, S. 337. Über die verschiedenen Namensformen ebenda S. 332. — [8] Anquetil II, S. 424.

Awesta. Da alle Vermutungen über die Heimat dieser Sprache höchst unsicher sind, so wird man gut thun, auch in Europa diesen traditionellen Sprachgebrauch, welcher den Vorzug hat, alt zu sein, einzubürgern und die Sprache der Parsenbibel kurzweg *Awesta* zu nennen.

Eine erschöpfende Definition des Ausdrucks hat bereits WEST im Glossary zum Arda Viraf s. v. *avistāk* gegeben[1], indem er sagt: »Schrift, die heiligen Schriften der Parsen in ihrer Originalsprache und daher auf die Sprache selbst angewandt, welche gewöhnlich irrtümlich Zend genannt wird; ein Citat oder Textstück aus den nämlichen Schriften«.[2]

Über der Awestalitteratur hat kein günstiges Schicksal gewaltet. Schon im Altertum, nach Alexanders Zeit, dem Zerfall nahe, wurde sie unter den Sasaniden noch einmal neu belebt und verjüngt. Seit dem 9. oder 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung ist die Zahl der Mazdagläubigen in stetem Rückgang begriffen und der Umfang ihrer heiligen Bücher hat sich successive verringert. Die ersteren, die sog. Parsen, zählen gegenwärtig nur wenig über 80,000 Seelen. Was von ihrer heiligen Litteratur auf unsere Zeit sich gerettet hat, ist nur ein Bruchteil jener alten Litteratur und erreicht, zu einem Buch zusammengestellt, etwa noch den Umfang eines starken Bandes. Dies ist das Awesta im engern Sinne.

BEGRIFF, UMFANG UND ANALYSE DES AWESTA.

§ 2. Das Awesta im begrenzten Sinne ist noch heutigen Tages bei den Parsen als Bibel und Gebetbuch in Gebrauch. Es enthält die Liturgien für die allgemeine Opferfeier und das dabei zum Vortrag kommende »Gesetz«, ferner die feierlichen Anrufungen der einzelnen Heiligen und die für die mannigfaltigen Vorkommnisse des Lebens bestimmten Gebetsformeln. Es trägt also im wesentlichen einen liturgischen Charakter. Nur infolge ihrer direkten oder indirekten Beziehung zur Liturgie haben diese Schriften eine solche lange Lebensdauer gehabt. Was von der alten Awestalitteratur ausserhalb der Liturgie stand, wurde als unnötig für priesterliche Zwecke nicht mehr abgeschrieben und ist zum grössten Teil verloren gegangen. Indessen lehrt der Augenschein, dass nicht alles, was im Awesta steht, von vornherein nur diesem Zweck dienen sollte.

Obwohl, wie schon gesagt, das Ganze von mässigem Umfang ist, so giebt es doch keine Handschrift, welche das ganze Awesta enthielte. Schon daraus erhellt der Charakter des Buches. Es ist kein einheitliches Ganze, sondern ein Schriftencomplex. Es zerfällt in eine Anzahl einzelner in sich abgeschlossener Bücher und lose zusammenhängender Formulare. Die noch vorhandenen Bücher und Formulare lassen sich in fünf Hauptstücke einteilen: Yasna, Vispered, Vendidad, Yashts und Khorda-Awesta.

§ 3. Yasna (= Skr. *yajña*), Phlv. *yazišn*, modern Izeshne, in NERIOSANGH's Sanskrit *ijisni*, das liturgische Hauptbuch, welches zu Ehren sämtlicher Gottheiten recitirt wird. Seine Composition ist bestimmt für das Izeshne-Hochamt, welches, abgesehen von einer Reihe untergeordneter Verrichtungen, hauptsächlich in der ceremoniellen Zubereitung und Darbringung des Parāhōm (Aw. *parahaoma*) d. h. des Safts der ausgepressten Pflanze Haoma, gemischt mit Weihwasser, Milch und aromatischen Ingredienzien, besteht. Dabei wird der ganze Yasna von Anfang bis Ende aufgesagt. Dem eigentlichen Izeshne-Hochamt geht voraus ein vorbereitendes Ceremoniell, der sog. Paragra.

[1] S. 13. — [2] Auf eine etymologische Spielerei des Bundahish macht DARMESTETER a. a. O. aufmerksam. Darnach soll Avistāk = *avēžak stāyišn* „reine Lobrede“ sein.

Der begleitende Text steht zu der rituellen Handlung nur zum Teil in einem wirklichen und ursprünglichen Zusammenhang. Der Yasna ist ein buntes Gemisch von eintönigen und schleppenden Formeln und interessanten z. T. sehr alten Texten. Diese heterogenen Elemente sind aber geschickt zu einem Ganzen verknüpft. Die grösseren Abschnitte werden durch passende Übergänge eingeleitet und mit kürzeren oder längeren Resumés abgeschlossen. Der Yasna ist eingeteilt in 72 Kapitel, *hāiti*, später Hā genannt. Diese Einteilung ist traditionell, obwohl die Mss. des Yasna die Kapitel nicht fortlaufend numeriren, und das Ende eines Kapitels nicht immer deutlich markiren. Der Gürtel der Parsen, das Symbol ihrer Zugehörigkeit zu der Religionsgemeinde, wird aus 72 Fäden gewebt, welche die 72 Kapitel des Yasna versinnbildlichen sollen[1]. Diese Zahl ist künstlich zu Wege gebracht, indem nämlich mehrere Kapitel einfache Wiederholungen anderer sind. So ist Hā 5 = 37; 18 = 47 eingeleitet durch 51, 7. Ebenso sind die Hās 63, 64, 66, 67 und 72 nur aus bereits dagewesenen Textstücken zusammengesetzt. Die Parsen teilen den Yasna in zwei Hauptteile[2], nämlich 1—27 und 28 bis Schluss. Auch im Ritual des Yasnaopfers ist bei Kapitel 27 ein Einschnitt. Besser zerlegt man aber das ganze Textbuch in drei grössere Abschnitte: 1—27; 28—55; 56—72.

§ 4. Der Inhalt des Yasna resp. der Gang des Yasna-Hochamts ist in Kürze folgender: Den Eingang bilden formelhafte Einladungen an sämtliche Gottheiten und Genien in bestimmter Rangfolge zum Opfer (1—2), Opferung der Hostie (*myazda*) und anderer Opfergaben unter ähnlichen Einladungs- und Weihformeln (3—7). Dieser Abschnitt schliesst mit 8, 4 ab. Es folgt ein Gebet 8, 5—8. 8, 9 leitet den folgenden interessanten Hōm-Yasht (Kap. 9—11) ein. In diesem wird ganz im Stil der sonstigen Yasht (vgl. §§ 8. 21) Haoma als Pflanze und Gott verherrlicht. Am Schluss trinkt der Priester (Zōt) den in der Paragraceremonie zubereiteten Haomasaft. 11, 16 leitet wiederum einen neuen Abschnitt ein, das Glaubensbekenntnis der Mazdayasnier von 11, 17 bis Ende 13. Dasselbe setzt sich eigentlich aus mehreren Bekenntnissen zusammen, welche nach den Anfangsworten benannt sind, nämlich *fravarāne* 11, 16; *frastuyē* 11, 17—12, 8 und *āstuyē*[3] 12, 9 bis Ende 13. Das interessanteste Stück darunter ist das ganz altertümliche specialisirte Glaubensbekenntniss in Kap. 12, welches nach Y. 13, 8 auch die *fraorəti* (»Bekenntniss«) heisst.

Mit Kap. 14 beginnen die Staota Yesnya, welche mit Unterbrechung wahrscheinlich bis Kap. 58 reichen (vgl. § 23). Unterbrochen werden dieselben durch Anrufung der Tagesgenien (Kap. 16), der Tages- und Jahreszeiten und der verschiedenen Formen des Feuers (17), durch die Homilien über die drei heiligsten Gebete, den sog. Bakān Yasht (19—21). Kap. 22—27 enthalten eine weitere Litanei, Hōmāst Yasht genannt, die beginnende zweite Bereitung des Haomasafts begleitend. Kap. 27 leitet zugleich über zu den Kern der Staota Yesnya und zu den den Mittel- und Höhepunkt des ganzen Yasna bildenden Gathas (s. § 22). Dieselben reichen von 28 mit wenigen Unterbrechungen bis 54. Kap. 55 giebt ein kurzes poetisches Resumé derselben. Kap. 56, der kleine Srōsh Yasht genannt, bereitet auf den grossen inhaltreichen Srōsh Yasht in 57 vor. 58 enthält den sog. *Fšūšō-mąϑra*, eine Verherrlichung des Gebetes überhaupt und das vor dem jüngsten Gericht zu sprechende Gebet. Hiermit sind die Staota Yesnya zu Ende. Kap. 59 ist

[1] A. Führer in Encyclopaedia Britannica XVIII, 325. — [2] Anquetil I 2, 73. — [3] Vgl. die kurze »Charakteristik der Gathas« in Shāyast lā Shāyast, übersetzt von West, SBE. V, 352 ff.

zugleich Vor- und Rückblick und leitet durch erneute Anrufungen die beiden nächsten Abschnitte ein. Der erste derselben giebt in Kap. 60 die sog. *dahma āfriti*, »die Segnung des Frommen«. Es ist ein über das mazdayasnische Haus gesprochener Segen; damit ist verbunden ein Exorcismus (61) und die Huldigung des Feuers (62). Es folgt das Āb-zōr »Opfer an die Wasser« (in Weihwasser bestehend), 63—68, Einleitung (63—64), Preis der Anāhita der Göttin des Wassers (65), Weihung und Darbringung des heiligen Wassers (66—68) enthaltend. Es folgen erneute Anrufungen und der Schluss der ganzen Ceremonie (69—72).[1]

§ 5. Vispered (aus Aw. *vīspe ratavō* »alle Chefs« cf. Yasht 10, 122) ist kein für sich bestehendes zusammenhängendes Buch, sondern eine Sammlung von Zusatzstücken zum Yasna. Die officielle Recitation des Vispered ist ohne gleichzeitigen Einschluss des Yasna nicht denkbar; das Vispered-Hochamt ist ein um die Visperedstücke erweitertes Yasnahochamt. Es wird besonders an den Jahreszeitfesten, den Gahanbārs, celebrirt[2]. Die einzelnen Stücke oder Kapitel des Vispered heissen Karde (eigentlich »Abschnitt«, von einem Aw. *kərəti*). Hinsichtlich ihrer Zahl lassen uns die Handschriften gleichfalls im Stich, sofern sie dieselben nicht fortlaufend numeriren. ANQUETIL teilt 27 Kapitel ab, ebenso SPIEGEL in seiner Ausgabe, WESTERGAARD dagegen 23, die Bombayer Gujerati-Ausgabe, welcher ich gefolgt bin, zählt 24 Karde. Inhaltlich bietet der Vispered nur wenig Neues und Interessantes. Das Meiste ist formelhafte Anrufung im Stil des Yasna. Karde 1 und 2 werden nach Yasna 1, 8 und 2, 8 an Stelle von Yasna 1, 9; 2, 9 eingeschaltet. Wir sehen hier deutlich, dass die beiden Karde nur weitläufige Ausspinnung der Gahanbārformeln des Yasna sind. Karde 3 und 4 werden an die rituellen Teile von Yasna 11 angeschlossen. Karde 5 tritt für Yasna 14, wovon es nur eine Variante ist, ein; Karde 12 für Yasna 27, 7. Die zweite Hälfte des Vispered, Karde 13—24 schliesst sich eng an die Gathas resp. die Staota Yesnya an, vgl. die Synopsis in § 12.

§ 6. Vendidad (Aw. *vīdaēvō-dātəm*, das widerdämonische Gesetz, Phlv. *jūt-dīv-dāt* oder *jūt-šēdā-dāt*) ist von Haus aus kein liturgisches Werk, sondern der Leviticus der Parsen, das kirchliche Gesetzbuch, welches die priesterlichen Reinigungen, Sühnen und kirchlichen Bussen vorschreibt. Er bildete ursprünglich den 19. Nask des Sasaniden-Awesta. In seiner jetzigen Form zählt er 22 Kapitel, Fargard, welche die Mss. sorgfältig numeriren. Der 12. Fargard fehlt in allen älteren Mss. mit der Pahlavi-Übersetzung und steht nur in den sogenannten Vendīdād sādes. Gleichwohl zählen auch die erstgenannten Mss. den folgenden Fargard als 13. Durch eine blosse Lücke in dem Pahlavi-Archetypus kann das Fehlen nicht erklärt werden. Auch sieht der ganze Fargard wie ein noch moderneres Machwerk als der übrige Vendidad aus. Die summarische Inhaltsangabe, welche der Dīnkard 8, 44 von dem Vendidad giebt (s. unten), geht auf alle Fargard, ausser vieren, näher ein; Farg. 12 wird gar nicht berücksichtigt, Farg. 10 und 11 werden wenigstens mit zwei Worten gestreift[3]. Der fragliche Fargard wurde also vom Pahlaviübersetzer entweder noch nicht vorgefunden oder nicht voll anerkannt.[4]

---

[1] Die Darstellung schliesst sich im Wesentlichen an die von DARMESTETER I, LXXXI—LXXXVIII gegebene an. Eine ausführliche Darstellung der Paragraceremonie giebt WEST, Essays 394 ff., eine solche der Izeshne-Ceremonie ib. 403 ff. — [2] DARMESTETER I, LXVII. — [3] Cf. WEST, SBE. XXXVII, 161. Die Worte in smiting the fiend (Dīnkard 8, 44, 51) sind auf Farg. 10 zu beziehen und entsprechen dem Schlagwort des Kapitels, nämlich *paiti pərəne*, die Worte in healing auf Farg. 11, und entsprechen der stehenden *yaoždaϑāne*-Formel. — [4] DARMESTETER (II, 165) sucht andererseits das Vorhandensein einer alten Pahlavi-Übersetzung durch die Worte *kainīnō xᵛatō puϑrəm* in

Zum Teil hängen die einzelnen Fargard in der Weise zusammen, dass der folgende die Beantwortung einer im vorangehenden Fargard angeregten Frage giebt. Es ist dies die Darstellungsweise, welche man im Skr. *prasaktānuprasaktam* nennt. Farg. 10 ist nähere Ausführung zu 9, 46; 14 zu 13, 51. Anfang und Ende des Vendidad sind mythologischen Inhalts, der Kern von 3—21 enthält das eigentliche Priestergesetz.

§ 7. Inhalt des Vendidad. Fargard 1 erzählt die Erschaffung der bekanntesten Länder und ihrer Landplagen durch Ormuzd bzw. Ahriman. 2, die Geschichte von Yima, seine erste und zweite Berufung, die Sintflut und Yima's Paradies. 3, die Freuden und Leiden der Erde, Wohnung, Lebensweise und Ende der Leichenträger, Lob des Landbaus, Befleckung der Erde durch Leichen. 4, die Verträge, ihre Verletzung und Sühne, Körperverletzung und Sühnen, Unterricht, Meineid und Ordal. 5—9, die mannigfaltigsten Verunreinigungen von Menschen und Sachen infolge von Befleckung durch Leichen und die Sühnen. Speciell hervorzuheben: Behandlung der Leichen im Winter (10—14), Reinigung des Wassers der ganzen Welt im Meer Pūitika (15—20), Lob der Reinheitslehre des Zarathushtra (21—25), Frau mit totgebornem Kind (45—62) in Kap. 5. Über die Dakhmas oder Leichentürme (44—51), Kap. 6. Befähigungsnachweis und Taxe für Ärzte (36—44), Betrachtung über die Dakhmas (45—59) in Kap. 7. Leichenbestattung und Sagdīd (Vertreibung der Leichendämonin durch den Hund) 1—22, das Bahrāmfeuer (81—96) in Kap. 8. Das Barashnūm der 9 Nächte d. h. die grosse Reinigungsceremonie in Kap. 9. Farg. 10, die 2, 3 und 4mal zu wiederholenden Gathasprüche, um Dämonen auszutreiben. 11, Verwendung von Gathasprüchen zu Reinigungszwecken. 12, die Trauer um den Toten. 13, der Hund, seine Arten, Functionen, Nahrung, Krankheiten, Charakter und Lob desselben; die Wasserotter. 14, Sühne für den Mord einer Wasserotter. 15, fünf Todsünden, neugeborene Kinder und Hunde. 16, die Frau während der Katamenien. 17, Nägel- und Haarschneiden. 18 ist das interessanteste und reichhaltigste Kapitel im ganzen Buch. Es handelt unter anderem von dem wahren und falschen Priester, vom Haushahn, der die Menschen des Morgens zum Gebet weckt, von der Dshahi (dem liederlichen Weib) und teilt ein Gespräch zwischen Sraosha und der Drudsh über die Fortpflanzung der letztern mit. Farg. 19 erzählt die Versuchung des Zarathushtra durch Ahriman, die Sühne des entweihten Vohu manō, die Schicksale der Seele nach dem Tod. Die drei letzten Kapitel sind der priesterlichen Heilkunde gewidmet. Kap. 20, Offenbarung der Heilkunst durch Mazda und Aufzählung der Krankheiten. 21, Heilkraft des Wassers, Beschwörung einer Wöchnerin. 22, Erzählung von der Ansteckung und Heilung des Mazda.

§ 8. Die Yashts und das Khorda Awesta. Alles, was an wirklichen Awestatexten noch vorhanden ist, fasst ANQUETIL unter dem Titel Yasht sādes zusammen[1]. Besser teilt man aber diesen Rest in zwei Gruppen, in die Yashts mit Appendices und in das, was unter dem Gesamtnamen Khorda Awesta d. i. das kleine Awesta zusammengefasst wird. Die Scheidewand zwischen beiden ist allerdings in den Mss. keine feste, sofern gewisse Yashts notwendige Bestandteile eines Khorda Awesta sind. Auch werden beide

12, 7 wahrscheinlich zu machen. Dieselben seien eine Glosse, welche aus jener restirte. Die Worte stehen auch in den persischen Mss. (vgl. § 13). Awestaglossen finden sich aber auch sonst ohne direkte Zugehörigkeit zur Pahlavi-Übersetzung. Ich erinnere an die interessante Glosse *aškāmō* in Vd. 20, 1.

[1] ANQUETIL I 1, CCCCLXXXVI; II, 1.

Klassen von Mss., die Yasht-Mss. wie die Khorda-Awesta-Mss. mit den gleichen Formeln eingeleitet und die Yasht- und die Khorda-Awesta-Texte sind häufig in den Mss. zu einem Ganzen vereinigt. Besonders das Khorda Awesta ist kein Buch von sich gleich bleibendem Umfang und fester Anordnung im Stil des Vendidad; die Khorda-Awesta-Mss. sind beliebige Sammelsurien von sehr verschiedener Ausdehnung.

Yasht (Aw. *yešti*) bedeutet wie das wurzelverwandte *yasna* ursprünglich Anbetung, Opfer. Es ist aber ein technischer Ausdruck geworden. Während der Yasna den allgemeinen Gottesdienst, welcher das ganze mazdayasnische Pantheon umfasst, bezeichnet, sind die Yashts der Verehrung einzelner Gottheiten gewidmet und zwar fast ausschliesslich solcher göttlicher Wesen oder Izeds (Aw. *yazata*), nach welchen die Monatstage benannt sind. Unsere Sammlung zählt 21 resp. 22[1] Yashts in folgender fester Reihenfolge: 1, Yasht des *Ahuramazda* (Hōrmezd); 2, der *Aməša Spənta* (Haft Ameshāspend); 3, des *Aša vahišta* (Ardabahisht); 4, der *Haurvatāt* (Khordād); 5, der *Ardvī sūra anāhita* (Arduī sūr bānō); 6, des *Hvarəxšaēta* (Khurshēd); 7, des *Māɔ̄ha* (Māh); 8, des *Tištrya* (Tishtar, auch Tīr genannt); 9, der *Drvāspa* (Drvāsp, auch Gōsh Yasht genannt); 10, des *Miϑra* (Mihir); 11, des *Sraoša* (Srōsh Yasht aus dem Hādhōkht[2]); 11a Srōsh Yasht; 12, des *Rašnu* (Rashn); 13, der *Fravaši* (Fravardīn); 14, des *Vərəϑrayna* (Bahirām); 15, des *Vayu* (gewöhnlich Rām Yasht genannt); 16, der *Razišta čista* (gewöhnlich Dīn Yasht genannt); 17, der *Aši vaŋuhi* (Ard Yasht); 18, des *Airyanąm x^varənō* (gewöhnlich Ashtād Yasht genannt); 19, Yasht des *Kavaēm x^varənō* (gewöhnlich Zamyād, in ältern Mss. auch Kayān Yasht genannt); 20, des *Haoma* (Hōm); 21, des *Vanant* (Vanand).

Diese Ordnung lehnt sich an die Reihenfolge der Monatstage im Parsenkalender an[3]. Acht Tagesgenien des Monats sind durch keinen Yasht vertreten; umgekehrt entspricht den beiden letzten Yasht kein Monatstag. An zweiter Stelle steht im Kalender der Tag des Vohu manō, in der Yashtsammlung aber der Yasht der 7 Amesha Spenta. Bei Yasht 18 und 19 ist die Verbindung mit dem entsprechenden Monatstag eine erzwungene. In Yasht 19 beschäftigen sich nur die ersten 8 Paragraphen mit dem Genius der Erde (Zamyād). Von dem Ashtād ist im 18. Yasht überhaupt keine Rede. Mehrere Doppelnamen des obigen Verzeichnisses erklären sich daraus, dass der eigentliche Heros des Yasht nicht der Eponymos des entsprechenden Tages, sondern ein mit diesem gemeinschaftlich angerufener Genius ist. So ist der 15. Yasht benannt nach dem *Rāma x^vāstra*, welcher in Sir. 1, 21; 2, 21 an erster Stelle angerufen wird; gewidmet ist er aber dem Vayu, der dort die zweite Stelle einnimmt. Ähnlich verhält es sich mit Yasht 9 und 16.

Äusserlich sind die Yasht kenntlich durch die gleichlautende Eingangs- und Schlussformel. Nach Umfang, Alter und Gehalt aber sind sie sehr ungleich. Die beiden letzten (20 und 21) bestehen überhaupt nur aus den mit einigen Citaten aufgeputzten Yashtformeln. Die ersten vier Yasht sind grösstenteils modernes, ungrammatisches Fabrikat. Dagegen zählen die mittleren und grossen Yashts (Nu. 5, 8, 14, 17, vor Allem aber 10, 13 und 19) zu den hervorragendsten Documenten dieser Litteratur.

Dass auch dem Yasna mehrere Yasht einverleibt sind, welche, wie der Hōm Yasht, in ihrem vollen Umfang nicht zu der eigentlichen Yashtsammlung gehören, ist schon in § 4 bemerkt worden.

[1] Also ebensoviele, als der Vendidad Kapitel zählt. Nach der Meinung der Parsen hätten alle Ameshaspands und Izeds einst ihren besonderen Yasht besessen, Anquetil II, 143. — [2] Vgl. unten § 17. — [3] Über diesen vgl. bes. Roth, ZDMG. 34, 709. Eine vollständige Aufzählung der Tagesgenien mit allen Epithetis und ihrer Gefolgschaft enthält der Sīroze, s. § 9.

§ 9. Das Khorda Awesta, »das kleine Awesta« ist gleichsam ein kurzer Auszug des Gesamtawesta, für den Gebrauch der Laien bestimmt, eine Zusammenstellung der notwendigsten Gebetsformeln, deren der Laie zu den verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Lebenslagen bedarf. Diese sind keineswegs ausschliesslich in Awestasprache abgefasst, sondern zu einem grossen Teil in Pāzend. Von den Yashts sind besonders der erste (Hōrmezd) und der elfte (Srōsh) in fast allen Khorda-Awesta-Mss. aufgenommen. Die Redaction des Khorda Awesta wird dem Adarpād Mahraspand unter Shāpūr II. 310—379 zugeschrieben. Ausser einer Reihe von einzelnen Gebeten und Sprüchen enthalten die Mss. folgende kleinere Sammlungen von Recitationen:

1, die Nyāishs, fünf an der Zahl. Es sind dies kleine Gebete an die Sonne (Khurshēd), Mithra, den Mond (Māh), an die Genien des Wassers (Arduī sūr bānō) und das Feuer (Ātash i Bahirām)[1]. Zum Teil sind die Yashts der betreffenden Izeds oder Stücke daraus in die Nyāishs eingelegt. So der ganze Khurshēd Yasht in Nyāish 1, 10—17, der Māh Yasht in Nyāish 3, 2—9.

2, die Gāhs, an die Genien der einzelnen Tageszeiten gerichtet und an diesen aufgesagt. Ihre Zahl ist dementsprechend fünf.

3, Sīrōze (»die dreissig Tage«), zwei, der kleine und der grosse genannt. Es sind dies 2 Gebetskalender zu je 30 Paragraphen, worin der Reihe nach die Tagesgenien samt ihrem Gefolge angerufen werden. Als Ganzes werden sie hauptsächlich am dreissigsten Tag nach dem Tod eines Menschen aufgesagt[2].

4, die Āfrīngāns »Segenssprüche«, welche von einer Opfergabe begleitet werden und verschiedene Zwecke verfolgen. Meist werden vier aufgeführt:

a, Āfrīngān i Dahmān, zu Ehren abgeschiedener Frommen recitirt, eine Art Totenmesse.

b, Āfrīngān i Gāthā, an den 5 letzten Tagen des Jahres, den sog. Gatha-Tagen, an welchen die Seelen Abgeschiedener zur Erde steigen, recitirt, also gleichfalls eine Art Seelenmesse[3].

c, Āfrīngān i Gahanbār, zur Feier der 6 Jahreszeitenfeste, der sog. Gahanbār, recitirt. Dieses Stück enthält aber weniger Segensprüche, als Vorschriften über die Teilnahme der Gläubigen an den sechs Festen.

d, Āfrīngān i Rapithwin, zu Anfang und zu Ende des Sommers celebrirt.

§ 10. Fragmente. Mit diesen fünf Büchern resp. Textsammlungen ist der Kanon der heutigen Parsen so ziemlich erschöpft, keineswegs aber die gesamte noch vorhandene Awestalitteratur. Ein z. T. noch ungehobener Schatz steckt in den Pahlavibüchern in der Gestalt von Citaten aus verlorenen Texten. Grössere Fragmente sind mit dem Pahlavicommentar erhalten oder sind jüngeren Pahlavischriften einverleibt worden. Unter diesen steht obenan der Nīrangistān (vgl. § 17), ein umfangreiches Ritualwerk in 3 Fargards, basirend auf einer alten Sammlung von Awesta-Nīrangs d. h. Ritualvorschriften in Awestasprache. Diese Sammlung ist in einem grossen Pahlavitractat über Ritual verarbeitet und commentirt worden. Der Commentar citirt daneben noch eine grosse Anzahl weiterer Awestanīrangs aus einer anderen Quelle. Es sind diese Nīrangs für die Kenntnis des Rituals wie für die Bereicherung des Awestawortschatzes sehr ausgiebig; leider ist der überlieferte Text sehr schlecht und das handschriftliche Material dürftig[4]. Ein Pahlavitractat mit

---

1 Über ihre specielle Anwendung siehe Anquetil II, 565; Darmesteter in den Einleitungen zu den verschiedenen Nyāishs II, 691 fg. — 2 Anquetil II, 315. 573. — 3 Anquetil II, 575; West, Essays 225. — 4 Herausgegeben und übersetzt von Darmesteter III, 78 fg. Photograph. Abdruck her. v. Darab Peshotan, Bombay 1894.

eingestreuten Awestacitaten, von welchen die Mehrzahl sich nicht mehr in unserem Awesta nachweisen lässt, ist der Āfrīn i dahmān, nach dem Anfangswort des ersten Awestacitats auch *Aogəmadaēcā* benannt[1].

Grössere zusammenhängende Fragmente sind vor allem die drei Fargards aus dem Hādōkht Nask. Die beiden letzten sind eschatologischen Inhalts; sie erzählen von den Schicksalen der Seele nach dem Tod[2]. Ein kleines Fragment, welches WESTERGAARD hinter Fargard 3 dieses Textes als Yasht 22, 39—42 abdruckt, hängt nicht unmittelbar mit den 3 Fargard des Hādōkht Nask zusammen. Ferner gehören hierher der Āfrīn i Paighambar Zartusht, ein Segensspruch für Könige, und der sog. Vīshtāsp Yasht[3], ein rätselhafter, grammatisch ganz corrupter und vielfach zusammenhangslos compilirter Text, welcher mit den gewöhnlichen Yashts nichts zu schaffen hat.

Reich an Awestacitaten sind die Pahlavicommentare zum Vendidad und Yasna[4] und andere Pahlaviwerke wie Vidshirkard i Dīnīk und Shāyast lā Shāyast. Zahlreiche kürzere Awestacitate enthalten die sog. Pūrsishnīhā, eine Art von Katechismus in Pahlavi. Es sind im Ganzen 124 Awestācitate, auf 58 Abschnitte verteilt[5]. Viele fragmentartige Sprüche, Gebete und Nīrangs sind in einzelne Mss. des Khorda Awesta verschlagen worden. Die bekanntesten sind die *Vīspa humata* und der *Airyama išyō*[6]. Nicht zu vergessen ist der sog. Farhang i oīm khadūk, ein Awesta-Pahlavi-Glossar, welches nicht allein viele Awestaworte, sondern ganze Phrasen und Citate aus verlorenen Awestabüchern bewahrt hat[7]. Ein Textstück, welches nach der Unterschrift aus dem verlorenen Nask Nikādūm stammen soll, hat DARMESTETER publicirt[8].

Viele Liturgien sind lediglich oder fast ausschliesslich Zusammenstellungen aus den bekannten Texten und geläufigen Formeln, z. B. der Darūn Bāj, Darūn Yasht[9], Mayā Yasht[10] (auch Mayā Zōhr[11] genannt), der Tshīdak avistāk i gāsān[12] (Zusammenstellung von Gathastrophen), die vielen Āfrīngān's und Khshnūman's[13], ein dem Sīrōze nachgebildeter Monatskalender in persischen Mss.[14] u. a. m.

§ 11. Ausgaben des Awesta: a) in Europa:

J. OLSHAUSEN, Vendidad, Zendavestae Pars XX, adhuc superstes P. I. Farg. I—V continens, Hamburg 1829. — Vendidad Sadé l'un des livres de Zoroastre lithographié d'après le Manuscrit Zend de la Bibliothèque Royale et publié par M. E. BURNOUF. Paris, 1829—1843, gr. fol. — Vendidad sadê, die heiligen Schriften

[1] Aogemadaēcā ein Parsentractat in Pazend, Altbaktrisch und Sanskrit, her., übers., erklärt und mit Glossar versehen von W. GEIGER, Erlangen 1878. Cf. auch WEST, Essays S. 99. — [2] Von WESTERGAARD irrtümlich als 21. und 22. Yasht gezählt. Später sind diese Stücke samt der Pahlaviübersetzung besonders herausgegeben von HAUG und WEST als Anhang zum Ardā Virāf (Bombay, London 1872) p. 269 fg. — [3] In WESTERGAARD's Ausgabe S. 300 und 302; übersetzt bei DARMESTETER II, 660 und 663. — [4] Gesammelt von DARMESTETER III, 29 fg. — Vieles auch bei WEST in SBE. XXXVII p. 471, 472, 474. 475. 483—487. — [5] Herausgegeben und übersetzt von DARMESTETER III, 53. — [6] S. die Fragmentsammlung bei WESTERGAARD S. 331 fg. Viele bisher unbekannte Zaubersprüche enthalten die Mss. E2 und M21; cf. KZ. 27, 587. — [7] An old Zand-Pahlavi Glossary ed. by DESTUR HOSHENGJI JAMASPJI, revised by MARTIN HAUG, Bombay-Stuttgart 1867. — [8] DARMESTETER, Une page Zende inédite in JA. 1886, VIII, S. 182. Das Fragment bezieht sich auf Mischehen mit Nicht-Parsinnen. Nach der Unterschrift soll es aus dem Nask Nikādūm, Fargard Vaētha stammen. Unter HAUGS Sammlung befindet sich in Nu. 35 ein Fragment der Vaētha, welches mit dem publicirten Textstück nicht identisch ist. — [9] Der Darūn Yasht setzt sich zusammen aus einer Eingangsformel und Yasnastücken mit teilweise veränderten liturgischen Formeln, nämlich Yasna 3. 5—18, Yasna 23. 4. 5. 6, 1—6; 11—15. 17. Y. 26. 7. 8, 1—8. — [10] So in dem persischen Ms. Mf3. genannt. Der Mayā Yasht beginnt mit den Worten: *nəmas tē sūma* (oder *sūma*) *svista arədvī sūra anāhita xšnaoϑra ahurahe mazdå*. — [11] So in Wilson's Ms. Nu. 1 betitelt. — [12] S. WEST, Essays S. 98. — [13] D. h. Stücke mit der stehenden Formel *xšnūmaine*. — [14] Z. B. im Kopenhagener Ms. Nu. 38.

Zoroaster's Yaçna, Vispered und Vendidad. Nach den lithographirten Ausgaben von Paris und Bombay mit Index und Glossar herausgeg. v. H. BROCKHAUS, Leipzig 1850. — Zendavestae capita priora V, ed. emend. CHR. LASSEN. Bonn, 1852. — Zendavesta or the religious books of the Zoroastrians, ed. transl. by N. L. WESTERGAARD, vol. I. The Zend texts (nur so viel erschienen). Kopenhagen 1852—54. Dies ist bis jetzt die vollständigste Ausgabe. — Avesta, die heiligen Schriften der Parsen, zum ersten Male im Grundtexte sammt der Huzvâresch-Übersetzung herausgeg. von FR. SPIEGEL, I. Band: der Vendidad, Wien, 1853; II. Band: Vispered und Yasna, 1858. — Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, im Auftrag der K. Akademie der Wissenschaften in Wien herausgeg. v. K. F. GELDNER, I. Teil: Yasna, Stuttgart 1886; II. Teil: Vispered und Khorde Awesta, 1889; III. Teil: Vendidad und Prolegomena, 1895. (Auch englisch unter dem Titel: Avesta, the sacred books of the Parsis, published under the patronage of the secretary of state for India in council. Stuttgart 1886—1895.)

b) in Indien:

Kitāb i Čud Dīvdād, herausgegeben von IDALJI DARABJI, Bombay A. Y. 1200, gr. fol. (cf. Brockhaus in der Vorrede VI). — The Yaçna of the Pársis in the Zand Language but Gujaráti Character, with a Gujaráti Translation, Paraphrase and Comment; according to the traditional Interpretation of the Zoroastrians. By the late FRÁMJÍ ASPANDIÁRJÍ and other Dasturs. Vol. 1. 2. Lithograph. for the Bombay Branch of the R. A. Soc. by Appa Rama. 1843. The Vandidád sadé of the Pársis etc. 1. 2. 1842. The Visparad of the Pársis in the Zand Language but Gujaráti Character, with a Gujaráti Translation, Paraphrase, and Comment; according to the traditional Interpretation of the Zoroastrians. By the late FRÁMJÍ ASPANDIÁRJÍ and other Dasturs. Lithogr. 1843. — Avesta, the sacred books of the Parsis. Part I: Yasna ba Nirang. From WESTERGAARD's edition of the Zend Avesta publ. (in Zend) by TEHMURAS DINSHAW ANKLESARIA, Bombay 1888.

Chrestomathien: SCHLEICHER, Indogermanische Chrestomathie, Weimar 1869. — C. DE HARLEZ, Manuel de la langue de l'Avesta; Grammaire, Anthologie, Lexique, Paris 1878. 2e Ed. Paris 1882. — Handbuch der Awestasprache, Grammatik, Chrestomathie, Wörterbuch von W. GEIGER, Erlangen 1879. — A. V. WILLIAMS JACKSON, Avesta Reader: First Series. Easier Texts, Notes and Vocabulary. Stuttgart 1893.

SCHRIFTLICHE AUFZEICHNUNG UND MANUSCRIPTE.

§ 12. Yasna, Vispered und Vendidad. Die schriftliche Überlieferung dieser drei Texte geschah in verschiedener Weise, je nachdem dieselben zum Studium und Verständnis oder mehr für das mechanische Auswendiglernen und Aufsagen bestimmt waren. Im ersteren Fall ist der Awestatext von einer Übersetzung in Pahlavi, Sanskrit oder Gujarati (s. unten) begleitet; im anderen Fall wird nur der Awestatext, oft mit eingestreuten rituellen Anweisungen, gegeben. Sind diese Ritualvorschriften in Pahlavi abgefasst, so ist der technische Ausdruck Nīrang, werden sie in Sanskrit oder der Bhāshā gegeben, so heissen sie Kriyā, Kiriā. Die Nīrangs finden sich besonders in den aus Persien stammenden Mss. Der reine Text im Gegensatz zu dem mit der Übersetzung gemischten bekommt das Beiwort *sāde* »rein«.

Die Mss. des Awesta sāde geben den Text in grösster Ausführlichkeit mit allen Anhängseln und Formeln, so wie sie in der liturgischen Praxis wirklich zur Verwendung kommen. Die Mss. mit Übersetzung dagegen befleissigen sich grösserer Knappheit, indem sie alles überflüssige Beiwerk fortlassen und bei den zahlreichen Wiederholungen sich der Abkürzung, unter Umständen auch einer nicht auf den ersten Blick und ohne die Hilfe des Awesta sāde verständlichen Zusammenziehung bedienen. Am augenfälligsten ist der Unterschied beider Überlieferungsweisen im Vispered[1].

Für das Yasna-Hochamt, bei welchem nur der Yasna zum Vortrag kommt, dient der Yasna sāde. Wird der Yasna mit den Zusatzstücken des Vispered celebrirt, so heisst die Celebrirung Vispered(-Hochamt) nach den

[1] Eine charakteristische Zusammenziehung ist die von Vend. 8, 82—96 in den Mss. mit Übersetzung.

neu hinzukommenden Stücken des Vispered. Für dieses ist der Vispered sāde (auch Vispered Gahanbār genannt)[1] bestimmt. In den Mss. des Vispered sāde wird der Vispered allein in extenso gegeben; die Yasnakapitel dagegen meist nur angedeutet. Diese Mss. sind also nur Ergänzungsmss. zu den Yasna sādes. In einigen Mss. wie H1, K11[2] wird zuerst der Yasna sāde gegeben und als Anhang dazu der Vispered sāde mit abgekürztem Yasna. Nur selten wird auch der Yasna in diesem Fall ganz ausgeschrieben, z. B. in den iranischen Mss. Fl1, Kh1.

Im grossen feierlichsten Hochamt werden alle drei Texte vorgetragen. Diese Celebrirung ist das Vendidad-Hochamt und das dazu bestimmte Textbuch der Vendidad sāde, in welchem die Kapitel des Yasna Vispered und Vendidad gemischt werden[3]. Die Anordnung ist ganz fest und wird durch folgende Synopsis verdeutlicht:

Yasna[4]	Vispered	Vendidad
1, 1—8		
	1	
1, 10—Schluss		
2, 1—8		
	2	
2, 10—Schluss		
3		
4		
5		
6		
7		
8		
9		
10		
11, 1—8		
	3, 1—5	
11, 9—15		
	3, 6—Schluss	
	4	
11, 17—Schluss		
12		
13		
(14)	5	
(15)	6	
16		
17		
	7	
	8	
18		
19		
20		
21		
	9	
22		

Yasna	Vispered	Vendidad
	10	
	11	
(23)		
(24)		
25		
(26)		
27		
	12	
		1, 2, 3, 4 } I
28		
29		
30		
	13	
		5, 6 } II
31		
32		
33		
34		
	14	
		7, 8 } III
	15	
35 | 42		
	16	
	17	
		9, 10 } IV

[1] Vgl. WESTERGAARD, Pref. S. 13 und oben § 5. — Das Vispered-Hochamt wird besonders an den Gahanbār-Festtagen celebrirt, DARMESTETER I, LXVII. — [2] Über die Bezeichnung der Mss. vgl. die Prolegomena zu GELDNER's Ausgabe. — [3] Vgl. auch DARMESTETER I, LXVII. — [4] Die in Klammern gesetzten Kapitel kommen im Vend. sāde in Wegfall.

Yasna	Vispered	Vendidad	Yasna	Vispered	Vendidad
43–46				21	
				22	
					17, 18 } VIII
	18				
		11, 12 } V	52		
			53		
47–50				23	
					19, 20 } IX
	19		54		
		13, 14 } VI		24	
					21, 22 } X
51					
	20		55[1]–71		
		15, 16 } VII			

Der Vendidad ist darnach in 10 Sectionen (eine zu 4, die andern zu 2 Fargard) zerlegt und um das Allerheiligste im Yasna, um die Gathas gruppirt. Dem ersten Teil des Yasna werden nur Visperedkapitel beigemischt und zwar werden sie entweder in das Yasnakapitel eingeschaltet oder am Schluss hinzugefügt. Von Kap. 27 an, also mit Beginn der Gathas wird an den Vispered noch der Vendidad angeschlossen. Mit Yasna 55 hören diese Einschaltungen ganz auf und es wird nur noch der Yasna bis zu Ende recitirt.

Eine Abart des Vendidad sāde ist der sogenannte Vīshtāsp sāde, in welchen an Stelle der 10 Sectionen des Vendidad die 8 Fargard des Vīshtāsp Yasht (cf. §§ 10, 17, 18) eingeschaltet werden. Die Stelle der achten und zehnten Vendidadsection bleibt dabei leer[2].

§ 13. Die Manuscripte[3] des Awesta zerfallen in die indischen und persischen. Obwohl die ersteren sämtlich in letzter Linie auf persische Originale zurückgehen, so hat sich doch im Laufe der Jahrhunderte ein scharfer Gegensatz zwischen beiden Überlieferungen herausgebildet. Die ältesten indischen Mss. stammen aus dem 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts, die persischen gehen nicht über das 17. Jahrhundert zurück. An Correctheit und Sauberkeit der Ausführung übertreffen die persischen die gleichzeitigen indischen Mss. um ein Bedeutendes. In Kirmān und Yazd, den beiden Parsengemeinden Persiens, muss bis in das vorige Jahrhundert eine ausgezeichnete Dasturschule bestanden haben, welche auch die Parsengelehrten Indiens als die Mutterschule betrachteten. Die persischen Dasturs halfen den indischen oftmals

---

1 Yasna 62, 1—6 kommt im Vd. sāde gleich hinter Y. 59. — 2 DASTUR JAMASPJI schreibt darüber: »It is written exactly like the Vendidad Sāde, the first part of Yaçna and Vispared is given first, then the eight fargards of Vistasp Yasht with the gâthâs and then the latter portion of Yaçna and Vispared. It is called the Vendidad of Ujairin gâh, because, it is said, that the Vistasp Yasht was recited in this part of the day, as the Vendidad is recited, even now, in the Ushahin gâh — but it is no longer recited now«. Brief vom 5. Juni 1883. — 3 Die beste und vollständigste Sammlung von Awesta-Mss. in Europa ist die RASK's, bereichert durch eine zweite Sammlung WESTERGAARD's in der Universitätsbibliothek zu Kopenhagen. Nächst dieser kommt die Sammlung DE GUISE's im India Office. Die Mss., welche ANQUETIL nach Paris gebracht hat, sind meist minderwertig. In Indien besitzen die grösste Collection der ehrwürdige DASTUR JAMASPJI MINOCHEHERJI und die Mulla Firuz Bibliothek in Bombay, letztere besonders viele iranische Manuscripte.

mit ihrer Gelehrsamkeit und mit Mss. aus. Indische Parsen studirten bisweilen in Persien, persische Dasturs reisten zu ihren Glaubensgenossen jenseits des Indus um Streitigkeiten zu schlichten und inspicirten dabei deren Handschriften. Bekannt ist namentlich die Reise des Dastur Jamasp von Kirmān nach Indien. Er fand dort grosse Unwissenheit, die Mss. in schlechtem Zustand und bildete einen kleinen Kreis von Schülern heran, welche in Surat Nosari und Broach wirkten. Der erste Schüler des Jamasp war Darab in Surat, der nachmalige Lehrer Anquetil's[1]. Aus Jamasp's Schule stammen eine grosse Anzahl von Awestacopien.

Äusserlich sind die persischen Mss. durch den iranischen Schriftductus kenntlich, durch eine sehr markige Cursiv- und Schrägschrift, während die indische Schreibweise mehr eine Steil- und Spitzschrift ist. Der »iranische Stil« ist aber bisweilen auch in Indien nachgeahmt worden, wenn der Copist eine persische Vorlage hatte. Die besseren Mss. haben z. T. sehr ausführliche und salbungsvolle Kolophone, worin der Schreiber sich selbst, seinen Stammbaum, seine Vorlage und das Datum der Vollendung seiner Copie nennt. Manchesmal sind die Kolophone der Vorlage wörtlich mitcopirt.

Die Mss. der drei in Rede stehenden Texte zerfallen zunächst in zwei grosse, von einander unabhängige Klassen, in die Mss. mit Übersetzung und in die *sāde*-Mss. (vgl. § 12). Die erstere bildet für alle europäischen Ausgaben die Grundlage; die zu ihr gehörigen Mss. zeichnen sich durch grössere Correctheit, z. T. auch durch höheres Alter aus.

Die Mss. des Yasna mit der Pahlaviübersetzung bilden wiederum zwei besondere Familien. Die eine ist vertreten durch den Kopenhagener Yasna Nu. 5 (K5) und durch das Ms., welches, ursprünglich im Besitz des Dastur Dr. Jamaspji Minocheherji Jamasp Asana in Bombay, von diesem jetzt nach Oxford gestiftet worden ist[2]. Beide fast vollständig erhaltenen Mss. stammen von dem gleichen Copisten, nämlich dem Herbad Mitrō-āpān ī Kaī-Khūsrōvō ī Mitrō-āpān ī Spend-dād ī Mitrō-āpān ī Marzapān ī Bāhrām. K5 wurde am 17. November 1323 A. D. in Cambay beendet und ist nach der Unterschrift copirt von dem Ms. des Rustam ī Mitrō-āpān[3], des Urgrossonkels des Mitrō-āpān. J2 ist am 26. Januar 1323 A. D. beendet. Ueber seine Vorlage schweigt hier der Copist. Aus der Übereinstimmung in vielen charakteristischen Fehlern, Auslassungen u. s. w. geht aber hervor, dass auch J2 von dem Ms. des Rustam oder von dessen Vorlage copirt sein muss. Eine Vergleichung von K5 und J2 sowie von K1 und L4 (s. u.) lehrt aber, dass Mitrō-āpān im Einzelnen auf die getreue Wiedergabe seines Originals nicht die wünschenswerte Sorgfalt verwandte.

An Correctheit steht in vielen Fällen die zweite Handschriftenfamilie über der ersten, obwohl ihre vorhandenen Glieder einer weit jüngeren Zeit angehören. Sie ist vertreten in erster Linie durch Pt4 und Mf4, beide ohne Datum. Pt4, das noch correctere und wohl etwas ältere Ms. unter beiden, ist nach den Familientraditionen des früheren Besitzers, des Dastur Dr. Peshotanji Behramji Sanjana in Bombay, ca. 1780 A. D. copirt worden und zwar von einem alten iranischen Yasna des Hōshāng, Sohn des Sīyāvakhsh. In der Einleitung reproducirt Pt4 die Einleitung seines Originals, durch welche wir die Ascendenz des Ms. mehrere Glieder rückwärts verfolgen können. Der Stammbaum ist folgender:

---

[1] Cf. ANQUETIL I, 1 CCCXXVI. — [2] Die photographische Vervielfältigung dieses Ms. ist mir nicht zugänglich. — [3] Dieser copirte im Jahre 1269 den Ardā Vīrāf in Iran, cf. WEST, Essays S. 94 n.

Ms. des Farnbag ī Srōsh-aīyyār (ca. 1110?)
|
» » Māh-panāh ī Azād-mard
|
» » Mitrō-āpān ī Spend-dād (ca. 1280)
|
» » Hōshāng ī Sīyāvakhsh (ca. 1478)
|
Pt4

Die Einleitung berichtet ferner, dass Farnbag sein Exemplar aus zwei verschiedenen Vorlagen zusammenschrieb und zwar den Awestatext aus dem Ms. des Māh-aīyyār und den Pahlavitext aus dem Ms. des Māh-vindād, Sohn des Naremāhān. Letzterer hat A. D. 1020 den Dinkard copirt[1].

Eine zweite unabhängige Copie von dem alten Yasna des Hōshāng ist Mf4 und endlich Mf1, ein iranisches Ms. des Rustam Gūshtāsp Ardashīr A. D. 1741. Dieses letzte giebt aber nur den Awestatext. Pt4 — Mf4 — Mf1 repräsentiren trotz ihrer Jugend die beste Yasnaüberlieferung. In welchem Glied rückwärts beide Familien zusammentreffen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen[2].

Eine Unterart dieser Handschriftenklasse sind die Mss. mit der Sanskritübersetzung des Neriosangh (s. unten § 48), vertreten durch die beiden alten Mss. S1 und J3. Unter diesen ist nur S1 ein getreuer Repräsentant des Neriosangh-Textes, J3 aber eine spätere Revision desselben und minderwertig. J3 ist öfters abgeschrieben worden. Der Pariser und der Kopenhagener Sanskrit-Yasna sind Copien davon.

Von dem Pahlavi-Vendidad hat sich nur eine Handschriftenfamilie erhalten, vertreten durch den Londoner und Kopenhagener Vendidad, L4 und K1, welche in einem ganz ähnlichen Verhältnis zu einander stehen, wie K5 zu J2. Leider sind beide nicht mehr vollständig erhalten. Von L4 fehlt der Anfang bis in den Beginn des neunten Fargard. Nur einige Blätter, welche von Vd. 3, 14 bis 4, 29 reichen, sind noch vorhanden; der erhaltene Teil aber ist stellenweise sehr zerstört. Von K1 ist der Anfang bis in den fünften Fargard verloren, und die mittlere Partie vom 9. bis 18. Fargard völlig zerstört.

Dagegen hat das Kopenhagener Ms. eine zahlreiche Descendenz aus der Zeit, als es noch vollständig erhalten war. Die älteste direkt von K1 genommene Copie war früher im Besitz eines Teheraner Parsen Namens Manekji Limji Hataria (Ml3). Sie ist A. D. 1594 in Broach geschrieben und ein sehr sorgfältiges Ms. Von Ml3 stammen der Bombayer, Pariser, Münchner und die jüngern Kopenhagener Pahlavi-Vendidad's direkt oder indirekt ab. L4 hat nur eine geringe Nachkommenschaft. Das wichtigste darunter ist das A. D. 1787 geschriebene Ms. Pt2. Es scheint aber nicht direkt von L4 abgenommen zu sein. K1 und L4 rühren von demselben Mitrō-āpān ī Kaī-Khūsrōvō her, welcher zweimal den Pahlavi-Yasna abgeschrieben hat. In K1 fügt er seiner eigenen Unterschrift die beiden Kolophone seiner Vorgänger hinzu, so dass sich auch diese Familie ziemlich weit rückwärts verfolgen lässt. Das Stammmanuscript ist das des Hōmāst in Seistan, welches Aērdashīr ī Vohūman A. D. 1205 copirte. Das Ms. des Aērdashīr brachte Māhyār nach Indien. Dort wurde es von dem bekannten Rustam ī Mitrō-āpān ī Marzapān copirt. Eine Copie von dem Ms. des Rustam ist K1, beendigt in Cambay 17. Mai 1324. L4 hat das letzte Blatt mit der Unterschrift verloren. Aber in Pt2 ist die Unterschrift des Copisten von L4,

[1] West, SBE. XXXVII, Introd. p. 34. — [2] S. jetzt darüber die Prolegomena, welche bei Ausarbeitung dieses Artikels noch nicht abgeschlossen waren.

des Mitrō-āpān, nebst denen seiner beiden Vorgänger recopirt. Diese letzteren stimmen genau mit denen in K1 überein. Auch L4 muss demnach von dem Ms. des Rustam abgeschrieben sein, und zwar einige Monate vor K1. Beendigt wurde es nach dem Kolophon in Pt2 am 28. August 1323 in Nosari. Der Stammbaum dieser ganzen Familie ist also folgender:

```
              Ms. des Hōmāst
                     |
              »  »  Aērdashīr (1205)
                     |
              »  »  Rustam
                    /    \
         K1 (1324)        L4 (1323)
            |                |
           Ml3              Pt2.
            |
jüngere Phlv.-Vendidads.
```

Die vorhandenen Vispereds mit Pahlaviübersetzung gehen sämtlich auf einen alten Kopenhagener Codex (K 7) zurück. Dieses Ms. enthält im ersten Teil den ältesten und besten Vispered sāde (mit Nīrang) mit einer Unterschrift des Copisten Rustam ī Mitrō-āpān ī Marzapān[1] und als Datum A. D. 1278. Daran schliesst sich, offenbar von dem gleichen Schreiber, der Pahlavi-Vispered an. Dies ist somit überhaupt das älteste Awestamanuscript, das bisher bekannt geworden ist. Der Vīshtāsp sāde ist namentlich vertreten durch den ausgezeichneten iranischen Codex K4, geschrieben in Kirmān von Vēh-mard, Sohn des Frēdūn, von einem Ms. des Vāhrōm, Sohnes des Marzapān, der seinerseits das Ms. des Khūsrō-malkā, Sohnes des Anōshagrūbāno (ca. 1585) abgeschrieben hatte. Datirt ist K4 vom 26. Juli 1723.

Die Vendidad sādes sind in Indien sehr verbreitet; sie gehen in letzter Linie alle auf einen Archetypus zurück. Nur wenige sind älter als das vorige Jahrhundert. Sie repräsentiren den Vulgatatext der drei Bücher, der durch vieles Abschreiben degenerirt ist und zudem durch die ungenaue mündliche Überlieferung stark beeinflusst wurde. Innerhalb der indischen Vendidad sādes lassen sich wieder zwei Gruppen scheiden, eine bessere, repräsentirt durch den Kopenhagener und einen Londoner Vendidad sāde, K10 und L2, und eine geringere, zu welcher das Gros der Mss. zählt. Der Archetypus der Vendidad sādes, wie auch der Yasna und Vispered sādes, ist wahrscheinlich erst aus dem Pahlavi-Awesta für die liturgische Praxis zusammengestellt worden. So erklärt es sich, weshalb zahlreiche Awestacitate des Pahlavicommentars in den Text der Vend. sādes eingedrungen sind. Dieser vorauszusetzende Archetypus muss aber nach Allem älter sein als die uns bekannten ältesten Pahlavi-Awesta-Mss. Die Vend. sādes haben nicht selten die bessere Lesart im Gegensatz zu den Pahlavi-Awesta-Mss. bewahrt.

Von den indischen Vendidad sādes unterscheiden sich sehr zu ihren Gunsten die persischen, repräsentirt durch Mf2 und Jp1. Jp1 ist A. D. 1638 von Frēdūn Marzapān copirt und zwar von einem Ms. des Marzapān, welcher seinerseits eine Copie des Shatrō-ēyār Erdashīr (um 1516) zur Vorlage hatte. Mf2 ist A. D. 1618 von Khūsrōb Anōshirvān Rustam geschrieben. Der Copist nennt aber seine Quelle nicht. Bei der engen Verwandtschaft beider Codices kann aber nicht zweifelhaft sein, dass auch Mf2 von dem Ms. des

[1] Also des Schreibers der Vorlage von K 1 u. s. w. Vielleicht aber ist das Ms. eine alte Copie des Rustam-Ms., s. Prolegomena XXXIX.

Marzapān oder des Shatrō-ēyār copirt wurde. Der Vendidad-sāde-Typus ist in beiden unverkennbar; ihre Textanordnung ist fast unverändert die der indischen Vendidad-sādes. Aber in den einzelnen Lesarten weichen sie fast in jeder Zeile von diesen ab, indem sie bald mit der anderen Handschriftenklasse übereinstimmen, bald ganz originelle, nicht selten durch die Pahlavi-Übersetzung als echt bezeugte Lesarten bieten. Sie mögen einerseits dem Archetypus der ganzen Klasse noch bedeutend näher stehen, andrerseits scheint im 16. Jahrhundert oder früher in Persien eine Revision des Vendidad sāde stattgefunden zu haben und zwar unter Benutzung anderer seitdem verschollener Pahlavi-Awesta-Mss., an welchen Persien reicher als Indien gewesen ist.[1] Der Text, welchen die persischen Vendidad sādes bieten, ist rein von den vielen störenden Glossen, mit welchen der Text der indischen Mss. durchsetzt ist.

Auch die Mss. des Yasna sāde setzen einen Archetypus voraus, welcher dem des Vend. sāde nahe stand. Das beste Ms. dieser Gruppe ist das des Dastur HOSHANGJI JAMASPJI in Poona (H1).[2]

§ 14. Für die Manuscripte der Yashts und des Khorda Awesta bestand seit Alters kein so festes Schema, wie für die soeben beschriebenen (vgl. oben § 8). Ihrem Inhalt nach können wir die Mss. in drei Gruppen teilen. a) reine Yashtcodices. Der älteste und wichtigste Repräsentant ist F1 vom Jahre 1591. Das Ms. beginnt ganz in der üblichen Weise des Khorda Awesta mit einem Alphabet, einigen Gebetsformeln (Nīrangs und Bādsh's) und den fünf Nyāishs. Letztere sind in den Mss. von den Yashts unzertrennlich. Sodann folgen nur noch die 22 Yashts in der üblichen Reihenfolge. Dieser Codex hat den meisten jüngeren Yashtcodices wenigstens teilweise als Quelle gedient. b) die Khorda-Awesta-Codices. Als Muster mag der Oxforder Codex (O3) angeführt werden, dessen Inhalt als Durchschnittsinhalt dieser Mss. gelten darf. Er enthält der Reihe nach: das Awesta-Alphabet, die 5 Nyāishs, die 3 Āfrīngāns, die 5 Gāhs, die Yashts 1. 2. 3. 4. 9. 11. 12. 14. 16. 18. 20. 21, zahlreiche Nīrangs. c) die combinirten Codices, Khorda-Awesta-Texte einschliesslich aller Yashts. Der Hauptvertreter ist Pt1, datirt A. D. 1625. Dieser Codex zeigt deutlich, dass der Schreiber eklektisch verfuhr. Er legte seinem Ms. ein oder mehrere Khorda Awestas zu Grunde und ergänzte die fehlenden Yashts aus F1. So kommt es, dass z. B. in Yasht 19 Pt1 sich eng an F1 anschliesst, in Yasht 16 aber eine andere weit schlechtere Recension als F1 vertritt.

Persische Mss. mit allen Yashts haben sich nicht gefunden. Dagegen nehmen die persischen Khorda Awestas gleichfalls eine Sonderstellung ein. Der Lieblingsyasht dieser Mss. ist der Yasht 13, der Farvardīnyasht, welcher umgekehrt den indischen Khorda Awestas fehlt.[3] Das correcteste und feinste persische Khorda Awesta ist F2 von A. D. 1726.

Der Text, welchen die Awesta-Handschriften bieten, ist überall der gleiche, variantenlose, was die Folge der Worte, Sätze und Kapitel betrifft — von kleinen Schreiberversehen, wie Auslassungen, Wiederholungen natürlich abge-

[1] WESTERGAARD konnte aus dieser Klasse vollständig nur eine jüngere Copie von Mf2, nämlich K 9, benutzen. — [2] Vgl. die Einleitungen zu SPIEGEL's, WESTERGAARD's und GELDNER's Ausgaben. — [3] Daran knüpft sich eine bekannte Geschichte, welche die Unterschrift von K13 (iranischem Codex mit dem Farvardīn Yasht) erzählt. Tausend Jahre nach ihrer Auswanderung nach Indien seien die Parsen Indiens nicht mehr im Besitz der ächten Haomapflanze noch des Farvardīn Yasht gewesen (sollte heissen: in den Khorda Awestas war derselbe verschwunden). Dastur Jāmāsp Hakīm in Persien copirte deshalb ein Exemplar des genannten Yasht (K 13) und brachte es 1722 persönlich nach Surat als Geschenk für die dortigen Parsenpriester (cf. auch Prolegomena VII).

sehen. Nur ganz wenige Stücke zeigen Spuren einer doppelten Recension. Dagegen ist die Überlieferung und Schreibung der einzelnen Worte oft sehr unsicher und schwankend und legt der Herstellung eines korrekten Textes grosse Schwierigkeiten in den Weg.

DAS JETZIGE AWESTA UND DAS AWESTA UNTER DEN SASANIDEN.

§ 15. Die Nasks. Es ist eine allbekannte Parsentradition, dass das Awesta einstmals aus 21 Nasks (Nosk) bestand.[1] Schon ANQUETIL berichtet auf Grund dieser Tradition, dass die vorhandenen »Zendbücher« nur ein Bruchteil jenes grossen Awesta seien. Er weiss, dass nur ein Nask noch vollständig erhalten ist, der Vendidad. Ferner spricht er die Vermutung aus, dass der Yasna einen Teil des ersten oder zweiten Nask (Sétoudiescht oder Sétoudguer) gebildet habe, dass der Vispered aus dem fünfzehnten Nask (Baghantāst), der Afrīngān Gahanbār aber aus dem Hadokht Nask geschöpft seien.[2] Die Parsentradition von den 21 Nask, welche sich vornehmlich auf die persischen Rivayets (Sammlungen von Lehren alter Dasturs über Religion) stützt, hat neuerdings durch WEST's umfassende Bearbeitung der litterarischen Abschnitte des Dīnkard eine wissenschaftliche Grundlage bekommen.[3]

Der Dīnkard, das umfangreichste und gelehrteste Werk der Pahlavilitteratur, aus dem 9. Jahrhundert stammend,[4] beschäftigt sich im 8. und 9. Buch eingehend mit den Nasks. Zu dieser Zeit muss fast der ganze Bestand des Sasanidenawesta noch vorhanden gewesen sein. Das 8. Buch des Dīnkard giebt eine gedrängte Übersicht der sämtlichen Nasks und eine, allerdings stellenweise in allgemeinen Phrasen gehaltene Analyse derselben. Diese letztere ist für die Nask 1—14 und 19—21 ganz summarisch und oft nichtssagend, dagegen für 15—18 sehr detailliert. Im 9. Buch kommt der Verfasser nochmals auf die drei ersten Nasks zu sprechen und bringt eine ganz ausführliche Inhaltsangabe derselben. Vom 5. Nask war nach seiner Angabe nur noch der Awestatext vorhanden, vom 11. Nask dagegen waren weder der Awestatext noch die Pahlavierklärung (Zand) erhalten. Bei beiden Nasks enthält er sich jeder Bemerkung über den Inhalt. Daraus folgt, dass er alle übrigen aus Autopsie kannte, und dass sein Bericht lediglich auf dem Pahlavicommentar fusst. Zu seiner Zeit waren also noch 20 Nasks und zu 19 derselben der Commentar vorhanden. Vergleicht man seine Analyse des Vendidad (D. 8, 44), so zeigt sich, dass er durch das Mittel der Pahlavibearbeitung doch im Stand war, uns ein richtiges Bild des Awestainhalts zu geben. Letzteres gilt allerdings nicht in gleichem Masse für alle Nasks.

§ 16. Übersicht der Nasks. Es bestand also der gesamte unter den Sasaniden neuredigierte Awestakanon (s. § 32), das grosse Awesta mit der Pahlavibearbeitung, aus 21 Büchern, welche mit den 21 Worten des

---

[1] Der Ausdruck findet sich schon im Awesta als *naskō* Yas. 9, 22. Versuchte Ableitung bei WEST, Essays 125 n; DARMESTETER III, XCIX n. — [2] ANQUETIL I, 1, p. 479; I, 2, p. 74, 75; II, 56. Über den Inhalt der Nasks berichtet ANQUETIL ausführlich im Journal des Sçavans, Juin 1769, pag. 361 (in dem Aufsatz: Mémoire dans lequel on établit que les livres Zends . . . sont les propres ouvrages de Zoroastre, a. a. O. 336—372). Mit Recht bezweifelt er (ib. p. 369) die Glaubwürdigkeit der von HYDE aufgestellten Naskliste; vgl. HYDE, Historia religionis veterum Persarum, Oxford 1700, p. 339. Nach ANQUETIL I, 1, p. 479 n. teilt schon Henri LORD (Hist. de la Relig. des Perses, p. 176) das Zendawesta in 3 Hauptstücke zu 7 Kapitel — [3] SBE vol. XXXVII. Einzelheiten daraus schon bei HAUG in: An old Pahlavi-Pazand Glossary by HOSHANGJI and HAUG, Bombay 1870, p. 165; WEST, Essays p. 126. — [4] WEST, introd. zu Dīnk. p. 33.

heiligsten Gebets, des Ahunō vairyō, in Parallele gesetzt werden. Folgende sind die Namen (nach West's Lesung) in der Anordnung des Dīnkard (der Inhalt ist, wo derselbe mit wenigen Worten sich kennzeichnen lässt, in Klammern angegeben):

1. *Sūṯkar.*
2. *Varštmānsar.*
3. *Bako.*
4. *Dāmdāṯ* (Schöpfungsgeschichte).
5. *Nāṯar.*
6. *Pājag* (Ceremoniell).
7. *Raṯo-dāṯ-aītag* (besonders über das Priesteramt).
8. *Bariš.*
9. *Kaškīsrōbo.*
10. *Vištāsp-sāsto* (Bekehrung und Unterweisung des Königs Vīshtāspa).
11. *Vaštag*, verloren.
12. *Čitradāṯ* (Geschichte der menschlichen Geschlechter, in specie der iranischen Königsgeschlechter).
13. *Spend* (Geschichte des Zarathushtra).
14. *Baṯān-Yašt.*
15. *Nīkāṯūm.*
16. *Ganabā-sar-nijaṯ* (Criminalrecht, Civil- und Kriegsgesetz).
17. *Hūspāram* (Priesterlehre).
18. *Sakāṯūm* (Eigentums- und Familiengesetz).
19. *Vendīdāṯ.*
20. *Hāṯōxt.*
21. *Stōṯ-Yašt.*

Ergänzt wird der Bericht des Dīnkard durch die allerdings weniger zuverlässigen Nachrichten der verschiedenen Rivayets. Sie geben nicht nur bei allen Nasks die Kapitelanzahl genau an, sondern bei einigen auch den vor- und nachalexandrinischen Umfang. So sollen von den Nasks 7, 8, 9, 10 und 11, welche vor dem Einfall Alexanders 50, 60, 60, 60 und 22 Kapitel zählten, sich bei der nachmaligen Sammlung deren nur noch 13, 12, 15, 10 und 6 zusammengefunden haben.[1]

§ 17. Die übrigen Bücher ausser dem Vendidad.

Auf den ersten Blick fällt auf, dass unter den Titeln der Nasks die übrigen Bücher unseres Awesta wie Yasna nichts entsprechendes haben. Was Anquetil[2] vermutete, das hat die neuere Forschung West's und Darmesteter's[3] bestätigt oder richtig gestellt. Die übrigen Texte waren in ihren Elementen in den Nasks vorhanden, z. T. unter etwas anderen Namen oder in verschiedenen Nasks verstreut. Die Bücher des Awesta umschliessen diejenigen Texte aus den Nasks und in derjenigen Zusammenstellung, welche die Liturgie vorschrieb.[4]

[1] West giebt in SBE XXXVII, p. 418—438 Auszüge aus 4 Rivayets. Die obigen Angaben sind dem Rivayet des Kāmah Bahrah entnommen. — [2] »L'Izeschné n'est pas un Nosk, mais une portion de Nosk«, Anquetil in Journal des Sçavans, Juin 1769, p. 369. »Je ne crains donc pas de dire que, selon tous les Parses de Perse et de l'Inde, Zoroastre avoit composé 21 Traités, dont il n'est resté d'entier que le Vendidad; et que les autres morceaux Zends, indiqués à la fin de la liste du Ravaët du Destour Barzou, ne sont que des portions de quelques-uns de ces Traités«, ib. p. 370. Über diese Liste des Rivayet siehe SBE XXXVII, p. 437. — [3] Darmesteter III, X ff. — [4] Die Yasna- und Vispered-liturgie in der Form, wie sie später üblich ist, wird bezeugt durch den Varshtmānsar Nask selbst nach der Analyse des Dīnk. 9, 43, 7 (cf. West, z. d. St.), ferner durch Shāyast lā Shāyast (aus dem 7. Jahrhundert, West SBE. V, pref. 65) 13, 5, wo Vispered 13 zwischen Yasna 30 und 31, an derselben Stelle, an der es im Vendidad sade zu stehen kommt,

Am Yasna participiren mehrere Nasks. Die bis jetzt mit ziemlicher Sicherheit identificirten Bestandteile verteilen sich auf folgende Nasks: a) *Stōṭ-yašt*, b) *Bako*, c) *Hāṭōxt*, d) der *Bak̄ān Yašt*. Der *Stōṭ-Yašt* ist vollständig im Yasna aufgegangen und bildet den eigentlichen Kern desselben. Der *Stōṭ-Yašt* war die Sammlung der sog. *Staota yesnya* (s. unten § 23), welche, allerdings mit Unterbrechung, von Yasna 14—58 sich erstreckten. Der *Bako Nask* ist vertreten durch Yasna 19—21, drei Homilien über die heiligsten Gebete, welche nach der Beschreibung in Dīnkard 9, 47 fg. die drei ersten Fargard dieses Nask bildeten. Noch jetzt werden die 3 Kapp. in den Mss. des Yasna Bak̄ān genannt und heissen im Originaltext *baγa ahunahe vairyehe* (Y. 19, 21), *baγa ašahe vahištahe* (20, 5), *baγa yeŋ́he hātąm* 21, 5. Darnach könnte auch Yasna 55, welches nach der Schlussanrufung den Titel *baγa staotanąm yesnyanąm* »Homilie der St. Y.« trägt, dem Bako angehört haben und den Schluss des 22. Fargard gebildet haben. Die Analyse des Dīnkard (9, 68) enthält allerdings keine Anspielung darauf und von 9, 69 ist unklar, was der Referent im Auge gehabt haben mag. Doch wäre ebenso gut möglich, dass Yas. 55 dem *Stōṭ-Yašt* angehörte und dort eine Art von Kolophon zu den Gathas bildete. Der *Hāṭōkht* Nask ist vertreten durch den *fšūšō mąϑrō haδaoxtō* (so heisst das Kapitel 58 des Yasna, cf. Y. 59, 33, speciell vielleicht nur der Abschnitt 58, 4—7), endlich der *Bak̄ān* Nask durch Yasna 57 (Srōsh Yasht).

Der Dīnkard (8, 15) giebt von dem *Bak̄ān-yašt-Nask* (d. h. dem Nask der Yashts an die *baγa* oder Gottheiten) folgende kurze Beschreibung: »Der Bak̄ān Yasht enthält das Nähere, erstlich über die Verehrung des Ahuramazda, des höchsten unter den Baghas und zweitens über die Verehrung der Engel und anderer unsichtbarer und sichtbarer irdischer Wesen, von welchen auch die Namen der Tage kommen; auch über ihren Ruhm, ihre Macht, Triumph und ihre Wunder. Ausserdem über viele Engel, welche mit Namen[1] bei ihrer Verehrung angerufen werden, und die ihnen schuldige Achtung und Unterwürfigkeit«. Schon West[2] hat daraus den einleuchtenden Schluss gezogen, dass mit dieser Beschreibung die Yashts des Awesta gemeint seien und dass diese einen Teil des Bak̄ān Yasht bildeten, eine Vermutung, welche Darmesteter näher ausgeführt hat[3]. Eine Bestätigung seiner Ansicht fand West in einem persischen Rivayet, wonach den *Bak̄ān Yašt* 16 besonders namhaft gemachte Yashts unserer Sammlung bildeten[4]. Und mit Recht legt Darmesteter grosses Gewicht darauf, dass das älteste Yasht-Ms. F1 noch eine Reminiscenz an die Zugehörigkeit zu diesem Nask bewahrt hat, sofern es nämlich vom 14. Yasht unserer Sammlung (dem Bahirām Yasht) bis zum 19. oder Zamyād Yasht mit jedem Yasht einen neuen Fargard beginnt. Die Zahl der Fargard stimmt aber nicht mit unserer Yashtzählung, sondern differirt stets um 3. In der Aufzählung des Rivayet fehlen von Yasht 1—19 die Yasht 2—4; die Reihenfolge ist dort die gewöhnliche, nur der Khurshēd Yasht steht am Ende. Setzt man denselben an seine richtige Stelle, so ergiebt sich völlige Concordanz zwischen der Fargardzählung in F1 und der Yashtzahl und es lässt sich die Anordnung des alten Bak̄ān Yasht genau reconstruiren (die in F1 fehlende Fargardzählung in Klammern):

besprochen wird; vgl. auch Dāṭistān i Dīnīk 45, 6. Das Yasnaceremoniell (*yazišn*) ist ferner erwähnt Dāṭistān i Dīnīk 22, 1; 28, 1 (*yazišn drōnō*), 4—7. Andere Stellen über Ritual sind Dāṭ. 30, 1; 47, 1; 48, 1; Bundahish 30, 25. 28. Darmesteter teilt I, LXXXVIII; III, XXXII eine Stelle aus Masudi mit, wonach seit Ardeshīr Bābak's Thronbesteigung der Gebrauch aufkam, eines der Kapitel des Awesta zu recitiren, welches sie Isnād (Yasna) nennen.

[1] Cf. *aoxtōnāmana yasna* in den Yashts. — [2] SBE XXXVII, p. 35 n., 470 n. — [3] Darmesteter II, XXVII. — [4] West, a. a. O. pref. XLV, n.

Jetzige Ordnung:	1	5	6	7	8	9	10	11[1]	12	13	14	15	16	17	18	19
Ordnung im Bakān Yasht:	(1	2	3	4	5	6	7	8	9	10)	11	12	13	14	15	16

Die im Bakān-Yasht fehlenden Yasht 2—4 sind stellenweise in stark degenerirter Sprache verfasst, nicht minder aber auch der vorhandene erste Yasht. Der Hōm-Yasht (ausführlich in Yasna 9—11, ein Extract daraus in Yasht 20) würde darnach im Bakān-Yasht keine Stelle gehabt haben. Zu bemerken ist allerdings, dass die Angaben über die Fargardzahl desselben schwanken. Die Rivayets des Kāmah Bahrah, des Narēmān Hōshang und des Barzū Qiyāmu-d-dīn geben dieselbe auf 17 an[2], ebenso der Pahlavi-Rivayet Dīn-Vidshirgard[3].

Aus dem *Hātōkht* Nask sind ferner entnommen der kleine Srōsh Yasht (Nr. 11), die angeblichen Yashts 21 und 22 bei Westergaard und der Āfrīngān Gahanbār (cf. § 9), aus dem Vīshtāsp-sāsto der Vīshtāsp Yasht und der Āfrīn Paighambar Zartusht (Yt. 23 bei Westergaard). Das Ritualwerk Nīrangistān hatte seinen Platz im Hūspāram Nask und zwar entspricht es den beiden ersten Abschnitten dieses Nask, dem Aērpatistān und dem Nīrangistān im engeren Sinn[4]. Ausserdem hat DARMESTETER eine Reihe von Awestafragmenten mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit diesem oder jenem Nask zugewiesen[5]. Wenn gleichwohl ein nicht unbeträchtlicher Rest unseres Awesta übrig bleibt, welcher in der Analyse des Dīnkard nicht wiederzuerkennen ist, so liegt das an der vagen und allzukurzen Beschreibung, die stellenweise dem Dīnkard eigen ist. Mittelbar ist Vieles aus den Nasks in die jüngere Parsenlitteratur übergegangen[6].

WEST taxirt den Umfang sämtlicher 21 Nask des grossen Awesta auf ca. 345,700 Worte[7]. Erhalten sind uns davon ca. 83,000 Worte, also etwa ein Viertel. Viele Anzeichen sprechen aber dafür, dass gerade die ältesten Bestandteile des Sasanidenawesta verhältnismässig am wenigsten in Verlust geraten sind. Insbesondere von den eigentlichen Gathas scheint das grosse Awesta keine Zeile mehr besessen zu haben, als das heutige[8].

ELEMENTE UND CHARAKTER DES AWESTA.

§ 18. Die drei Klassen der Nasks. Der Dīnkard (VIII, 1, 9—12) teilt ihrem Charakter nach die Nasks in drei Klassen zu je sieben. Die erste Klasse heisst *gāsānīk*, auf die *gāsān* Gathas bezüglich, die zweite *dātīk*, das Gesetz *dāt* behandelnd und die dritte *hātak-mānsarīk*, auf den *Haδamąϑra* bezüglich. Die beiden ersten Klassen heissen auch schlechtweg *gāsān* oder *dāt* (Dīnk. VIII, 1, 5). Diese Klassen verteilen sich auf die 21 Nasks in folgender Weise:

gāsānīk:	*hātak-mānsarīk:*	*dātīk:*
1. *Stōt-yašt*	1. *Dāmdāt*	1. *Nīkātūm*
2. *Sūtkar*	2. *Nātar*	2. *Ganabā-sar-nijat*
3. *Varštmānsar*	3. *Pājag*	3. *Hūspāram*
4. *Bako*	4. *Rato-dāt-aītag*	4. *Sakātūm*
5. *Vaštag*	5. *Bariš*	5. *Vendīdāt*
6. *Hātōxt*	6. *Kaškīsrōbo*	6. *Čitradāt*
7. *Spend*	7. *Vištāsp-sāsto*	7. *Bakān-yašt.*

[1] Dies ist der zweite Srōsh Yasht, welcher mit dem in Yasna 57 identisch ist. — [2] WEST a. a. o. p. 426, 431, 436. — [3] ib. p. 444. — [4] WEST ib. 92. — [5] DARMESTETER III, XVI, XVII vgl. auch S. 9n 8. — [6] Als besonders wertvoll ist noch hervorzuheben die Zusammenstellung „extant fragments“ bei WEST SBE. XXXVII, 451—488. — [7] WEST, SBE. XXXVII, introd. S. 45. — [8] WEST, a. a. o. p. 42.

Die Gathalitteratur, die *gāsān*, soll die höhere geistliche Erkenntnis und Moral enthalten, das *dāṯ* aber die Gesetzeslitteratur, die niedere weltliche Kenntnis uud Pflicht, *Hāṯak-mānsarīk* aber solche Lehren, welche in der Mitte zwischen den beiden ersten Klassen liegen (Dīnk. 8, 1, 5). Doch giebt der Dīnkard selbst zu, dass diese Scheidung nicht streng durchgeführt sei, sofern eine jede der drei Klassen auch Elemente der beiden andern enthalte (8, 1, 13). Die Scheidung nach diesem Gesichtspunkt ist z. T. künstlich und beruht auf dem Bestreben, eine stricte Analogie, zwischen dem ganzen Awesta und der als Quintessenz und Urgrund der ganzen Awestaoffenbarung betrachteten Ahuna-vairya-strophe herzustellen[1]. Jede der 3 Verszeilen dieser soll einem Litteraturzweig entsprechen, die erste der Gathalitteratur, die zweite der Zwischenlitteratur und die dritte dem Gesetz[2] (Dīnk. 8, 1, 7).

Schon dem Awesta sind diese 3 Litteraturelemente wohlbekannt. Dem *gāsānīk* entspricht dort der Ausdruck *gāϑwya* (Yasna 65, 14; 10, 19), an letzterer Stelle auf ein Citat, das nur z. T. unsern bekannten Gathas entlehnt ist, angewandt. *hāṯak-mānsarīk* heisst dort *hadha-mąϑra* und *dāṯ* ist das bekannte *dātəm*. Im Vendidad-Ritual wird an Stelle von Yasna 1, 20 etc. »das Gesetz«, zu welchem der Vendidad Nask gerechnet wird, angerufen mit den Worten: *dāta haδa-dāta vīdaēva zaraϑuštri*. Das Vīshtāsp-Ritual[3] substituirt, wie oben gezeigt ist, an Stelle des Vendidad den Vīshtāsp Yasht, welcher dem Nask Vīshtāsp-sāsto d. h. einem Nask der Hāṯak-mānsarīk-Klasse entlehnt ist, und darum zu der Mittellitteratur zu zählen ist. Hier wird an derselben Stelle (Y. 1, 20) der nachfolgende Vīshtāsp Yasht durch folgende Einschiebung angekündigt: *haδa-mąϑra zaini-paršta*. Wenn nun DARMESTETER (I, 9), *dātəm haδa-dātəm* richtig als »das Gesetz und sein Anhang« deutet, so muss *haδa-mąϑra* als ein Anhängsel zum eigentlichen *mąϑra* dem heiligen Wort, dem eigentlichen Kern der Offenbarung, gefasst werden.

Der Zāṯ-sparam[4] teilt ferner die Gesetzeslitteratur in 2 Unterabteilungen, in das Gesetz wider die Dämonen, vertreten durch den Vendidad, und das Gesetz des Zartūsht, vertreten durch die übrigen Nasks. Desgleichen den Hadhamanthra in zwei, in den Manthra des Ordners — vertreten durch die Nasks *Pāčīno* und *Rāṯo-dāṯo-āito* und in den Manthra der guten Zeichen, vertreten durch den Rest. Im Übrigen erfahren wir weder aus dem Zāṯ-sparam noch aus den gerade hier überaus dürftigen Angaben des Dīnkard etwas greifbares über den eigentlichen Charakter und Inhalt der Mittellitteratur. Überhaupt ist diese ganze Gattung am stärksten in Verfall geraten. Unser jetziges Awesta scheint nur noch sehr wenig Hadha-manthra-Litteratur bewahrt zu haben. Diejenigen Nasks, welche ausser dem Stōṯ-yasht an den vorhandenen Awestatexten den meisten Anteil haben, nämlich Hāṯōkht, Baḵān und Hūspāram, werden der erstere zu den Gāsānīk Nasks, die beiden letzteren zu den Dāṯīk's gezählt. Unsere Yashts gehören darnach zur Gesetzes- oder weltlichen Litteratur. Sehr ansprechend vermutet WEST[5], dass die Hadhamanthra-Litteratur die halbreligiöse war und sich mit Philosophie und Wissenschaften beschäftigte. Ihr Verlust ist darum doppelt bedauerlich, aber auch sehr erklärlich. Die Gathalitteratur war die eigentliche theologische Litteratur[6]. Sie heisst keineswegs so, weil sie ausschliesslich Gathatexte enthielt, sondern weil die Gathatexte in dem Stōṯ-yasht an der Spitze standen und zugleich

[1] Diese Formel steht Yasna 27, 13. Sie ist heute noch ebenso dunkel wie vor Jahren. Die Pahlaviauslegung übersetzt WEST in SBE. XXXVII p. 6 n. Sie spielt bei den Parsen eine ähnliche Rolle wie die Gāyatrī bei den Hindus. — [2] Im Awesta selbst werden die 3 Zeilen (*afsman*) mit den 3 Grundbegriffen der zoroastrischen Ethik *humata hūxta hvarǝ̄ta* gleichgesetzt; Yasna 19, 16. — [3] cf. oben § 12. — [4] WEST a. a. o. p. 402. — [5] a. a. o. p. 4. — [6] s. DARMSTETER III, X.

weil sich die ganze Litteratur wesentlich auf diesen ältesten Stücken aufbaute. Die Dāṯiklitteratur war die weltliche, deren Kenntnis auch für die Laien bestimmt war; sie hiess so, weil das Gesetz einen wichtigen Teil derselben bildete. Die Hadha-manthra-Litteratur war die wissenschaftliche, welche sich an die Theologie anlehnte und sie ergänzte. Mutatis mutandis mag die Dreiteilung der indischen Classification in Veda, Vedānga und Smṛti analog gewesen sein. Eine andere Stelle vergleicht die drei Klassen der Litteratur mit den drei Klassen der Menschen, wahrscheinlich den Priestern, Philosophen und Laien[1].

§ 19. Vendidad. Auf unser Awesta ist nach dem Gesagten diese Dreiteilung nicht mehr anwendbar. Alles, was nach Abzug der Gathas im eigentlichen Sinn und des Gesetzbuches Vendidad übrig bleibt, lässt sich in zwei Kategorien bringen: die Gebetsformel oder Litanei und die Yashts oder religiösen Dichtungen Irans. Von einem gewissen Formalismus und Schematismus ist freilich das ganze Awesta mit alleiniger Ausnahme etwa der Gathas angekränkelt, die Yashts so gut wie der Vendidad. Er liegt im Charakter der zoroastrischen Religion. Die Neigung gewisse Begriffe, wo sie auch vorkommen, durch die ganze Scala ihrer Synonymik oder der Rangordnung zu verfolgen, besteht überall. Die Erwähnung des Hauses (*nmāna*) zieht die des Clans (*vīs*, im System aus 15 Ehepaaren bestehend), des Gaues (*zantu*) und Landes (*daińhu*) nach sich[2]. Die Theorie und Praxis der Reinigungslehre des Vendidad ist oft nur schablonenhafte Casuistik, mechanisch nach Zahlen, Massen und Stoffen classificirend. »Wo ist es dieser Erde erstens am angenehmsten, wo zweitens, drittens, viertens; wo ist es dieser Erde erstens am unangenehmsten, wo zweitens etc.« (Vend. 3)? »Wer auf die Erde einen Aasknochen wirft, so gross wie das vordere Glied des kleinen Fingers, — so gross wie das vordere Glied des Mittelfingers, — so gross wie das vordere Glied des grössten Fingers, — so lang wie ein Finger oder eine Rippe, — so lang wie zwei Finger oder zwei Rippen, so lang wie ein Arm oder Schenkel etc., der bekommt der Reihe nach 30, 50, 70, 90, 200, 400 Geisselhiebe zudictirt (Vend. 6, 10—21). In vielen Fällen hat allerdings die detaillirte Classification einen tiefern Sinn, wenn z. B. bei Reinigungsvorschriften gewissenhaft unterschieden wird, ob das Holz hart oder weich, der Erdboden fest oder locker, die Geschirre von Gold, Silber, Eisen, Kupfer oder Stein sind, ob das Wasser stehend, ob Cisternen- oder Quell- oder Schnee- oder Flusswasser ist. Wenn aber Vend. 15, 23 der Schöpfer um detaillirte Auskunft gebeten wird, was mit einer Hündin geschehen soll, die in einem Kamelstall oder Pferdestall oder Kuhstall oder Schafstall oder auf einer Mauer, in einem Keller, auf einer Wiese Junge wirft und der Gesetzgeber jedesmal die gleiche Antwort giebt[3], so ist das ein drastisches Beispiel für die Manie, den gleichen Gedanken in endloser Variirung weiterzuspinnen. Auch die äussere Einkleidung der Gesetzeslehren ist stereotyp: »Es fragte Zarathushtra den Ahura Mazda: Ahura Mazda, heiligster Geist, Schöpfer der irdischen Wesen, heiliger! Wann springt das Leichengespenst auf die gestorbenen Menschen[4]? Darauf sprach Ahura Mazda« etc. Der technische Ausdruck für diese lehrreichen Interviews zwischen Ormuzd und Zoroaster ist *āhūiriš frašnō* und *āhūiriš ṯkaēšō* »die ahurische Befragung und die ahurische Belehrung« (Yasna 71, 12; 57, 24). Dieselbe Form der Einkleidung ist auch in anderen Büchern üblich z. B. in

[1] West a. a. o. p. 5 n.; vgl. auch die Definition, welche Anquetil von den drei Nask-Klassen nach Information von Parsengelehrten giebt: 1. »du premier Principe, de l'origine des êtres, de l'Histoire du Genre humain« etc. 2. »sur la Morale, et les Devoirs Civils et de Religion« 3. »la Médecine et l'Astronomie«. Anq. I, 1, p. 479. — [2] z. B. Yasna 9, 28; 57, 14. — [3] Vendidad 15, 23—42. — [4] Vend. 7, 1.

Yasht 1, 1; 14, 1. Schon die Gathas sind stellenweise als Gespräche zwischen beiden gedacht z. B. 50, 2. Oft wird Ormuzd ohne vorangehende Interpellation als redend eingeführt[1], wie in Vend. 1, 1; Yasht 8, 1; 10, 1; 13, 1 u. ö. In Yasna 71, 1 wird nicht Zoroaster sondern Frashaoshtra als Fragesteller eingeführt und jener ist selbst der Lehrer.

§ 20. Die Gebetsformeln des Awesta sind langatmige Lobeserhebungen ohne Schwung und Inhalt, bald nur Nomenklatur und Tabellen der Götter, Genien und heiligen Dinge, bald mit den üblichen Beiwörtern aufgeputzt. Ihre ganze Kunst und Wirksamkeit besteht in umständlicher erschöpfender Aufzählung der Namen und Eigenschaften der göttlichen Wesen, ihrer Begleiter und Helfer und der ihnen verwandten Begriffe nach der durch Rang, Zeit, Ritual und das ganze kosmologische System des Zoroastrismus gebotenen Reihenfolge. Die sich ewig wiederholende Formel ist *yazamaide* »wir verehren den —« oder eine ähnliche. »Die Seelen der Verstorbenen verehren wir hier, nämlich die Fravashis der Frommen. Aller in diesem Hause verstorbenen Ahnen, Lehrer und Schüler, frommer Männer und frommer Frauen Fravashis verehren wir hier. Aller frommen Lehrer Fravashis verehren wir, aller frommen Schüler Fravashis verehren wir. Aller frommen Männer Fravashis verehren wir; aller frommen Frauen Fravashis verehren wir«[2]. — »Den heiligen Sraosha verehren wir, den hohen Herrn verehren wir, nämlich den Ahura Mazda, der der höchste (Herr) des Asha ist, der der hilfreichste (Herr) des Asha ist. Alle zoroastrischen Worte verehren wir, und alle guten Werke verehren wir, sowohl die gethanen als die künftigen«[3] — »den Ahura Mazda verehren wir den herrlichen berühmten; die Amesha Spenta verehren wir, deren Reich gut ist, die Wohlthäter. Das Vohu manō, den Amesha Spenta, verehren wir; den Frieden und Sieg verehren wir, der den anderen Geschöpfen überlegen ist. Die angeborene Mazdageschaffene Weisheit verehren wir, die mit Ohren gehörte Weisheit die Mazdageschaffene verehren wir«[4]. Diese Gebetsformeln füllen einen beträchtlichen Teil des ganzen Awesta aus und haben dasselbe nicht mit Unrecht in den Verruf eines ledernen insipiden Buches gebracht[5].

§ 21. Auch die Yashts sind vielfach mit diesen Formeln durchsetzt. Die kleineren Yashts bestehen sogar überwiegend aus solchen. Die grösseren dagegen, welche allein wirklichen Anspruch auf diesen Namen haben, tragen ein etwas höheres Gepräge. Sie sind kunstvoll angelegt und in ihrem Kern wirkliche Poesie. Das äussere Merkmal eines richtigen Yasht ist die Fargardeinteilung mit stehender Einleitung und Refrain. Diese ist auf folgende Yashts beschränkt geblieben: 5, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 19 und den grossen Srōsh Yasht (Yasna 57)[6]. Das zweite Kriterium ist das Vorwiegen des Metrums. Sie sind zum grösseren Teil in gebundener Rede abgefasst, nicht bloss in einer rhythmischen Prosa[7], sondern in wirklichem Metrum, in dem geläufigen achtsilbigen Versmass mit eingestreuten zwölfsilbigen Verszeilen. Das einzige metrische Princip scheint dabei die Einhaltung der bestimmten Silbenzahl zu sein. Wenn das Metrum nicht immer ganz correct zu Tage tritt, so liegt das z. T. an den etwas jüngeren Sprachformen der geschriebenen Texte, z. T. auch in der mangelnden Formstrenge der Dichter, noch mehr aber darin, dass sie in neuredigirter überarbeiteter Gestalt auf uns gekommen sind[8]. Auch die religiöse Poesie der Iranier ist vorwiegend nüchtern und

[1] Nur die solenne Anrede an Mazda fehlt: Vd. 5, 1; 6, 1; 8, 1; 13, 1; 15, 1. — [2] Yasna 26, 7—8. — [3] Yas. 70, 7. — [4] Siroze 2, 1—2. — [5] Zur Charakteristik des Buches vgl. auch DUNCKER S. 74. ED. MEYER S. 507. — [6] Der Rashn Yasht (12) wird erst von jüngeren Mss. in Fargards eingeteilt. F1 kennt diese Einteilung noch nicht. — [7] DARMESTETER I p. 79 n und XCIX n. — [8] Über die Metrik vgl. WESTPHAL, zur ver-

eintönig, nur bisweilen geht ein höherer Schwung, der warme Hauch natürlicher Lebendigkeit durch ihre Dichtung.

Anquetil definirt die Yashts als »Lobreden, welche die hauptsächlichen Eigenschaften dieser Genien darlegen, ihr Verhältnis zu Ormuzd und dessen Schöpfung, ihre Eigenschaften als Verteiler der Güter, welche Ormuzd über die Natur verbreitet, und als der erklärten Feinde des Ahriman und seiner Diener«[1]. Diese Definition giebt nur eine Seite der Yashts wieder. Die Yashts setzen sich zusammen aus Schilderung und Erzählung; erstere ist meist wortreich und breit, letztere kurz, sprunghaft und andeutungsweise wie die Geschichte vom arischen Pfeilschützen Erekhsha[2] in Yasht 8, 6 oder der Einbruch des Ahriman in die reine Schöpfung Yasht 13, 77—78, nur selten ausführlich wie die mit einem gewissen Humor gewürzte Erzählung von dem Wettkampf zwischen Azhi Dahāka und dem Feuer um das *x̌arənō*, den iranischen Königsglanz und der vergeblichen Jagd des Frangrasyan nach demselben (Yasht 19, 46—64). Diese eingestreuten sagenhaften Episoden und Züge sind die kostbarsten Perlen in den Yashts. Sie sind dem Heldenepos der alten Iranier entnommen und können uns, da sie ziemlich reichhaltig sind, als leidlicher Ersatz dieses verlorenen Epos gelten. Die ganze iranische Heroensage, welche Firdusi ausführlich besingt, ist in nuce bereits in den Yashts enthalten, von Haoshyangha-Hōshang abwärts bis zu Vīshtāspa-Gushtāsp, nicht selten sogar reicher ausgestaltet als im Shāhnāme. Andrerseits werden manche dunklen Anspielungen des Awesta auf die alte Sage erst durch Firdusi ins richtige Licht gesetzt[3].

Die Chronologie der Heroensage, die Succession in den beiden sagenhaften Königsgeschlechtern, den Paradhāta's oder Pēshdād's und den Kavi's oder Kayaniern mit den verschiedenen Interregnen, wie sie den epischen Partien des Awesta zu Grunde liegt, stimmt in allen wesentlichen Punkten mit dem Shāhnāme überein[4]. In den Yashts 5, 9, 15, 17 dienen die alten Heroen und Könige des Epos nur als Folie. Es wird erzählt wie diese die betreffende Gottheit verehrten und sich für bestimmte Zwecke ihres Beistands versicherten. Sie werden in der traditionellen Aufeinanderfolge aufgeführt und zahlreiche Sagenzüge dabei eingeflochten. Dagegen enthält der alleroriginellste Yasht 19 die Geschichte des *x̌arənō*, wir würden sagen der iranischen Königskrone, und entwirft in grossen Zügen die Gesamtgeschichte der alten iranischen Dynastien, ihrer Kämpfe und wechselreichen Geschicke. Dies ist ein wirkliches Stück Epos. Die Königsliste ist hier am vollständigsten. Mit weit grösserem Recht führt der Yasht, wenigstens von Par. 9, wo auch die Fargardeinteilung einsetzt, bis zum Schluss den in der ältesten Handschrift bezeugten Titel Kayān Yasht statt des üblichen Zamyād Yasht (vgl. § 8). Der Schluss von 89—96 ist eine Apokalypse, den Übergang der iranischen Königskrone auf den Sōshyōs, den künftigen Heiland, und die

---

gleichenden Metrik der indogermanischen Völker, KZ. 9, 437, bes. 444 fg. Roth in ZDMG. 25, 215. Toerpel, de metricis partibus Zendavestae. Halle 1874. Geldner, Ueber die Metrik des jüngeren Avesta. Tübingen 1877. F. Allen, über den Ursprung des homerischen Versmasses, KZ. 24, 556, bes. S. 559 fg. — Die Redaction des Awesta hat von dem Metrum des jüngern Awesta keine Ahnung mehr gehabt. Dasselbe drängt sich aber ungesucht dem Leser auf.

[1] Anquetil II, 143. Eine andere Definition, welche der Dīnkard enthält, wurde oben § 17 mitgeteilt. — [2] Dem Arish der späteren persischen Sage, vgl. darüber Nöldeke in ZDMG. 35, 445. Darmesteter, Ét. Ir. II, 220. — [3] bes. erfolgreich hat in dieser Richtung Darmesteter gearbeitet, vgl. I, XLVI und seine Übersetzung der Yashts. Zur Übereinstimmung des Awesta und des Shāhnāme bezüglich der iranischen Sagengeschichte vgl. bes. Spiegel: Awesta und Shāhnāme ZDMG. 45, 187. — [4] Nöldeke: Kajānier im Awesta in ZDMG. 32, 570; Verfasser in KZ. 25, 379. Darmesteter II, XXVIII.

Auferstehung, den Triumph des Sōshyōs und die endgiltige Besiegung des Ahriman schildernd. Mit den epischen, schildernden und formelhaften Elementen ist der Inhalt der Yashts keineswegs erschöpft. Dieselben enthalten viele anderweitige Belehrungen, die mit dem betreffenden Yazad in irgend welchem Zusammenhang stehen, über Zauber, Amulette, Orakel, Opfer, Sühne und Ketzerei. Am reichhaltigsten ist in dieser Hinsicht der 14. Yasht.

DIE GATHAS.

§ 22. Schon durch ihre Sprache nimmt innerhalb des Awesta eine kleine Gruppe von Texten eine Sonderstellung ein. Diese sind die sog. Gathas (*gāϑā*). Gatha, Phlv. *gās*, pl. *gāsān*, wird bald in einem weiteren Sinn gebraucht, bes. später und bezeichnet die ganze Gathalitteratur (s. § 18), deren Mittelpunkt die Gathas im engeren und eigentlichen Sinn bildeten. Sodann fasst man unter Gathas alle diejenigen Awestatexte, welche im »Gathadialekt« verfasst sind, zusammen. Im engeren und eigentlichen Sinn beschränkt sich aber der terminus auf die metrischen Partien unter den letzteren, beziehungsweise auf die 5 einzelnen Gruppen derselben (vgl. § 23). In noch engerem Sinn bezeichnet das Phlv. *gās* die einzelne Verszeile einer Gathastrophe, die im Awesta *afsman* heisst[1]. Der Text der Gathas hatte im grossen Sasaniden-Awesta seinen Platz in dem ersten der Gathischen Nask, in dem Stōṯ-Yasht. Die sich daran anschliessenden nächsten 3 Nask waren nach den vorliegenden Proben resp. nach der Inhaltsangabe des Dīnkard zu schliessen, jüngere Elaborate, welche mittelbar oder unmittelbar auf die Gathas Bezug nahmen, Commentare zu denselben, resp. Homilien über dieselben. Sie beleuchteten die Gathas theologisch aus verschiedenen Gesichtswinkeln. Der Sūṯkar hing nur lose mit den Gathas zusammen. Sein Zweck war, nützliche Lehren aus den Gathas zu ziehen und sie durch Legenden zu erläutern und weitere Erörterungen daran zu knüpfen[2] (Dīnkard 9, 2—23). Der Nask Varshtmānsar schickte ein Kapitel über die Geburt und Berufung Zarathushtra's voraus, die folgenden 22 Kapitel enthielten nach der Analyse des Dīnkard eine Inhaltsangabe und Paraphrase der Gathas nebst Betrachtungen darüber und Zusätze dazu. Der Originaltext dieses Nask muss die Quintessenz der älteren einheimischen Auslegung dieser altersgrauen Stücke enthalten haben[3] (Dīnkard 9, 24—46). Der Charakter des dritten Nask, des Bako, wird am klarsten aus den drei Kapiteln Yasna 19—21, durch welche er in unserem Awesta vertreten ist (Dīnk. 9, 47—68). WEST nennt ihn an analytical commentary[4]. Er scheint sich enger an den Wortlaut der Gathas angeschlossen zu haben. In allen drei Commentaren ist je ein Kapitel je einer der 17 metrischen Gathas und dem Airyama ishyō (Y. 54), je eines den 3 heiligen Gebeten, welche den Gathas vorausgestellt wurden, und eines dem Yasna Haptanghāiti gewidmet. Der Sūṯkar und Bako zählten demnach je 22, der Varshtmānsar 23 Fargards.

§ 23. Der Stōṯ-Yasht war die Sammlung der *Stōtān yasnān* genannten Texte, von welchen er seinen Namen erhielt. Im Awesta heissen die Stōtān yasnān: *staota yesnya* und bezeichnen dort eben diese dem Yasna einverleibte Sammlung (vgl. Yasna 54, 2; 55, 3. 6. 7; 58, 8; 71, 7. 18, Vīsp. 1, 3; 3, 7; 12, 3; 23, 1; Yasht 10, 122). Sie heissen »die Gesetze für das erste Leben«

---

[1] WEST, Glossary s. v. *vāchast* p. 249. HAUG in »Die Ahuna-vairya-Formel«, Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Kl. der K. b. Akademie zu München 1872, S. 97. — [2] WEST, SBE. XXXVII, p. 173 n. — [3] Genaueres s. bei DARMESTETER I, CIV. — [4] WEST a. a. o. p. 303 n.

(Anspielung auf Y. 33, 1). Schon in einer Gathastelle (Yasna 30, 1) kommt der Ausdruck im technischen Sinn vor, etwa so wie im Rigveda die *ṛ̊čah*, nicht für eine abgeschlossene Sammlung, sondern als Gattungsbegriff für eine bestimmte Art der Rede. Die Staota yesnya scheinen etwas umfassender zu sein als die eigentlichen Gathas. Andernteils ist nicht Alles, was im Gathadialekt geschrieben ist, mit einbegriffen. Das interessante Kapitel 12 des Yasna z. B. wird nicht zu ihnen gerechnet. Im Shāyast lā Shāyast 13, 1 haben wir das bestimmte Zeugnis, dass die Staota yesnya mit den Worten *vīsāi vō aməšā spəntā*, also mit Yasna 14, 1 anheben. Andererseits werden sie zum letzten Mal in der liturgischen Kapitelunterschrift von 58, 8 genannt. Sie müssen also zwischen 14—58, aber mit Unterbrechung fallen. Nach den Rivayets zählte der Stōṯ-yasht 33 Kapitel[1]. Diese Zahl lässt sich aber nicht mehr mit Sicherheit herausrechnen. Nach meiner Ansicht ist der Gathadialekt ein notwendiges Erfordernis für die St. y. Damit kämen die Kapitel 16—17, 19—26, 52, 55 und 57 in Wegfall. 18 ist nur eine liturgische Repetition von 51, 7 und 47. Nehmen wir nun an, dass die 3 heiligsten Gebete, welchen die 3 Nask-Commentare je einen besonderen Fargard widmeten, auch im Originalnask 3 besondere Stücke bildeten, und dass ferner der Yasna Haptanghāiti, obwohl er in den Commentaren zu einer Einheit zusammengefasst wird (Dīnk. 9, 12, 35, 57) im Stōṯ-yasht seine originale Kapiteleinteilung beibehalten hatte, von welcher er den Namen erhielt, so würde die Zahl 33 in folgender Weise herauskommen:

Y. 14	Y. 34	Y. 45
15[2]	35	46
Yathā ahū vairyō	36	47
ašəm vohū	37	48
yeŋ́hē hātąm	38	49
Y. 28	39	50
29	40	51
30	41	53
31	42	54
32	43	56
33	44	58, 1—3[3]
11	11	11 = 33.

Innerhalb dieser Staota yesnya nehmen die Gathas den breitesten Raum ein. Dieselben sind in 5 verschiedene Gruppen geteilt nach Massgabe der 5 verschiedenen Metren oder Strophen. Die einzelnen Gruppen sind nach der Länge in absteigender Folge geordnet. Benannt sind sie nach den Anfangsworten; ebenso sind die einzelnen Kapitel oder Hāitis einer Gruppe nach dem ersten, vereinzelt auch nach dem zweiten (Y. 32) Wort betitelt.

Die erste Gruppe heisst die Ahunavaiti Gatha (34, 16), benannt nach dem zweiten Wort der an ihre Spitze gestellten Einzelstrophe *yaϑā ahū vairyō* (dem Ahuna Vairya, Honover bei Anquetil).

Sie besteht aus folgenden 7 Kapiteln[4]:

1. *Ahyāsa* Hāiti	11 Strophen	Y. 28
2. *Xšmāvya-gəuš-urva* H.	11 „	Y. 29
3. *Aṯ-tāvaxšya* H.	11 „	Y. 30
4. *Tā-vō-urvāta* H.	22 „	Y. 31

[1] West, SBE. XXXVII p. 169 n. — [2] nicht ganz identisch mit Y. 51, 22. — [3] Der Schluss gehört einem andern Nask an. — [4] Die Namen sind z. T. jungawestisch umgemodelt.

5. *Xᵛaētumaiϑya* Hāiti 16 Strophen Y. 32
6. *Yaϑāišiϑa* H. 14 „ Y. 33
7. *Yā-šyaoϑana* H. 15 „ Y. 34.

Die Strophe (*vēčast*) der Ahunavaiti G. incl. des Ahuna vairya besteht aus 3 Verszeilen (*gās*) zu 7+9 resp. 7+8 Silben. Nach der 7. Silbe ist ein fester Einschnitt[1].

Die zweite Gruppe ist die *Uštavaiti* Gatha (Y. 46, 20). Sie besteht aus 4 Kapiteln:

1. *Uštavaiti* Hāiti 16 Strophen Y. 43
2. *Taṯ-ϑwā-pərəsa* H. 20 „ Y. 44
3. *Aṯ-fravaxšya* H. 11 „ Y. 45
4. *Kamnamaēza* H. 19 „ Y. 46.

Die Strophe der Ushtavaiti G. besteht aus 5 Verszeilen[2] zu 4+7 Silben. Nach der 4. Silbe ist die Cäsur.

Die dritte Gruppe heisst die *Spəntā-mainyu* Gatha (Y. 50, 12). Zu ihr gehören folgende 4 Kapitel:

1. *Spəntā-mainyu* Hāiti 6 Strophen Y. 47
2. *Yeziϑa* H. 12 „ Y. 48
3. *Aṯ-māyava* H. 12 „ Y. 49
4. *Kaṯ-mōi-urva* H. 11 „ Y. 50.

Die Spenta-mainyu-Strophe besteht aus 4 Zeilen zu 4+7 Silben, entspricht also der indischen Triṣṭubh. Vereinzelt tritt dafür Jagatīzählung, 5+7 Silben ein, besonders in Y. 48, 5 und 6.

Die beiden letzten Gruppen zählen je ein Kapitel; es sind die *Vohuxšaϑra* Gatha mit der *Vohuxšaϑra* Hāiti — 22 Strophen — Y. 51 und die *Vahištōišti* Gatha mit der *Vahištōišti* Hāiti — 9 Strophen — Y. 53. Die Strophe der ersteren besteht aus 3 Verszeilen zu 7+7 Silben. Die Vahishtōishti-Strophe ist aus 2 kürzeren und 2 längeren Verszeilen zusammengesetzt. Die ersteren zählen 7+5 Silben mit einer Cäsur, die letzteren 7+7+5 Silben mit doppeltem Einschnitt. An die letzte Gatha schliesst sich, ohne zu den eigentlichen Gathas gerechnet zu werden, eine einzelne Strophe, der Airyama ishyō an. Das Metrum derselben ist das der Vahishtōishti Gatha, obwohl die traditionelle Zerlegung nicht ganz damit vereinbar ist. Von den den eigentlichen Gathas vorausgestellten drei heiligsten Gebeten ist der Honover schon besprochen. Das *yeŋhē hātąm* (vollständig Y. 27, 15) besteht aus drei elfsilbigen Zeilen. Es ist eine Nachbildung der ächten Gathastrophe 51, 22. Das unzählige Male mit den Anfangsworten citirte, vollständig in Y. 27, 14 stehende *Ašəm-vohū*-Gebet dagegen ist Prosa. Eine genaue Zählung sämmtlicher Strophen, Verszeilen, Worte und Silben der Gathas giebt der Shāyast lā Shāyast 13, 50[2]; die Symbolik dieser Zahlen Zāṯ-sparam[3]. Jedes Gathakapitel ist mit einer besonderen Unterschrift im üblichen Stil der liturgischen Formeln versehen.

§ 24. Die Gathas sind in einer altertümlichen, in Form und Wortschatz von dem gewöhnlichen Awesta vielfach abweichenden reich entwickelten Sprache gedichtet. Die sprachlichen Unterschiede des »Gathadialekts« und des »jüngeren Awesta« gehören in die Grammatik. Das äussere Kennzeichen des Gathadialekts ist die konsequente Längung des auslautenden

[1] Über die Metrik der Gathas vgl. AUREL MAYR, Resultate der Silbenzählung aus den vier ersten Gathas. Wien 1871 (aus dem Juliheft der Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. der K. Akademie d. W. zu Wien 1871) — CH. BARTHOLOMAE, Arische Forschungen. Zweites Heft. Halle 1886, S. 1—32. — [2] mit Ausnahme von 46, 15, wo nur 4 Verszeilen, vgl. darüber Shāyast lā Shāyast 13, 51. — [3] SBE. XXXVII p. 403 fg.

Vocals. In dieser Hinsicht hat er viele Berührungspunkte mit dem Altpersischen der Inschriften. Zu scheiden ist übrigens zwischen ächtem antiken Gathadialekt und imitirtem oder gemischtem. Letzterer findet sich z. B. in Y. 56 und vielfach in den Glaubensbekenntnissen, auch in dem *yeṅ̇hē-hātąm*-Gebet.

Was die Sprache dieser Texte vermuten lässt, das bestätigt das übrige Awesta, dass sie nämlich die ältesten Partien des gesamten Buches sind. Sie sind eine Quelle und ein Urtext für das jüngere Awesta, die heiligen Worte par exc. Nach Shāy. lā Shāy. 13, 3 sind sie aus dem Leib des heiligen Mannes gebildet. Sie werden oft als Heilige angerufen[1], unzählige Male citirt als wunderkräftige Sprüche (z. B. Vd. 8, 20; Farg. 10 und 11). In mannigfachen Nachahmungen und einzelnen Redewendungen wird auf sie angespielt. Diese Gathaimitationen sind oft nichts anderes als Übertragung der antiken Sprache in die geläufige jüngere Awestasprache. So wird die Zeile *taṯ ϑwā pərəsā ərəš mōi vaocā ahurā* 44, 1 in Vd. 19, 10 modernisirt zu: *taṯ ϑwā pərəsā arš mē vaoca ahura;* und 49, 7 *yə vərəzənāi vaṇhīm dāṯ frasastīm* variirt zu *yā mē varəzānāi vaṇhīm dāṯ frasastīm* Yasht 9, 26. Ähnlich in 71, 13 verglichen mit 46, 6 u. ä.

Nur die Gathas gelten im Awesta als die unmittelbaren Äusserungen des Zarathushtra, während die übrigen Bücher seine Worte mehr referierend überliefern. Sie heissen die Gathas des heiligen Zarathushtra (Y. 57, 8). Die Legende denkt sich bei feierlichen Gelegenheiten den Z. in Gathas redend (Y. 9, 1). Alle Moralgesetze, welche aus dem gesamten Inhalt des Awesta offenbar werden, hat Zarathushtra in den Gathas mitgeteilt und ihnen Autorität verliehen (Neriosangh vor Yasna 28).

Jedes Gathakapitel (Hāiti) bildet ein geschlossenes Ganze für sich, dessen einzelne Strophen, wenn auch oft nur lose, zusammenhängen. Yasna 44 wird jede Strophe mit Ausnahme der letzten durch die gleiche Frage eingeleitet. Ähnlich hängen in Y. 43 Strophe 5—6; 7—8; 9—10; 11—12; 13—14; 15—16 zusammen; ebenso 45, 1—6. Exordium und Conclusio heben sich meist deutlich ab. Die erste Strophe giebt bisweilen das Thema an, z. B. in 30, 1. Die Schlussstrophe ist öfters eine oratio pro domo des als Redner gedachten Propheten, z. B. 33, 14; 43, 16; 45, 11; 49, 12; 50, 11. Zarathushtra spricht von sich bald in dritter (28, 6; 33, 14; 43, 16; 46, 13; 49, 12; 51, 12; 53, 1), bald in erster Person (28, 7; 43, 8; 46, 19), bald in beiden zugleich (50, 6; 51, 15), bald apostrophirt er sich selbst (46, 14).

Bei dem unfertigen Stand gerade der Gathaexegese muss jedes Urteil über diese interessanten Texte mit grosser Vorsicht aufgenommen werden.[2] Aus den Gathas spricht ein eigenartiger, tieferer Geist als aus dem übrigen Awesta. Fast jede Strophe enthält einen prägnanten Gedanken. Zwar drängen die Gathas immer wieder zu den bekannten Grundideen der Mazdareligion hin, aber diese Ideen erscheinen stets in neuem, eigenartigem Gewand. Die Ausdrucksweise ist fast frei von der Schablone und Einförmigkeit der meisten übrigen Texte; nichts ist abgegriffen oder trivial, alles gemessen und markig. In ihrem mystischen Halbdunkel und der gedrungenen oft änigmatischen Kürze erinnern sie vielfach an die alten Upanishads. Sie geben weit mehr Grundlehren als Details; vorwiegend aber sind sie eschatologisch. Der Kampf der beiden Geister, welcher diese Welt bedeutet, der schliessliche Ausgang desselben, die ewige und zeitliche Vergeltung aller Werke, künftiges Gericht und Feuerprobe, das zu erwartende Reich des Mazda, das sind die in beständiger Variation wiederkehrenden Leitmotive.

---

[1] Z. B. Vend. 19, 38. — [2] Vgl. auch Darmesteter I, XCVII fg. und Ormazd et Ahriman, Paris 1877, p. 311; de Harlez, Avesta, CLXXXII.

Der wesentliche Unterschied der Gathas von den übrigen Texten liegt einmal in der Persönlichkeit des Zarathushtra. In den Gathas erscheint sie weit weniger legendenhaft, menschlich näher gerückt. Es ist nur von seiner Berufung und Belehrung durch Vohu manō und Ahura Mazda, nicht aber von den leibhaftigen Anfechtungen durch Ahriman die Rede. Das Verhältnis zu seinen Gönnern, besonders zu König Vishtāspa und dessen Räten tritt lebendiger und anschaulicher hervor. Das subjektive und persönliche Moment überwiegt, die Texte sind reich an Anspielungen auf Feinde, auf Erlebnisse und Vorkommnisse, von welchen das ganze übrige Awesta nichts mehr weiss. Zweitens ist die Götterwelt der Gathas überwiegend abstract, womit keineswegs gesagt sein soll, dass auch die Gedanken der Gathas pure Abstraction oder Speculation seien. Der Haoma mit seinem Cult, die Fravashis, Mithra und das ganze concrete und naturalistische Pantheon sind den Gathas fremd; ebenso tritt der ceremonielle äusserliche Opfercultus zurück gegen das spirituelle und moralische Element. Aus diesem Schweigen der Texte darf man freilich nicht den Schluss ziehen, dass die sinnliche Götterwelt und Göttervorstellung aus der älteren Mazdareligion gänzlich verbannt gewesen sei[1], und dass die Gathas die primitive, die spätern Texte die entartete, dem Volksgeist angepasste Mazdareligion repräsentiren[2]. Vielmehr spiegeln die Gathas nur eine Seite derselben Mazdareligion wieder, die esoterische Lehre. Sie sind bestimmt für den engeren Kreis der Vertrauten. Auf den Wissenden und Eingeweihten (*vīduš, vaēdəmnō*) wird der grösste Nachdruck gelegt. Er hat vor der Menge (*pourūš* 47, 6) ein Anrecht auf das Beste aus Mazda's Offenbarung voraus (48, 3). Auf die geheimen und höheren Lehren (46, 3; 48, 3) wird wiederholt angespielt[3].

§ 25. Der Ausdruck Gatha ist wohl nicht einfach etymologisch zu fassen = Gesang, Lied. Es ist zu erinnern, dass in Indien der Ausdruck *gāthā* oft in einem technischen Sinne gebraucht wird. Es bezeichnet bei den Brahmanen wie bei den Buddhisten die in erzählende Prosa eingestreuten Verse, die entweder einen integrirenden Teil der Erzählung bildeten oder der Prosa angehängt sind und in diesem Fall den Inhalt derselben in kurzer leicht zu behaltender Fassung recapitulirten[4]. Sie waren durch ihre Form ganz besonders für die mündliche Überlieferung geeignet und vielleicht von vornherein für diesen Zweck ausersehen. Sie haben sich oft von der begleitenden Prosa losgelöst und sind allein ohne die letztere erhalten geblieben. Dürfen wir ein ähnliches Verhältnis auch für die Gathas des Awesta annehmen, so würden auch diese ein verlorenes Prosasubstrat zur Voraussetzung haben, dessen Einleitung, Resümés und Aperçus die Gathas bildeten. Dafür spricht ihre eigenartige Composition, die meist einheitliche Disposition, der durchgehende Gedankenfaden bei lockerem Zusammenhang der einzelnen Strophen.[5] Viele Strophen weisen durch ein Demonstrativum, welches im vorausgehenden Text selbst keine Erklärung findet, auf einen verlorenen Context hin (z. B. Yas. 30, 3).

Wir dürfen darnach wohl vermuten, dass uns in den Gathas die Quintessenz der Lehrreden oder Predigten erhalten ist, welche die älteste Überlieferung dem Propheten in den Mund legte und im Kreise der Getreuen, der Schule und bevorzugten Anhänger, halten liess. Ob aber diesen *sravāo zaraϑuštri*, den zarathushtrischen Aussprüchen, überhaupt noch eine gewisse Authenticität

[1] Cf. PISCHEL in GGA. 1894, Nr. 6, S. 417. — [2] HÜBSCHMANN, Ein Zoroastrisches Lied. München 1872, p. 2. — [3] Über Geheimlehren und -sprüche, welche in jüngeren Büchern der besonderen Discretion anempfohlen werden, vgl. Yasht 4, 9; 14, 46. — [4] Vgl. ED. MÜLLER, der Dialekt der Gathas des Lalitavistara. Weimar 1874, p. 3. — [5] S. PISCHEL und GELDNER, Vedische Studien, erster Band, Stuttgart 1889, p. 287. —

beigemessen werden darf, darüber lässt sich bei den schwankenden Meinungen über Zoroaster's Zeit und historische Person keine bestimmte Antwort geben.

Ein jedes der Gathakapitel scheint an eine bestimmte Begebenheit der Heiligenlegende anzuknüpfen oder aus einer concreten Situation heraus concipirt zu sein, welche zwar in Anspielungen durchschimmern, im Ganzen aber uns verschleiert bleiben. Fast jedes dieser 17 Kapitel hat einen eignen Charakter, ist gleichsam auf einen andern Grundton gestimmt. Am klarsten ist der Hintergrund in Yasna 53; es ist eine Familienscene, eine Ansprache an seine Verwandten und die ihm verschwägerten Fürsten, vielleicht bei Gelegenheit der Hochzeit seiner Tochter Pourutshista. Y. 47 könnte ihm angesichts des Feuerordals in den Mund gelegt sein, welchem Zoroaster sich nach der spätern Legende unterziehen musste[1]. Einzig in seiner Art ist Y. 29; es sind die Dialogverse in dem bekannten Mythos vom *Gəuš urvan*. Für das dualistische System der Lehre ist Y. 30 besonders lehrreich. Seine Berufung durch Mazda schildert Kap. 43. Persönliche Beziehungen werden besonders in 46 und 51 berührt. Die dunkelste Gatha dürfte Y. 32 sein[2].

§ 26. *Probe einer Gāthāübersetzung.*

Yasna 45, 1—11: 1) Und ich will sprechen, nun lauschet, nun höret, ihr, die ihr aus Nah und Fern Belehrung suchet; nun merkt euch alle ihn, denn er ist offenbar; nicht soll der Irrlehrer zum zweiten Mal die Welt verderben, die satanische Zunge, welche sich zu falschem Glauben bekannte.

2) Und ich will sprechen von den beiden Geistern im Anfang der Welt, von welchen der heilige also sprach zum bösen: »nicht können unsre beiderseitigen Gedanken, noch Lehren, noch Erkenntnisse, noch Bestrebungen, noch Worte, noch Thaten, noch Religionen, noch Seelen harmoniren.«

3) Und ich will sprechen vom ersten (wichtigsten) in diesem Leben, was mir Ahura Mazda der wissende verkündet hat. Diejenigen unter euch, welche es, das Wort, nicht so erfüllen, wie ich es meine und sage, denen wird das Ende der Welt leid werden.

4) Und ich will sprechen über den Besten dieser Welt — von Asha habe ich erfahren, o Mazda, wer sie erschuf — über den Vater des wirksamen Vohu manō. Und seine Tochter ist die Gutes wirkende Armaiti. Nicht ist zu täuschen der allsehende Ahura.

5) Und ich will sprechen von dem, was mir der Heiligste gesagt hat, das Wort, worauf zu hören für die Menschen das beste ist: »welche immer mir diesem[3] Gehorsam leisten werden, die sollen zu Haurvatāt und Ameretatāt gelangen durch das Wirken des Vohu manō«, (so sprach) er der Ahura Mazda.

6) Und ich will sprechen von dem Allergrössten, ihn preisend, o Asha, welcher der Weiseste von Allen ist. Durch seinen heiligen Geist soll es hören Mazda Ahura, in dessen Anbetung ich von Vohu manō unterrichtet wurde. Nach seiner Weisheit soll er mich das Beste lehren.

7) Dessen, des belohnenden, Vorteil sie wünschen sollen, nämlich welche leben und waren und sein werden. In der Unsterblichkeit wird die Seele des Frommen froh, was in Ewigkeit eine Qual für die Satansmenschen ist. Und das schafft Mazda Ahura durch sein Reich.

8) Ihn suche ich her zu uns zu bringen mit bittenden[4] Liedern, denn jetzt möchte ich es vor Augen sehen (das Reich) des guten Denkens, Thuns und Redens, der ich, o Asha, den Mazda Ahura kenne. Und im Paradies wollen wir ihm Huldigungen darbringen!

---

[1] Z. B. im Zartūsht nāme, cf. Anquetil I 2, p. 33. — [2] Herausgegeben sind die Gathas besonders von Ch. Bartholomae, Die Gaϑas. Halle 1879, mit Übersicht über die Metrik und einem Wortindex. — [3] Dem Propheten. — [4] wörtlich: der Bitte.

9) Ihn suche ich uns gnädig zu stimmen, samt dem Vohu manō, der uns nach Gutdünken Behagen und Unbehagen schaffen kann. Mazda möge uns durch sein Reich zur Wirksamkeit, unsere Tiere und Leute zum Gedeihen bringen, in Folge der Weisheit des Vohu manō, o Asha.

10) Ihn will ich verherrlichen mit den Gebeten der Frömmigkeit, welcher in Unwandelbarkeit Mazda Ahura heisst, weil sein Asha und Vohu manō offenbarte, dass in seinem Reich Haurvatāt und Ameretatāt, dass in seinem Hause Kraft und Beständigkeit sein werden.

11) Welcher darum in Zukunft die Devs und die Menschen missachten wird, welche ihn missachten, alle andern ausser dem, der ihm Hochachtung zollt, dem Saoshyant, als dem Meister, dem Herrn wird die heilige Religion Freund, Bruder oder Vater sein, o Mazda Ahura.

50, 4—6. Und ich will euch preisend anbeten, o Mazda Ahura, samt Asha und Vahishtem manō und Khshathra und die erwünschte[1] Offenbarerin[2] der Wohlgesinnten, welche des Gläubigen auf dem Weg zum Paradies harrt.

5) Denn erfüllt sind, o Mazda Ahura, o Asha, sobald ihr eurem Propheten freundlich gesinnt seid mit sichtlicher offenkundiger Hilfe, eure Winke[3], welche uns ins Paradies versetzen.

6) Wenn der Prophet seine Stimme erhebt, o Mazda, als Freund, o Asha, bittend, der Zarathushtra, so möge der Schöpfer der Weisheit durch Vohu manō die Regeln lehren, damit sie ein Richtweg meiner Zunge seien.

§ 27. Yasna Haptanghāiti. Zwischen den eigentlichen Gathas, nach dem allgemeinen Anordnungsprincip hinter der ersten Gruppe, ist ein ganz eigenartiges Textstück eingelegt, der sog. Sieben-Kapitel-Yasna (*Yasnō haptaṇhāitiš*, vgl. die Unterschrift in Y. 41,8). Im *Sūṯkar* wird das Stück schlechtweg der Yasna genannt (Dink. 9, 12, 1) und in einem einzigen Fargard behandelt; ebenso im Varshtmānsar (9, 35) und Bako Nask (9, 57). Der eigentliche Haptanghāiti reicht von *taṯ aṯ* in 35, 3 bis 41, 6. Die Einleitung (35, 1—2) und das schliessende Kapitel (42) tragen jüngeres Gepräge. Im Shāyast lā Shāyast (13, 16) wird auch 35, 2 zu dem Haptanghāiti gerechnet. Der Sieben-Kapitel-Yasna ist mit wenigen Ausnahmen[4] Prosa; gleichwohl hat die Überlieferung analog den eigentlichen Gathas denselben in Strophen (*vēčast*) und Verszeilen (*gās*) eingeteilt[5]. Seine Sprache ist ebenso antik wie die der metrischen Gathas, aber Gedanken und Ausdruck sind einfacher. Z. T. überwiegt die später übliche *yasamaide*-Formel, besonders in Kapp. 37, 38, 39. Jedes Kapitel ist einem besonderen Thema gewidmet, worüber Shāy. lā Shāy. a. a. O. zu vergleichen ist. Kap. 36 soll von den 6 Feuerordalen (*var*) handeln. In der That spricht es von dem Feuer, besonders von dem, welches bei der Feuerprobe im jüngsten Gericht die Hauptrolle spielt. Kap. 37 wird definirt als Danksagung für die guten Schöpfungen des Mazda. Die Definition der übrigen Kapp. ist weniger zutreffend. Kap. 38 handelt von der Erde und ihren Genien, sowie von den Wassern; Kap. 39 von den Tieren, den Seelen der Frommen und den Amesha Spenta's, 40 und 41 von den Belohnungen in dieser und jener Welt. Zwischen den einzelnen Kapp. scheint kein engerer Zusammenhang zu bestehen.

Auffallend ist, dass der Name des Zarathushtra darin nicht vorkommt[6]. Das ist aber nur Zufall, denn eine unverkennbare Anspielung auf ihn enthält

---

[1] Wörtlich: des Wunsches = *iš̄yā* in der deutlichen Parallele 48, 8. — [2] »Die Tshinvatbrücke, welcher der Weg für Jedermann ist« Dink. 9, 20, 3. — [3] Wörtlich: Wunsch mit der Hand. — [4] In Kap. 40 findet sich das geläufige achtsilbige Metrum. — [5] Cf. Shāy. lā Shāy. 13, 16 fg. und die Bemerkungen in GELDNER's Ausgabe zu Kap. 35. — [6] Vgl. die ausführliche Monographie von TH. BAUNACK, die drei wichtigsten Gebete ... und das siebenteilige Gebet, in den Studien von JOH. und TH. BAUNACK. Leipzig 1888, S. 451.

35, 9 und 10. Man könnte versucht sein, in einigen Kapp., besonders dem ersten, Antworten auf Zarathushtra's Predigten aus dem Kreis der engeren Gemeinde zu sehen, so dass sie also gewissermassen das Gegenstück zu den metrischen Gathas bildeten. Sonst lässt sich über ihre eigentliche Bestimmung und litterarische Bedeutung wenig Positives sagen.

§ 28. Übersetzungsprobe aus dem Yasna Haptanghāiti. 35, 3—10. »Und das wollen wir uns erwählen, o Mazda Ahura, o schönes Asha, dass wir sie denken, sprechen und thun, nämlich was die allerbesten Werke für beide Welten sind. 4. Durch die Belohnungen für diese besten Werke wollen wir aneifern, dem Vieh Ruhe und Futter zu geben, die Gelehrten und Ungelehrten, die Herrschenden und Dienenden. 5. Immerdar wollen wir des besten Herrschers Herrschaft, so viel an uns liegt, besitzen und anderen mitteilen und sie vorbereiten, nämlich des Mazda Ahura und des Asha vahishta. 6. Und so wie Jemand — sei es Mann, sei es Frau — es klar weiss, so soll er das, was gut ist, nach bestem Wissen für sich selbst thun und es weiter lehren denen, welche es thun sollen, so wie es sich verhält. 7. Denn des Ahura Mazda Anbetung und Huldigung halten wir für das Beste und die Fütterung des Viehs. Das wollen wir thun und weiter lehren, so weit wir es vermögen. 8. Und in der Herrschaft des Asha und im Volk des Asha gibt es für Jeden das allerbeste Leben als Lohn in beiden Welten. 9. Und diese (deine) Offenbarungen, o Ahura Mazda, wollen wir weiterlehren mit bestem Denken an das Asha und in Dir[1] besitzen wir den besten Empfänger und Lehrer (10) von Seiten des Asha und des Vohu manō und des guten Khshathra und von dir selbst aus, o Ahura, infolge seiner[1] Loblieder über Loblieder, von dir selbst aus, infolge seiner Rede über Reden, von dir selbst aus, infolge seines Opfers über Opfer.«

GESCHICHTE UND URSPRUNG DES AWESTA.

§ 29. Der Bestand einer heiligen Litteratur Irans vor der Sasanidenzeit wird von den Schriftstellern des Abendlandes vielfach bezeugt. Es genügt aus ihren Berichten eine Blumenlese zu geben[2]. Herodot gibt nur die Notiz, dass die Magier zu ihren Opfern die Theogonie sangen[3]. Hermippus von Smyrna (3. Jahrh. a. Ch.) ist der erste, welcher von Schriften des Zoroaster wusste. Hermippus schrieb ein Buch über die Lehren der Magier, welches nach Plinius eine Inhaltsangabe der zwei Millionen Verse, welche Zoroaster verfasst habe, enthielt[4]. Nikolaus von Damaskus[5] und Dio Chrysostomus[6] sprechen von den λόγια des Zoroaster, welche die Perser als heilig verehrten. Der letztere fügt hinzu, dass die Magier dieselben von Zoroaster gelernt hätten. Aus Strabo[7] und Pausanias[8], welche als Augenzeugen berichten, erfahren wir, dass die Magier in ihren Feuertempeln stundenlange Liturgieen verrichteten, und dass sie dieselben aus einem Buch in barbarischer Sprache ablasen. Philo von Byblus (ca. 80—130 n. Ch.) führt eine Stelle aus einer Sammlung der heiligen Schriften der Perser als die eignen Worte Zoroaster's an, eine philosophisch-poetische Beschreibung des höchsten Gottes. Er setzt hinzu, das gleiche sage Ostanes in seinem Oktateuch[9].

---

[1] Gemeint ist der Prophet Zarathushtra. — [2] Vgl. die Sammlungen bei KLEUKER, Anhang II, 1. Teil, S. 5 fg. RAPP, die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen, ZDMG. 19, 1 fg. Cf. bes. S. 35. DUNCKER, Geschichte, S. 40 fg. ED. MEYER, Geschichte, S. 504. — [3] Herodot 1, 132. — [4] Plinius, hist. nat. 30, 2; cf. auch Diog. Laert. de vit. philos. prooem. VI. — [5] KLEUKER, p. 8. — [6] Dio Chrys. ed. Dind. 2, 60. — [7] Strabo XV, 733. — [8] Pausan. 5, 27, 3. — [9] Philonis Bybl. frag. 9 bei Müller III, 573, 9.

Eusebius im ersten Jahrhundert der Sasanidenherrschaft spricht von einer Sammlung heiliger Schriften, worin Zoroaster redend auftritt[1].

Von späteren arabischen Autoren ist namentlich die Notiz bei Tabari interessant, dass Zoroaster's Schriften zwölftausend Kuhhäute bedeckten[2].

§ 30. Wertvoller sind die einheimischen Nachrichten der Pahlavi-Litteratur. Der Dīnkard hat in einem doppelten Bericht die Quintessenz der Parsentradition über die Geschichte des Awesta niedergelegt[3]. Der eine Bericht im letzten Kapitel des dritten Buches[4] besagt, dass das vorliegende Werk gegründet sei auf die heilige Offenbarung, welche Zoroaster seinem ersten Schüler auf dessen Fragen übermittelte. König Vishtāsp habe die Originallehren niederschreiben, die Urschrift in der königlichen Schatzkammer und eine Copie davon im Archiv deponiren und weitere Abschriften in Circulation setzen lassen. Als das grosse Unglück durch den Usurpator Alexander über die Monarchie hereinbrach, sei das eine Exemplar verbrannt, das andere in die Hände der Griechen gefallen und von diesen ins Griechische übersetzt worden. Als König Ardashīr, Sohn des Pāpak, die Monarchie in Iran restaurirte, liess er die zerstreuten Schriften wieder sammeln. Auf seinen Befehl vervollständigte und publicirte (oder erklärte?) sein Oberpriester Tansar diese Sammlung[5] und gab so »ein getreues Ebenbild des Originallichtes«. Auch Ardashīr liess eine Copie im Schatzhaus aufbewahren und andere Copien verteilen.

Noch ausführlicher ist der zweite Bericht im vierten Buch des Dīnkard. König Vishtāsp liess nach dem Feldzug gegen Ardshāsp die Schriften der Mazdayasnareligion sammeln, Dārā, der Sohn des Dārā[6], befahl, das ganze Awesta mit Erklärung in zwei Copieen, die eine in der Schatzkammer, die andere im Archiv aufzubewahren. Valkhash (Vologeses), Sohn des Ashkān, ordnete die sorgfältige Sammlung und urkundliche Aufzeichnung des gesamten Awesta, so weit es noch rein auf die Gegenwart gekommen war, an, alles dessen, was schriftlich oder mündlich überliefert in fragmentarischem Zustand seit dem Einfall Alexanders in Iran sich erhalten hatte. Ardashīr, der Sohn des Pāpak, entbot den Tansar an seinen Hof und liess durch ihn die zerstreuten Religionsurkunden sammeln. Seiner Sammlung verlieh er kanonische Gültigkeit, während er alle Lehren, welche auf diese Weise nicht direkt von Tansar[7] kämen, als religionswidrig in die Acht erklärte. Ardashīr's Sohn Shāhpūhr liess alle nicht religiösen Schriften über Astronomie, Medicin, Mathematik und Philosophie, welche in Indien, Griechenland und anderswo zerstreut

---

[1] Euseb. praep. ev. 1, 10. — [2] HYDE (1700) S. 314, (1760) S. 318. Auch nach Masudi wären es 12,000 Kuhhäute, DUNCKER S. 40. — [3] HAUG, Essay on Pahlavi (in dem Pahlavi-Pazend-Glossary, Bombay 1870), p. 145 fg. HAUG, Zand-Pahlavi-Glossary, Introd. XXXVI. WEST, SBE. XXXVII, pref. XXX und S. 412. DARMESTETER III, XXI und SBE. IV, Introd. XXXII. — [4] Dieser Bericht ist veröffentlicht von HAUG in Zand-Pahlavi-Gl. XXXI, der zweite von HAUG in Essay on Pahlavi S. 149. — [5] Diese wichtige Stelle übersetzt WEST: And that Artakhshatar, king of kings, who was son of Pāpak, came for the restoration of the monarchy of Irān, and the same scripture was brought from a *scattered state to one place*. The righteous Tōsar of the primitive faith, who was the priest of priests, appeared with an *exposition recovered from the Avesta*, and was ordered to *complete the scripture* from that exposition etc. DARMESTETER dagegen paraphrasirt: Quand Artakhshatr, Roi des Rois, fils de Pāpak, vint restaurer l'empire d'Iran, il réunit en un seul lieu toutes les écritures dispersées; et le Herbed des Herbeds, le saint Tansar, le Pōryōtkēsh, vint et incorpora une révélation de l'Avesta; et en donnant cette révélation au complet, il donna une image exacte etc. Es fragt sich eben, was unter Pahlv. *paddākīh*, das HAUG durch publication, WEST durch exposition und DARMESTETER durch révélation übersetzen, verstanden werden soll. — [6] Nach Bundahish 34, 8 ist der letzte Darius gemeint. — [7] WEST las früher Tōsar, DARMESTETER liest Tansar. Über einen interessanten Brief dieses Herbad vgl. DARMESTETER III, XXVII; JRAS. 1894, S. 200. 502.

waren, sammeln, dem Awesta hinzufügen und eine correcte Copie beider Schriftwerke im Schatzhaus deponiren. Unter König Shāhpūhr, dem Sohn des Aūharmazd, wurde ein Tribunal zur Untersuchung der religiösen Streitigkeiten im Land berufen. Vor diesem legte Ādarpād (wahrscheinlich für das von ihm gereinigte Awesta) die Feuerprobe ab. Er stellte die Naskzählung fest und der König erklärte, dass er von jetzt ab, wo die wahre Religion sichtbar vor Augen stehe, keine falsche Religion mehr dulde.

Nach einer andern Stelle des Dīnkard liess König Khosrau Parvīz eine neue Auslegung des Awesta und Zend durch die intelligentesten Priester besorgen[1].

Ein anderes Pahlavibuch, der Ardā-Vīrāf, erzählt im Eingang, dass die Religion, welche Zoroaster gestiftet hatte, 300 Jahre in Reinheit blühte, bis Alexander das ganze Awesta, welches mit goldner Tinte auf Kuhhäuten (Pergament) geschrieben im Archiv zu Persepolis aufbewahrt wurde, verbrannte. Hernach habe weltliche und geistliche Anarchie, Unglaube, Sektirerei und religiöse Unkenntnis im Land geherrscht und verschiedene Gesetzesbücher seien im Umlauf gewesen bis auf die Zeit des heiligen Ādarpād, des Sohnes des Mahraspand, welcher sich dem Feuerordal unterworfen habe[2]. Ferner ergänzt die Einleitung der persischen Übersetzung des Ardā-Vīrāf den Bericht über König Ardashīr dahin, dass Ardashīr alle Dasturs und Mobeds zu sich berufen habe. Es erschienen 40,000. Diese grosse Masse lässt er immer wieder durchsieben, um zu prüfen, wer noch am meisten vom Awesta im Gedächtnis habe. Es blieben zuletzt nur 40 übrig, welche das ganze Awesta samt der Auslegung im Kopf hatten. Unter diesen wählte er die sieben moralischsten aus[3].

§ 31. Lassen wir alle Ausschmückungen dieser Berichte, welche z. T. unhistorisch klingen, bei Seite, so verbleibt als Kern der Tradition: Bestand eines Religionsbuches, einer redigirten Sammlung heiliger Bücher, vor Alexander, Verfall und Zerstreuung derselben nach Alexander, erste Wiedersammlung unter einem Vologeses, Neuredaction des Awesta unter Ardashīr Pāpakān (226—240) durch Tansar, Nachtrag und Nachlese unter Shāpūr I. (240—271), abschliessende Revision durch Ādarpād und Proclamirung des Kanons unter Shāpūr II. (310—379), Neubearbeitung der Pahlavi-Übersetzung unter Khosrau I. (531—579).

Welcher von den fünf Vologeses gemeint sei, ist ganz ungewiss. DARMESTETER vermutet, es sei der berühmteste, Vologeses I., der Zeitgenosse des Nero gewesen, weil abendländische Historiker den ausgesprochenen Zoroastrismus seiner Verwandten bezeugen[4]. Aber vermutlich waren die späteren Vologeses nicht minder gute Zoroastrier. Von der Mitte des ersten Jahrh. n. Ch. ab ist in Parthien der griechische Einfluss im Sinken, der Nationalismus in stetigem Steigen begriffen. Auf den Münzen sind seit Mithradates VI., dem Zeitgenossen Trajan's die Pahlavilegenden überwiegend[5]. Es läge also näher, in dem Valkhash einen der späteren Vologeses zu suchen und die ersten auf Sammlung und Erhaltung der heiligen Schriften zielenden Bestrebungen als Vorläufer der eigentlichen nationalreligiösen Restauration unter Ardashīr auch zeitlich in engerem Connex mit dieser zu bringen. Man könnte an Vologeses III. denken, dessen lange Regierung (148—191) im Innern eine eminent friedliche war.

§ 32. Einzelne Züge der einheimischen Überlieferung mögen, wie gesagt,

1 HAUG, Essay on Pahlavi S. 147. — 2 Ardā-Vīrāf 1, 1—16. — 3 HAUG, Introductory Essay zu A. V. p. XV. — 4 DARMESTETER SBE. IV, p. XXXIV und Le Zend-Avesta, III, XXIII. — 5 GUTSCHMID in Encyclopaedia Britannica XVIII, 601.

unhistorisch sein oder zweifelhaft erscheinen. Der Fanatismus der Geistlichkeit schreibt dem Alexander direkt die Vernichtung der heiligen Schriften zu, während die Vernachlässigung und der teilweise Verlust derselben doch nur eine Folge des mit Alexander beginnenden religiösen und nationalen Niederganges war. Thatsache bleibt allerdings, dass Alexander die Königsburg in Persepolis verbrennen liess (Diodor 17, 72; Curtius 5, 7). Aber der Kern der Parsentradition über die Geschichte des Awesta erscheint durchaus glaubwürdig. Ihre Berichte vertuschen nichts, beschönigen nichts. Sie gestehen unumwunden ein, dass das Sasanidenawesta nicht mehr das alte Buch ist. Eine andere Stelle des Dīnkard sagt, dass alles, was sich von dem Awesta wieder zusammenfand, nicht mehr war, als was ein einziger Priester bequem im Kopf behalten konnte[1]. Und zweitens stimmt der Bericht ausgezeichnet zu der Beschaffenheit unseres Awesta, zu dem ungleichmässigen, ungleichwertigen und stellenweise fragmentarischen[2] Charakter des Buches. Der Sprache nach kann man drei Categorien von Texten unterscheiden. In vielen Stücken wird die Grammatik noch mit grosser Sicherheit und Correctheit gehandhabt[3], in anderen lax und unsicher[4] und wieder andere Stücke sind in Sprache und Grammatik ganz barbarisch[5]. Als Verderbnisse durch schlechte Überlieferung lassen sich solche Barbarismen nicht erklären, weil in dem nämlichen Buche alle drei Categorien vorkommen und die Überlieferung gleichmässig und, wo alte Mss. vorhanden sind, im Ganzen eine sehr getreue ist. In dem Fall, wo es sich um die innere Chronologie von Schriften, die in einer toten Sprache verfasst sind, handelt, ist die Sprache selbst ein nicht ganz zu verwerfendes Kriterium.

Wir können darum nichts besseres thun, als dieser an sich glaubhaften und mit den Thatsachen gut vereinbaren Parsentradition unsere Ansicht über das Awesta möglichst anzuschliessen. Das Awesta mit den 21 Nasks, von welchen wir nur noch einen Bruchteil besitzen, ist ein Werk der Sasanidenzeit, das Resultat der Sammler und Diaskeuasten unter König Ardashir mit Tansar an der Spitze. Vorgearbeitet war durch eine ältere Sammlung von heiligen Texten, welche unter einem Vologeses stattgefunden hatte. Seine endgiltige Gestalt erhielt der Text wahrscheinlich durch die Revision des Ādarpād Mahraspand. Speciell wird diesem Ādarpād die Redaction des Khorda Awesta zugeschrieben.

Dieser sasanidische Ursprung[6] des Awesta ist aber dahin zu verstehen, dass die Diaskeuasten aus vorhandenen Resten und Bruchstücken einen neuen Kanon zusammenstellten. Sie führten mit alten Materialien einen neuen Bau auf. Was sie noch vorgefunden haben, oder was sie selbst neu hinzufügten, wie weit sie wortgetreu reproducirten, oder überarbeiteten, das im Einzelnen wie im Ganzen zu scheiden, ist unmöglich. Dass sie nicht allein die äussere Einrahmung vieler Kapitel und sonstige Bindeglieder und Ergänzungen, welche die Umformung von gesammelten Bruchstücken zu einem Buch notwendig machte, sondern auch die Formeln und schablonenhaften Stücke nach vorhandenen Mustern zur Not selbst fabriciren konnten, das dürfen wir den Diaskeuasten wohl noch zutrauen. Darin bestand die Vervollständigung des Tansar, von welcher der Bericht des Dīnkard spricht. Diese formelhaften Teile gehören sprachlich meist zu der oben charakterisirten zweiten oder dritten Categorie der Texte. Die wirklich gehaltvollen Partieen des

[1] Dīnkard 8, 1, 21. — [2] Es genügt auf Vendidad 4, Anfang und Ende, auf Vend. 22, wo der Schluss ganz deutlich verloren ist, zu verweisen. — [3] z. B. Yasna 9, 1—15. — [4] z. B. Vend. 1. 2, 1—5; Yas. 60, 11. — [5] z. B. Yasht 15, 48. 57; 10, 120; 2, 11; Yas. 23, 3; 68, 14. — [6] Am klarsten hat ED. MEYER Geschichte p. 503 denselben ausgesprochen.

Awesta, besonders die Gathas und der Kern der grossen und mittleren Yashts dürften bereits von den ersten Sammlern in dieser Form vorgefunden worden sein. Ich beurteile das Mass von Gelehrsamkeit seitens des Diaskeuasten und seine Kenntnis der Bibelsprache minder ungünstig als West, mit dem ich in allem wesentlichen übereinstimme, wenn er sich folgendermassen äussert: »Wie weit sie (die Gelehrten der Sasaniden) im Stande waren, einen gewöhnlichen Awestatext zu schreiben, ist ungewiss, aber jede derartige Schriftstellerei war wahrscheinlich beschränkt auf wenige Phrasen, um die Fragmente des alten Awesta, welche sie ans Licht zogen, zu verbinden und um ihre eigenen Ansichten einzuschmuggeln«. — »Dass die Awestatexte selbst nicht in grösserem Umfang in der Sasanidenzeit verfasst wurden, beweist die Ausdehnung des Pahlavicommentars, der nötig war, dieselben den veränderten Zeitverhältnissen anzupassen«[1].

Insbesondere möchte ich die metrischen Partieen im Grossen und Ganzen der eigentlich producirenden älteren nicht der jüngeren nachbildenden und restaurirenden Zeit des Sammlers vindiciren, wobei natürlich spätere Imitationen nicht ausgeschlossen sind. Den Sasanidengelehrten war das Bewusstsein, dass sie es mit Metrum zu thun hatten — abgesehen von den Gathas — bereits ganz geschwunden. Besonders im Vendidad heben sich die kleineren metrischen Stücke merklich von ihrer Umgebung ab und sehen ganz darnach aus, als ob ein späterer Compilator sie als Bruchstücke vorgefunden und in die eigene eintönige Composition und Compilation an passender Stelle eingelegt habe. Ich verweise besonders auf den interessanten Fargard 3 des Vendidad. Der Fargard beginnt in dem trocknen, pedantischen Lehrton, welcher dem Vendidad eigen ist. Von Par. 24 an aber wird dieser unterbrochen durch eine lebendige anmutige Schilderung des Landbaus. Die fruchtbare der Bestellung harrende Erde wird mit einer jungen Ehefrau verglichen und fast das ganze Stück ist metrisch. Oft mögen allerdings schon in alten Contexten Metrum und Prosa gemischt gewesen sein.

Nach dem Gesagten würde sich die Kritik ein unmögliches Ziel stecken, wollte sie aus dem vorhandenen ein sogenanntes Urawesta, ein vorsasanidisches Awesta herausschälen. Altes und Neues sind in dem Buch zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen. Kritische Versuche in dieser Hinsicht sind so unsicher wie auf vedischem Gebiet und führen zum reinsten Subjectivismus[2].

§ 33. Ebenso folgt aus dem Gesagten, dass die Frage nach einem bestimmten A l t e r der Awestatexte von vornherein falsch gestellt ist[3]. Die

---

[1] West SBE. XXXVII pref. XLII. — [2] Wer besondere Neigung zu solcher Textkritik besitzt, wird die Hand des Interpolators noch leicht in vielen Stellen herausfühlen, z. B. wenn es Yas. 57, 14 heisst:

dūrāṯ hača ahmāṯ nmānāṯ
dūrāṯ hača aiꞩhāṯ vīsaṯ
dūrāṯ hača ahmāṯ zantaoṯ
dūrāṯ hača aiꞩhāṯ daiꞩhaoṯ
ayå iꞩyejå vōiynå yeinti
yeꞩhe nmānaya sraošō ašyō vərəϑrajå etc.

Hier könnte man wegen *nmānaya* im Nachsatze vermuten, dass im Vordersatz ursprünglich auch nur von *nmāna* die Rede war und dass ein Späterer nach der bekannten Schablone (*vīs*, *zantu*, *daiꞩhu*) den ersten Vers weiter ausgesponnen habe. Aber der Schein kann auch trügen. Meine eigenen früheren Versuche in dieser Richtung gebe ich gern als verfehlt preis. — [3] Vgl. über die Frage nach dem Alter bes. de Harlez, Introd. 192; das Alter und die Heimat des Avesta in BB. 12, 109; Duncker, über die Zeit der Abfassung des Avesta, in den Monatsberichten der Kgl. Pr. Akademie der Wiss. zu Berlin 1877, p. 517—527 (Duncker setzt das Awesta 800—600 a. Chr.). Spiegel, über das Vaterland und Zeitalter des Awesta ZDMG. 35, 629; 41, 280. Geiger, Vater-

wenigen chronologischen Anhaltspunkte, welche das Awesta selbst bietet, haben nur relative Beweiskraft. So wird *Kərəsāni* in Yas. 9, 24 von der Pahlavi-Übersetzung durch *Kilisyāk* wiedergegeben. DARMESTETER deutet dies auf Alexander[1]. Niemand wird, die Richtigkeit von DARMESTETER's Deutung vorausgesetzt, die Stelle als Beweis für den nachalexandrinischen Ursprung des ganzen Awesta gelten lassen[2]. Sie würde nur beweisen, dass auch nach Alexander noch in Awesta geschrieben und gedichtet wurde, dass Alexander keinen Bruch in der Production, nicht den Anfang eines litteraturlosen Intervalls bedeutet. Das letztere ist überhaupt nach den abendländischen Nachrichten ganz unwahrscheinlich.

Abwärts reicht die Abfassungszeit der Awestatexte bis auf König Shāpūr II., aufwärts wahrscheinlich bis in die frühesten Zeiten der zoroastrischen Kirche zurück. Die ersten Keime dieser ganzen Litteratur sind wohl der Entwickelung der buddhistischen und christlichen Litteratur analog zu denken. Es wurden zunächst Aussprüche und Reden (Predigten), welche die Überlieferung dem grossen Propheten in den Mund legte, fixirt und in den Priesterkreisen fortgepflanzt. Aus dieser ältesten Überlieferung sind nur die Gathas erhalten geblieben. Um eine approximative Zeitgrenze nach oben zu gewinnen, müsste vor Allem über die Zeit des Zoroaster selbst, an dessen historischer Persönlichkeit ich festhalten möchte, Klarheit und Übereinstimmung erzielt werden. Gegenüber der Zahlenflucht, in welche die Griechen verfielen[3], bewegen sich die einheimischen Ansätze in viel mässigeren Grenzen. Mit Recht sucht namentlich FLOIGL auch in diesem Punkt der parsischen Tradition, als der glaubwürdigeren zu ihrem Recht zu verhelfen. Nach dem Ardā Vīrāf (cf. § 30) lehrte Zoroaster rund 300 Jahre vor Alexander, nach dem Bundahish (34, 8) 258 Jahre vor dem Zusammenbruch der Achämenidendynastie. Zoroaster wäre darnach ein Zeitgenosse des Cyrus und der Vīshtāspa des Awesta identisch mit dem historischen Hystaspes[4]. Was das jüngere Awesta von Vīshtāspa erzählt, ist ostiranische Legende, welche aus einer Art von teleologischer Geschichtsauffassung den Vīshtāspa unmittelbar an die Kayanierdynastie anschloss.

Als die äussersten Grenzen des Zeitraums, innerhalb welches die Entwicklungsgeschichte des Awesta fiel, würde sich darnach 560 v. Ch. und 379 n. Ch. ergeben[5]. Achämeniden-, Arsaciden- und Sasanidenzeit haben vermutlich gleiches Anrecht auf das Buch. Aber ein sicheres Kriterium, diese Perioden innerhalb des Awesta zu scheiden, fehlt annoch. In der Arsacidenzeit war bis zu einem Vologeses nach der Tradition die Einheit des Kanons verloren gegangen, was nicht ausschliesst, dass in dieser viele unserer Texte überhaupt erst entstanden sind resp. nach vorhandenen Mustern neu gemodelt wurden, während in derselben Zeit von dem Alten vieles der Vergessenheit anheimfiel[6].

land und Zeitalter des Awesta und seiner Kultur, in den Sitzungsberichten der philos.-philol. Klasse der b. Akademie zu München, 1884, S. 315 fg.

[1] DARMESTETER I, 80; III, XXXVIII. Über diese Stelle vgl. auch A. WEBER in Ind. Str. 2, 429. Eine andere Anspielung auf Alexander sucht WEBER in Yasht 19, 43. vgl. A. WEBER, die Griechen in Indien (Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der Wiss. zu Berlin 1890, S. 7 des Separatabzuges). — [2] Nicht einmal für den nachalexandrinischen Ursprung des ganzen Hōm-Yasht, da dieser keine solche Einheit vorstellt, wie die übrigen Yashts. Cf. WEST, in JRAS. 1893, S. 660. — [3] cf. RAPP in ZDMG. 19, 25. — [4] VICTOR FLOIGL, Cyrus und Herodot, nach den neugefundenen Keilinschriften. Leipzig 1881, S. 18. (Auf dieses Werk machte mich ein Zuhörer von mir, Herr G. HÜSING, aufmerksam.) Vgl. noch E. RÖTH, Geschichte unserer abendländischen Philosophie. I. S. 376. — [5] Im wesentlichen stimmt dieser Ansatz zu DE HARLEZ's Ansicht: On a donc tout lieu de croire que la majeure partie de l'Avesta a été composée pendant les cinq derniers siècles de l'ère ancienne, Intr. CXCIV. — [6] Vgl. auch BRÉAL, sur la composition des livres Zends in dessen Mélanges de Mythologie et de Linguistique. Paris 1877, S. 207—215.

§ 34. Ebensowenig kann von einer bestimmten Heimat des Awesta oder von einem besonderen Awestavolk innerhalb Irans und einer abgegrenzten einheitlichen Kulturepoche, welche durch dasselbe repräsentirt werde, die Rede sein[1]. Die Geographie[2] des Awesta, welche z. T. eine fabelhafte ist, weist ebensowohl nach dem Osten wie nach dem Nordwesten hin, sie gravitirt aber nach dem Osten. Auf den Westen weist der Urumiasee (*Čaēčasta*) und auf den äussersten Nordwesten *Airyanəm Vaējō* (das spätere Arrān zwischen Kur und Aras[3]), auf Nordmedien und Hyrkanien Ragha, der Demavend (*Arəzūra*), der Alborz (*Hara bərəzaiti*). Dagegen ist im Osten zum grossen Teil die iranische Königssage lokalisirt; das Stammland der Kayanier wird nach Seistān verlegt[4]. Die Berge in Seistān (*Ušidarəna*), der Parapanisos (*upāirisaēna*) und Hindukūsh (*Hindava gairi* Yasht 8, 32) sind bekannt. Yasht 19, 66 giebt eine poetische Schilderung von Seistān, eine anschauliche Beschreibung des Hilmendstromes (*Haētumant*) und seiner Zuflüsse[5]. Der in Seistān gelegene *Kąsava*-See spielt in Sage und Legende eine grosse Rolle. In einer ebenfalls metrischen Stelle (Yasht 10, 13) wird das Heimatland der Arier beschrieben und dabei werden fast nur Landschaften des östlichen Irans genannt. In klimatischer Hinsicht ist die reinigende wohlthuende Wirkung des Südwinds hervorzuheben (Vend. 3, 42; Āfrīng.-Rap. 6).

§ 35. Auch die Sprache kann weder zu Gunsten einer engeren Heimat noch einer bestimmten Zeitperiode ins Feld geführt werden, selbst wenn wir über das Ursprungsland dieses iranischen Idioms etwas mehr als blosse Vermutungen besässen[6]. Diejenige Sprache, in welcher die ältesten Religionsurkunden zoroastrischen Glaubens verfasst sind, resp. eine etwas jüngere Entwicklungsform derselben, ist für die ganze Folgezeit typisch geblieben als die heilige Sprache der Priester und ist innerhalb der Landesgrenzen Irans international geworden. In ihr konnte gelehrt, geschrieben und gedichtet werden, wo immer in Iran eine Stätte priesterlicher Gelehrsamkeit bestand und sie wurde einstmals verstanden, soweit der Mazdacultus reichte. Sie war also bis zu einem gewissen Grad über Raum und Zeit erhaben. Als Kirchensprache gelehrt und gelernt, konnte sie ein künstliches Leben führen, noch lange nachdem sie im Volksmund ausgestorben war[7]. Sie ist durchaus den anderen künstlich conservirten »toten« Sprachen, dem Latein des Mittelalters, dem Hebräisch der Rabbinerschulen und dem Sanskrit der Brahmanen-

---

[1] Die aus dem Awesta sich ergebenden Kulturbegriffe und -verhältnisse nebst seiner Geographie sind übersichtlich zusammengestellt von W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen 1882. Englische Bearbeitung von Darab Dastur Peshotan Sanjana, Civilization of the eastern Iranians in ancient times. London 1885. Vgl. auch W. Geiger, Le pays du peuple de l'Avesta dans ses conditions physiques in Le Muséon 1883, S. 54. — Über den Kalender des Awesta vgl. v. Gutschmid, Ber. sächs. Ges. 1862. Bezzenberger, G. N. 1878, S. 251. Roth, ZDMG. 34, 698; Spiegel, ZDMG. 35, 642; 38, 433. De Harlez, Le calendrier avestique et le pays originaire de l'Avesta. Louvain 1882. Darmesteter I, 33 fg. — [2] Die bekannte Ländertafel im ersten Fargard des Vendidad gab zu wiederholten Erörterungen Anlass; s. darüber Lassen, I. A.[2] I, 635 n. Haug in Bunsen: Egyptens Stelle in der Weltgeschichte V, II S. 104. Kiepert: Über die geographische Anordung der Namen arischer Landschaften im ersten Fargard des Vendidad, Monatsber. der K. Pr. Ak. d. W. 1856, S. 621. Spiegel: das erste Kapitel des Vendidad, Münch. G. Anz. 1859, No. 43—46. Bréal, de la Géographie de l'Avesta, in Mélanges de Mythologie etc. p. 187—199. Ed. Meyer, Geschichte S. 527. Vgl. auch Rapp in ZDMG. 19, 3. — [3] s. Spiegel, Commentar zum Avesta I, p. 10; Floigl a. a. o. S. 16; Darmesteter II, 5 n. — [4] Yasht 19, 65 fg. — [5] Cf. A. Stein: Afghānistān in Avestic Geography in Academy, 16 May, 1885. — [6] Gewöhnlich wird ihr Ursprung nach Baktrien verlegt, und sie selbst »baktrisch« oder »altbaktrisch« genannt. Darmesteter hielt sie früher für medisch, Ét. Ir. 1, 10, schwankt aber jetzt zwischen Medien und Arachosien, III, XC. — [7] vgl. die trefflichen Bemerkungen Ed. Meyer's, Geschichte S. 504.

schulen an die Seite zu stellen. Dass auch die Kenntnis dieser Kirchensprache allmählich abnahm, eintrocknete und abstarb, ist natürlich. Nur von diesem letzteren Gesichtspunkt aus glaubten wir oben die Sprache des Awesta als ein Kriterium für die relative Chronologie der verschiedenartigen Texte aufstellen zu dürfen[1].

§ 36. Die Theorie Darmesteter's. Viel radicaler als die in § 33 vorgetragene Ansicht ist Darmesteter's neueste Hypothese[2]. Nach ihm sind die sämtlichen heiligen Schriften, wenn die Achämenidenzeit solche überhaupt besessen hat, nach dem Einfall Alexanders in Persien und unter der griechischen Herrschaft verloren gegangen[3]. Die unter König Vologeses I. (§ 31) beginnende Restauration hat in Wirklichkeit ein ganz neues Buch geschaffen. Stofflich scheidet Darmesteter eine doppelte Schicht, eine alte voralexandrinische und eine moderne nachalexandrinische, aber nicht eine Seite des alten Awesta ist wörtlich in dem neuen reproducirt worden[4]. Typus der zweiten Klasse sind die Gathas, die eigentlichen Gesetzesabschnitte des Vendidad Typus der ersten Klasse[5]. Die Gathas sind in der Mitte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung geschrieben und zwar unter dem Einfluss des Gnosticismus[6]. Die Idee des *Vohu manō*, welches in den Gathas die grösste Rolle spielt, ist wahrscheinlich der Schule des Philo Judaeus entlehnt oder nachgebildet[7].

Es ist hier nicht der Ort, diese revolutionäre Hypothese Darmesteter's einer ausführlichen Kritik zu unterwerfen. Es bedarf weiterer Untersuchungen, ob zwischen Gathas und Gnosticismus auch sonst Berührungspunkte sich finden lassen. Mir erscheinen beide sonst toto coelo verschieden zu sein. Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem *vohu manō* und dem λόγος θεῖος des Philo muss zugegeben werden. Dass das *vohu manō* aber von Philo entlehnt sei, dagegen spricht schon die eine Thatsache, dass Strabo (p. 512) den Cult der persischen Gottheit 'Ωμανοῦ (d. i. Vohumanō[8]) bezeugt und die feierlichen Aufzüge des Bildnisses[9] des Omanos selbst mit angesehen hat (p. 733). Zu Strabo's Zeit war also die ursprüngliche Abstraction des *Vohu manō* schon ganz anthropomorphisirt worden. Strabo bereiste vor 29 a. Ch. Vorderasien, Philo ist aber erst um 20 a. Ch. geboren. Wenn nun Darmesteter (p. LXXXVIII) sagt, dass das *xšaϑrəm vairīm* nur durch die Gathas existirte, so müsste das auch für das mazdayasnische *Vohu manō* gelten, die Gathas müssen also bestimmt vor Strabo entstanden sein. Besteht wirklich eine so schlagende Analogie zwischen dem λόγος θεῖος und dem *Vohu manō*, dass eine Entlehnung wenn auch nur einzelner Züge auf der einen Seite wahrscheinlich ist, so ist Philo der Entlehner gewesen, dessen Lehre ein loses Gewebe voll von Widersprüchen ist[10].

---

1 Dasselbe setzt allerdings grösste Vertrautheit mit den Texten voraus. — 2 Darmesteter III, LII fg., LXXXV fg.; vgl. West in JRAS 1893, S. 654. — 3 Darmesteter III, XCVII. — 4 a. a. o. XCI. — 5 a. a. o. LXXXVI. — 6 a. a. o. LVI. — 7 a. a. o. LVI. LXXXVIII. 8 wie Ahura-mazda = 'Ωρομάζης. Die Identification, bei welcher jeder Zweifel ausgeschlossen ist, haben schon Haug-West, Essays S. 10 und Ed. Meyer S. 532 gemacht. — 9 Auf solches Bildnis des Vohu manō scheint auch Vend. 19, 20—25 anzuspielen. — 10 A. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831, II, p. 1. »Philo hat sein System nicht geschaffen, sondern aus Bausteinen seiner Zeit aufgeführt«, ib. 3. Über den Gnosticismus urteilt Kleuker gelegentlich folgendermassen: »Orientalische Cosmogonie und Geisterlehre war ihre Lieblingssache, und der Grund ihrer ganzen Gnosis« Anhang zum Z. A. II, 1 S. 12. Jedenfalls sieht das geschlossene System der Amesha Spenta mit *Vohu manō* und *Ašəm*, dem alten *ṛtam*, nicht wie ein Fremdling in der Mazdareligion aus. Dass Plutarch in der berühmten Stelle über die Ameshaspands in de Is. et Os. 47 nach seinen eigenen Angaben nicht den Theopomp benutzt hat, darin hat Darmesteter (III, LXV) völlig Recht. Es fragt sich nur, wen Plutarch ausser Theopomp an der Stelle ausgeschrieben hat. — Als Beweis für die arsacidische Entstehung des Awesta führt Darmesteter (III, XL) die bekannte territoriale Einteilung an,

GESCHICHTE DER AWESTAFORSCHUNG.

§ 37. Der Ruhm, in der Awestaforschung allezeit vorangegangen zu sein, gebührt Frankreich. Die drei Namen Anquetil, Burnouf, Darmesteter bezeichnen je eine neue Epoche. Schon lange vor Anquetil haben vereinzelte Reisende und englische Beamte auf die von den Parsen geheimgehaltenen heiligen Bücher ihres Glaubens, das Zendawesta, hingewiesen, so Henry Lord[1], Gabr. de Chinon[2], Chardin[3]. Aber keinem gelang es, die Aufmerksamkeit des gelehrten Europas auf sie zu lenken und ein nachhaltiges Interesse dafür zu erwecken. Der erste, welcher die Lehre der Magier aus den ihm zugänglichen orientalischen d. h. arabischen und neupersischen Quellen zu ergründen suchte, war der berühmte Oxforder Gelehrte Thomas Hyde[4]. Das Awesta selbst, von welchem schon damals einige Mss. in England sich befanden, blieb ihm ein verschlossenes Buch, so sehr er sich auch um seine Entzifferung bemühte.

Unbefriedigt und zugleich mächtig angezogen von Hyde's Forschung fühlte sich der französische Orientalist Anquetil-Duperron. Die wiederholten vergeblichen Bemühungen der Engländer in das Geheimnis dieser Bücher einzudringen, bes. George Bourchier's und Frazer's, welche neue Mss. nach England brachten, reizten den ebenso ehrgeizigen wie wissensdurstigen ritterlichen Franzosen, selbst den Schlüssel dazu zu finden. Ein Zufall reifte in ihm den Entschluss einer Reise nach Indien, um an Ort und Stelle bei den Parsenpriestern die Sprache dieser Bücher zu erlernen. Er hatte im Jahr 1754 in Paris Gelegenheit gehabt, einige Pausen von dem damals noch an Ketten[5] liegenden Oxforder Vendidad sade zu sehen. »Den Augenblick«, so schreibt er, »beschloss ich mein Vaterland mit dieser Seltenheit zu bereichern. Ich wagte eine Übersetzung derselben ins Auge zu fassen und beschloss zu diesem Zweck in Guzarate oder Kirman die alte persische Sprache zu erlernen«[6]. Mittellos wie er war, aber zu ungeduldig, um die in Aussicht gestellte Unterstützung der Akademie abzuwarten, trat er sofort als einfacher Soldat in den Dienst der indischen Compagnie. Den 7. Feb. 1755 schiffte er sich ein, landete am 10. August in Pondichery, und kam 1758 nach vielen Abenteuern in Surat an, wo er bis 1761 verblieb. Das Resultat seines indischen Aufenthalts, welchen er selbst fast wie einen Roman erzählt[7], ist niedergelegt in seinem Hauptwerk: Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre[8].

---

welche bei *nmāna* beginnend mit dem *daiŋ̇hu*, der Provinz oder Landschaft endigt. Es fehle das Reich mit dem Shāhinshāh an der Spitze (III, XI.). Aber Yasht 10, 87; Yasna 62, 5; 68, 5 steht über der *daṅyu* noch die *daiŋ̇husasti*, d. i. eben das Reich, imperium, und so erklärt auch Darmesteter I, 388 n. 20 — Kaum wahrscheinlich dürfte Darmesteters Vermutung sein, dass das chronologische Anordnungsprincip der Yashts erst der Bibel entlehnt sei (III, XCII). — Nach Paulus Cassel, Zoroaster, sein Name und seine Zeit, Berlin 1886, wäre auch der Name Zoroaster jüdisch = Sternensohn zu erklären.

[1] Henry Lord, the religion of the Parsees, 1630, S. 31. Henry Lord war Pastor der englischen Kirche in Surat. Brisson, dessen gelehrtes Werk über Persien (de regio Persarum principatu libri tres. Paris, 1590), auf den occidentalischen Historikern des Altertums beruht, konnte vom Zendawesta noch nichts wissen, da er selbst nicht im Orient war. — Über die Vorgeschichte der Awestaforschung kann man sich am besten immer noch bei Kleuker, Anhang II, 1, S. 35 fg. unterrichten, ferner bei Hovelacque, l'Avesta S. 3 fg.; Darmesteter I, IX; West, Essays p. 16 fg. — [2] Kleuker a. a. o. S. 38. — [3] a. a. o. 40. — [4] Hyde, Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religio, auch unter dem Titel: Historia Religionis veterum Persarum, eorumque Magorum. Zoroastris vita etc., Oxonii 1700. Vgl. darin besonders Kap. XXVI, p. 337—342. — [5] Anquetil I, 1 p. 458. — [6] a. a. o. I, 1, 6. — [7] a. a. o. I, 1 XXI—CCCCXXXVIII, auch besonders ins Deutsche übersetzt: Anquetils Du Perron Reisen nach Ostindien nebst einer Beschreibung der bürgerlichen und Religionsgebräuche der Parsen, als eine Einleitung zum Zend-Awesta, in das Deutsche übersetzt von Joh. Georg Purmann, Frankfurt a. M. 1776. — [8] Titel und Inhaltsangabe unter der Eingangs gegebenen allgemeinen Litteratur.

Obwohl bei seinem Erscheinen sehr verschieden beurteilt[1], erregte das Werk in der ganzen gebildeten Welt das grösste Aufsehen. ANQUETIL's Übersetzung des Awesta beruht auf der unzureichenden Pahlavi- und der noch unzureichenderen Awestakenntnis seines Lehrers, des Dastur Dārāb in Surat, welchen er oft genug nicht richtig verstanden haben mag. Durch seine eigene lebhafte Einbildungskraft wusste er sich aber über diese Mängel hinwegzuhelfen. In die Sprache des Originals ist er nur wenig eingedrungen. Es wäre heutigen Tages ein leichtes, seine Übersetzung im Einzelnen zu zerpflücken und als unbrauchbar zu erweisen. Aber er giebt im Grossen und Ganzen den Geist und die Ideen des Buches richtig wieder. Und seine gelehrten Beigaben und Notizen, die Schilderung des parsischen Rituals, alles auf gewissenhafter Autopsie, mündlicher Parsentradition und persönlicher Belehrung gegründet, sind auch heute noch lehrreich und in dieser Vollständigkeit unerreicht.

§ 38. Die Folgezeit hat sich zunächst viel weniger mit der Frage nach der Zuverlässigkeit und Correctheit von Anquetil's Übersetzung beschäftigt, als mit derjenigen nach der Echtheit des Awesta und der »Zendsprache«. Man stritt darüber, ob das Buch in der That das alte Religionsbuch des Zoroaster und seine Sprache eine Sprache des alten persischen Reiches oder ein Dialekt des Sanskrit und das Ganze eine moderne Fälschung sei. Dieser Streit dauerte über 50 Jahre und hat das Verständnis des Originals selbst um keinen Schritt gefördert. Während dieser ganzen Zeit blieb ANQUETIL's Werk die Quelle und für den Überzeugten die einzige Autorität. Gegner der Echtheit waren besonders die Engländer JONES[2] und RICHARDSON[3], der Deutsche MEINERS[4], Verfechter der Theorie, dass das »Zend« vom Sanskrit abzuleiten sei, JONES[5] in einer späteren Schrift und bes. JOHN LEYDEN[6], ERSKINE[7], P. v. BOHLEN[8]. Verteidiger ANQUETILS dagegen namentlich sein deutscher Übersetzer und Bearbeiter KLEUKER[9], ferner TYCHSEN[10], PAULINUS a SANTO BARTHOLOMAEO[11] und RHODE[12]. Keiner hat aber die folgende Periode mehr vorbereitet als der berühmte dänische Sprachforscher RASK. Die Frucht seiner von 1819—22 auf dem Landweg nach Persien und Indien unternommenen Reise war eine doppelte: die Sammlung der ältesten und besten Awestahandschriften, welche in der Universitätsbibliothek zu Kopenhagen aufbewahrt werden, und das bahnbrechende Schriftchen: Om Zendsprogets og Zendavestas ælde og ægthed[13], worin dem »Zend« seine richtige Stellung im Kreis der persischen Sprachen angewiesen, sein Verhältnis zum Sanskrit präcisirt und damit seine und des Buches Echheit endgiltig erwiesen wurde.

§ 39. Die methodische Entzifferung des Awesta selbst begründete der grosse Franzose EUGÈNE BURNOUF. Hatte man sich seit ANQUETIL fast nur in

---

1 vgl. DARMESTETER I, XIII. — 2 Lettre à M. A*** du P***, dans laquelle est compris l'examen de sa traduction des livres attribués à Zoroastre, Londres s. a. (abgedruckt in The works of Sir William Jones, vol. X. London 1807, S. 403). — 3 A dissertation on the languages, literature and manners of eastern nations, als Einleitung zu A dictionary, Persian, Arabic and English, Oxford 1777. — 4 de Zoroastris vita, institutis et libris in: Novi commentarii societatis regiae, Göttingen 1777—79. — 5 Asiatick Researches II p. 43, Calcutta 1790. — 6 Asiatic Researches X, 282. — 7 On the Sacred Books and Religion of the Parsis in den Transactions of the Literary Society of Bombay, 1819. — 8 Commentatio de origine linguae zendicae e sanscrita repetendae, Königsberg 1831. — 9 cf. die allgemeine Litteratur im Eingang. — 10 Commentatio prior observationes historico-criticas de Zoroastre ejusque scriptis et placitis exhibens in: Commentationes Soc. reg., Göttingen 1793, S. 112. — 11 de antiquitate et affinitate linguae zendicae, samscredanicae et germanicae, Rom 1798. — 12 Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankfurt 1820. — 13 Kopenhagen 1826. Ins Deutsche übersetzt von F. H. v. d. HAGEN unter dem Titel: Über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zendavesta ... Berlin 1826. Vgl. auch die »Gesammelten Aufsätze« von RASK II, 310; 315. III, 4.

allgemeinen Ideen ergangen und mit grossen Schlagworten bekämpft, so begann BURNOUF die mühevolle schrittweise Einzelforschung. Er ging auf die Quellen zurück, auf die seit ANQUETIL in Paris unbenutzt liegenden Handschriften und auf die unverfälschte einheimische Auslegung. Er versuchte sich durch Vergleichung der Mss. einen sichern Text herzustellen und stützt sich bei der Erklärung in erster Linie auf NERIOSANGH's Sanskrit-Übersetzung des Yasna, als die älteste für ihn erreichbare Form der traditionellen Awestaauslegung, indem er die bisher nur dem Namen nach bekannte Sanskrit-Übersetzung ans Licht zog. Er folgt ihr aber keineswegs sklavisch, sondern wägt sie Wort für Wort, rechtfertigt oder verwirft sie. Hand in Hand damit geht eine systematische Durchforschung der Texte, Sammlung und Sichtung des grammatischen und lexikalischen Sprachgutes. Viele seiner Aufstellungen sind unumstösslich geblieben. Dagegen ermangeln seine Arbeiten auf diesem Gebiet eines bestimmten Abschlusses. Er begnügte sich Bahnbrecher der wissenschaftlichen Methode geworden zu sein und ist in den letzten Jahren vor seinem frühzeitigen Tod fast nicht mehr auf dieses Gebiet zurückgekommen.

Niedergelegt ist BURNOUF's Forschung in dem grossen Commentar zum Yasna[1]. Derselbe ist seiner eignen Schwerfälligkeit erlegen. In dem umfangreichen Quartband wird von den 72 Kapiteln des Yasna nur das erste erläutert, freilich werden dabei in zahlreichen Excursen auf viele andere Stellen Streiflichter geworfen und die allgemeinen Gesetze der Sprache festgestellt. Mit weit grösserer Beschränkung ist seine spätere Erläuterung von Yasna 9 geschrieben[2]. Den Gathas hat BURNOUF wenig Aufmerksamkeit geschenkt und den allgemeinen Fragen, welche sich an das Awesta knüpfen, ist er mit feinem Takte ausgewichen.

Ziemlich gleichzeitig mit BURNOUF, aber mit weit dürftigeren Hilfsmitteln und aus anderem Gesichtspunkt als dieser begann FR. BOPP sich mit dem Awesta zu befassen. Der erste Teil der ersten Auflage von BOPP's vergleichender Grammatik erschien ziemlich gleichzeitig mit BURNOUF's Commentar. In den späteren Teilen und der zweiten Auflage fusst BOPP vielfach auf BURNOUF. Während für BURNOUF die Erklärung des Religionsbuches Selbstzweck war, will sie BOPP seiner vergleichenden Grammatik dienstbar machen. Er betrachtet die Erklärung desselben wesentlich als eine Aufgabe der Sanskritphilologie[3]. Die Vergleichung mit dem Sanskrit ist für ihn ausschlaggebend. Der Übersetzung des Neriosangh bringt er wenig Vertrauen entgegen[4]. Zwischen BURNOUF und BOPP besteht schon latent der Gegensatz, welcher zu dem späteren Schisma der Schulen führte.

§ 40. Kurz nach dem Tod BURNOUF's (1852) begannen die beiden kritischen Ausgaben des Awesta zu erscheinen, die vollständige Textausgabe WESTERGAARDS und die Ausgabe des Vendidad, Vispered und Yasna mit der Pahlavi-Übersetzung durch SPIEGEL[5], letztere zugleich mit der deutschen Übersetzung des ganzen Awesta. Jetzt war es möglich, auf die älteste Gestalt einheimischer Awestaauslegung zurückzugehen. Damit war aber der dauernde Zankapfel in die Wissenschaft geworfen: »die Tradition«, der Wert oder

[1] Commentaire sur le Yaçna, l'un des livres religieux des Parses. Ouvrage contenant le texte zend expliqué pour la première fois, les variantes des quatre manuscrits de la Bibliothèque royale et la version sanscrite inédite de Nériosengh, t. I Paris 1833—35. Schon vorher angekündigt in Nouv. JA t. III, p. 321. — [2] Erschienen in mehreren Aufsätzen im JA. 1844—46. Diese nebst anderen Aufsätzen auch besonders unter dem Titel: Études sur la langue et sur les textes zends, t. I Paris 1840—50. BURNOUF's revidirter Text und Übersetzung von Yasna 9 sind abgedruckt von BROCKHAUS in der Ausgabe des Vendidad sade S. 407 fg. — [3] Vorrede zur ersten Auflage (p. X im Wiederabdruck der 2. Auflage). — [4] a. a. O. X n. — [5] cf. die Litteratur zu § 11.

Unwert der alten Sasanidenübersetzung, die Frage, ob es wirklich eine echte Tradition d. h. eine bis in die Abfassungszeit des Awesta zurückreichende Continuität des Verständnisses gäbe oder ob diese Tradition nur künstliche Reconstruction und subjective Meinung der alten Parsengelehrten, nicht objective Wahrheit sei. Zu schroffem Gegensatz entwickelte sich fortan die traditionelle und die antitraditionelle Richtung. Die Echtheit und Zuverlässigkeit der Tradition verteidigten in erster Linie SPIEGEL[1], ihm folgte JUSTI[2]. Ihnen gilt die Tradition als Richtschnur. Auch DE HARLEZ[3] und GEIGER[4] haben sich ihnen angeschlossen, wenn auch weit massvoller. BENFEY[5] und besonders ROTH[6] werfen der Tradition vielfach Ungereimtheit und Unzulänglichkeit vor und glauben an ihre Stelle eine bessere und sichrere Erklärungsmethode setzen zu können. HAUG war anfangs ein enragirter Anhänger der letzteren Richtung, kam aber teilweise zu den entgegengesetzten Anschauungen bekehrt aus Indien zurück[7]. Eine vermittelnde Stellung zwischen beiden Richtungen nahm WINDISCHMANN ein[8].

§ 41. An Roth schlossen sich im Wesentlichen die Linguisten an, welche nach SCHLEICHER's Tod, auf das Beispiel BOPP's zurückkommend, selbständig in die Exegese des Awesta eingriffen. Über die Transcriptionsfrage wurde eine Menge Druckerschwärze nutzlos vergeudet. Was aber die Lin-

---

[1] F. SPIEGEL, Commentar über das Avesta. I. Band. Der Vendidad. Leipzig, 1864. II. Band. Vispered, Yaçna und Khorda Avesta. 1868. — Von demselben: Zur Interpretation des Vendidad. Leipzig, 1853. — Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen. 1. Teil. Grammatik der Huzvâresch-Sprache. Leipzig, 1856. 2. Teil. Die traditionelle Litteratur der Parsen. 1860. — Burnoufs altbaktrische Forschungen und ihr Verhältnis zur Tradition in Kuhn's Beitr. 7, 257. — Arische Studien. Leipzig, 1874. — Zur Erklärung des Awesta ZDMG. 25, 297; 26, 697; 27, 649. Zur Textkritik des Awesta ZDMG. 36, 586. Ü. d. 19. Farg. des Vend., Abhandl. der bair. Akad. Bd. VI—VII. — [2] Handbuch der Zendsprache. Leipzig 1864. — [3] C. DE HARLEZ: De l'exégèse et de la correction des textes avestiques. Leipzig 1883. — Études éraniennes. Paris 1880 (de l'alphabet avestique et de sa transcription. Métrique du Gatha Vahistoistis etc.). — Études avestiques I JA. 1876 VIII, 487; II 1877 IX, 97; III ib. 289. ZDMG. 36, 627. — Zur Erklärung des Awesta ZDMG. 37, 250. — L'Avestique Mada et la tradition persane ib. 38, 133. — Avestica etc. in BB. 13, 245; 15, 317; 16, 338. — Un fragment d'un commentaire sur le Vendidad JA. 1881 XVIII, 517. Un frag. du Com. de M. Darmesteter, als Beilage zu JA. 1881 XVIII (auch Louvain 1881). — Les observations de M. James Darmesteter sur le Vendidad. Louvain 1883. — [4] W. GEIGER, Das dritte Kapitel des Vendidad, ZDMG. 34, 415 fg.; vgl. auch Einleitung zum Aogemadaêcā S. 3. — [5] Einige Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen 1850. Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen 1852—53 (beide aus den GGA.) — [6] R. ROTH, Über gelehrte Tradition im Alterthume, besonders in Indien. ZDMG. 21, 1 (bes. S. 8). — Beiträge zur Erklärung des Awesta I. II. ZDMG. 25, 1. III ib. 215. — Über Yaçna 31, Tübingen 1876. — Der Ahuna Vairya ZDMG. 38, 437. — [7] M. HAUG, Das erste Kapitel des Vendidad übers. und erläutert, bei BUNSEN, s. § 34. — Die fünf Gathas oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. 1. Abteilung: Die erste Sammlung (Gatha ahunavaiti) Leipzig 1858. 2. Abteilung: Die vier übrigen Sammlungen, Leipzig 1860 (In den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes). Von demselben: Über die Unzuverlässigkeit der Pahlaviübersetzung des Zendawesta in ZDMG. 19, 578 fg. — Über den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie. Stuttgart 1868. — Das achtzehnte Kapitel des Wendidad übersetzt und erklärt. In den Sitzungsberichten der K. bay. Akademie der Wiss. zu München, Jahrgang 1868, Bd. II. (besonderer Abdruck: München 1869). — Die Ahunavairya-Formel, das heiligste Gebet der Zoroastier, mit dem alten Zend-Commentar (Yasna 19) in den Sitzungsberichten der K. bayr. Akademie der Wissenschaften zu München, 1872, S. 89. — [8] Die persische Anahita oder Anaïtis. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von FR. WINDISCHMANN. Abhandlungen der K. bayr. Akademie d. W. I. Kl. VIII. Bd. I. Abt. München 1856. — Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von F. WINDISCHMANN. Leipzig 1857. (In den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes). — Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran von F. W. Nach dem Tode des Verfassers herausgeg. v. F. Spiegel. Berlin 1863. — Dem Standpunkt WINDISCHMANN's steht WEBER nahe, vgl. die Recensionen in den Indischen Streifen, Band 2, 421—493, bes. S. 435.

guistik Bleibendes geschaffen hat, das ist eine solide wissenschaftliche Grammatik der Awestasprache, welche ungestraft Niemand mehr ignorieren darf. Vor allem trugen dazu bei die Arbeiten HÜBSCHMANN's[1], BARTHOLOMAE's[2] und JOH. SCHMIDT's[3]. Doch muss ausdrücklich bemerkt werden, dass HÜBSCHMANN in der Traditionsfrage einen unabhängigen und, wie ich gleich hinzufügen will, den einzig richtigen Standpunkt vertreten hat.

ROTH wollte das Awesta in erster Linie aus und durch sich selbst erklären, durch Aufsuchen und Vergleichen der Parallelen, ähnlicher Wortfügungen und verwandter Ideen, und er ist in dieser Hinsicht weit mehr in die Tiefe gedrungen, als die unbedingten Anhänger der Tradition. Es trifft den Kern der Sache nicht, wenn man seine Methode einfach die etymologisirende nennt[4]. Mit der Etymologie haben schliesslich alle operirt, die einen mehr, die andern weniger, aber alle zu viel. Als erstes Hilfsmittel, als Schlüssel diente Roth das Sanskrit, besonders das Sanskrit der Veden. Das Dogma von der völligen Identität des Sanskrit und Awesta, an welches die Schule ROTH's glauben solle, bestand nur in der Einbildung der Traditionellen[5].

Der Streit über die Pahlaviübersetzung wurde von beiden Seiten zu doctrinär und mit unzulänglichen Mitteln geführt. In Einzelfragen sind beide Richtungen keineswegs ihrem leitenden Prinzip consequent geblieben. In der Praxis haben auch die »Antitradionellen« der Tradition nicht jede Berechtigung abgesprochen; sie sind sogar manchesmal in der Lage gewesen, einer verkannten Deutung derselben zu ihrem Recht zu verhelfen[6]. Der Pahlaviübersetzung gegenüber befand man sich lange Zeit im Stand des blossen Glaubens oder Unglaubens. Ihre Gegner vermochten nicht zu widerlegen, ihre Anhänger nicht zu überzeugen, weil die Pahlaviforschung selbst in den Kinderschuhen stecken geblieben war. Der allzu ausschliessliche Verlass auf die Hilfe des Sanskrit, die Missachtung der Pahlaviübersetzung ist aber für ROTH und seine Schule zum Verhängnis geworden. Daran sind schliesslich alle unsere Arbeiten gescheitert.

Das letzte Jahrzehnt hat ebenso auf dem Gebiet des Awesta wie des Veda in weiteren Kreisen einen völligen Umschwung in der Auffassung der einheimischen Tradition gebracht und anfängliche Gegner zur Um- und Einkehr geführt. Wenn auch noch keineswegs eine völlige Einigung der Meinungen erzielt ist, so lässt sich doch das Facit des ganzen Streites dahin ziehen: in der Theorie haben die Verfechter der einheimischen Tradition mehr Recht gehabt; in der Methode und praktischen Durchführung seines Princips war ROTH seinen Gegnern überlegen.

Dieser Umschwung ist wesentlich die Frucht des mehr und mehr aufblühenden Pahlavistudiums. Schon HAUG's spätere Arbeiten waren vorzugsweise dem Pahlavi gewidmet und haben fruchtbringend gewirkt. Der eigentliche Bahnbrecher ist E. W. WEST. Seine unerreichte Gelehrsamkeit und Akribie haben die Pahlaviforschung von niedrigster Stufe zur Wissenschaft erhoben und insofern ist WEST indirekt zum Reformator der Awestaforschung geworden. Die richtige Nutzanwendung für das Awesta aber hat DARME-

[1] Iranische Studien in KZ. 24, 323 und sonst passim in KZ. — [2] Handbuch der altiranischen Dialekte. Leipzig 1883. — [3] JOH. SCHMIDT passim in KZ. — Die Pluralbildungen der Indogermanischen Neutra. Weimar 1889. — [4] DARMESTETER I, XXVII; an anderer Stelle: »l'école étymologique ou védisante«. — [5] Gerade ROTH sucht stets den specifischen Sinn des Awestawortes zu ermitteln, allerdings oft mit unzureichenden Mitteln. — [6] z. B. die Hamestakān-Seelen in Y. 33, 1; BARTHOLOMAE in ZDMG. 35, 157 und ROTH ib. 37, 223 (bestritten von DE HARLEZ ZDMG. 36, 631; vgl. noch BB. 9, 294). Ebenso *vyąm* in Yas. 48, 7; cf. KZ. 30, 532.

STETER mit ebenso grosser Consequenz wie Gelehrsamkeit gezogen. Von Anfang an ein warmer Verteidiger der Sasanidenübersetzung und ein gründlicher Kenner des Pahlavi hat er seine Erklärung keineswegs auf diese allein gegründet, sondern erkannt, dass inmitten des Streites über die beste Methode nur eine umfassende Erweiterung des Gesichtskreises aus dem Tasten und Raten heraus zur Klarheit und Wahrheit führen könne. Seine direkten Hilfsquellen sind die einheimischen Übersetzungen, im Einzelnen sorgfältig benutzt und als Ganzes gründlich studiert, die gesamte darin aufgestapelte Gelehrsamkeit. Seine indirekten Hilfsmittel sind die Gesamtüberlieferung von der Sasanidenzeit bis auf die Gegenwart, die ganze ihm zugängliche Pahlavi- und Pazendlitteratur, das Shāhnāme, die arabischen Chronisten und die historischen Notizen der Alten, die persönliche Belehrung der lebenden Parsen, ihre Sitten, Anschauungen, das heutige Ritual, welches gleichfalls ein Stück unverfälschter Tradition ist, und von sprachlicher Seite das gesamte iranische Sprachgut in allen Entwicklungsstadien und dialektischen Verzweigungen und auch das Sanskrit, besonders das vedische[1]. Die Ansätze und Anfänge waren überall schon vor ihm gemacht worden, wenn auch unvollkommen und mit unzureichenden Mitteln, DARMESTETER aber hat sie zusammengefasst und bis zu einem gewissen Abschluss weiter geführt. Die reifste Frucht dieser Bestrebungen ist sein neuestes monumentales Werk: Le Zend-Avesta[2]. DARMESTETER hat die traditionelle Schule verjüngt, er ist der eigentliche Schöpfer dessen, was er die historische Methode der Awestaforschung nennt. Für die Erklärung des Awesta hat DARMESTETER ein ungeheures Material zusammengebracht. Wie weit ihm diese selbst gelungen ist, wie weit er im Einzelnen über das Ziel hinausgeschossen hat, muss die Folge lehren.

Litteratur. a. Übersetzungen: Avesta, die heiligen Schriften der Parsen. Aus dem Grundtext übersetzt mit steter Rücksicht auf die Tradition von FR. SPIEGEL. 3 Bände, Leipzig 1852—63. Ins Englische übersetzt von A. BLEECK. Hertford, 1864. — Avesta. Livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte par C. DE HARLEZ, 3 Bände, Liége 1875—77. Zweite Auflage Paris 1881 (vgl. die allgemeine Litteratur). — The Zend-Avesta. Part I: The Vendidad, tr. by JAMES DARMESTETER, Oxford 1880, SBE. vol. IV. Part II: The Sīrōzahs, Yashts, and Nyāyish tr. by J. DARMESTETER. Oxford 1883, SBE. vol. XXIII. Part III: The Yasna, Visparad, Āfrīnagān, Gāhs, and Miscellaneous Fragments transl. by L. H. MILLS. Oxford 1877. SBE. vol. XXXI. Die französische Übersetzung DARMESTETER's s. u. der allgemeinen Litteratur.

b. Einzelbeiträge: PAUL DE LAGARDE, Beiträge zur baktrischen Lexikographie. Leipzig 1868. — Armenische Studien. Göttingen 1877. — Persische Studien, Göttingen 1884.

C. KOSSOWICZ: Decem Ṣendavestae excerpta latine vertit. Paris 1865. — Gāt'a ahunavaiti Ṣarat'ustrica carmina septem lat. vertit et explicavit C. KOSSOWICZ. Petrop. 1867. — Gāt'a ustavaiti ib. 1869. — Ṣarat'ustricae gāt'ae posteriores tres latine vertit et explicavit C. KOSSOWICZ. Petrop. 1871.

E. SACHAU: zur Erklärung von Vendidad I in ZDMG. 27, 147; 28, 448.

H. HÜBSCHMANN: Ein Zoroastrisches Lied (Kapitel 30 des Yasna) mit Rücksicht auf die Tradition übersetzt und erklärt. München 1872. — Avestastudien in den Sitzungsberichten der philos.-philol. Kl. der K. b. Akad. d. Wissensch. zu München. 1872. Bd. II (behandelt Yas. 57 auf S. 643 fg.). Derselbe: Beiträge zur Erklärung des Awesta: I ZDMG. 26, 453; II ZDMG. 28, 77. Iranica KZ. 26, 603; 27, 103; ZDMG. 38, 423.

A. BEZZENBERGER, Einige avestische Wörter und Formen in GN. 1878. S. 251.

[1] DARMESTETER I, XLIII. — [2] Genauer Titel in der allgemeinen Litteratur zu Anfang. Der erste Band enthält die Übersetzung und Erklärung des Yasna und Vispered nebst historisch-methodischer Einleitung, der zweite den Vendidad, die Yashts und das Khorda Awesta, der dritte die Fragmente, nebst einer litterar- und religionsgeschichtlichen Einleitung. Vgl. über das Werk WEST im JRAS 1893, S. 654. BRÉAL, Le Zend-Avesta, im Journal des Savants, Déc. 1893, Jan. et Mars 1894.

Ch. Bartholomae: Arische Forschungen. I. Heft. Halle 1882 (behandelt u. a. Yasht 1 und 19). II. Heft 1886 (u. a. Yasna 30, 28, 44). III. Heft 1887 (Yasna 29). Derselbe: Beiträge zur Kenntnis des Avesta: I ZDMG. 35, 153; II ZDMG. 36, 560. — Studien zu den Gathas: I ZDMG. 38, 117. Beiträge zur Kenntnis der Gathas: I. in KZ. 28, 1, II. KZ. 29, 293. Arisches ZDMG. 43, 664; II. ZDMG. 46, 291. Arisches BB. 15, 1 fg., 185 fg. Arica KZ. 29, 271 und passim in seinen grammatischen Aufsätzen in KZ. BB.

K. Geldner: Studien zum Avesta. I. Heft. Strassburg 1882. — Drei Yasht aus dem Zendavesta. Stuttgart 1884. — Derselbe in KZ. 24, 128; 27, 225, 577; 28, 185, 256; 30, 316, 514; 31, 319. BB. 12, 93; 14, 1; 15, 248. Übersetzungen aus dem Avesta in KZ. 24, 542; 25, 179, 378, 465 (dazu Hübschmann in KZ. 27, 92).

W. Geiger: Le Mythe de Tishtrya et ses compagnons, Muséon, Louvain 1882, S. 204, vgl. auch die Litteratur zu § 34 und 40.

R. Pischel: Miscellanea ZDMG. 36, 135 (bes. S. 136: Bemerkungen zum zweiten Fargard des Vendidad) und in BB. 6, 272 fg., bes. 280—282.

I. Pizzi: Tishtar-Yasht. L'inno a Tistrya nell' Avesta. Torino 1882.

E. Wilhelm: De la critique du texte de l'Avesta. Muséon 1884, S. 574. — Contribution à l'interprétation de l'Avesta, Muséon 1885, S. 510. — Études avestiques in Muséon: I. 1886, S. 334; II. 1887, S. 625; III. 1888, S. 108. Beiträge zur Lexikographie des Awesta ZDMG. 42, 81. BB. 12, 101. Zum XII. Farg. des Vend. BB. 17, 155.

J. Darmesteter: fragment d'un commentaire sur le Vendidad in JA. 1881 XVII, 435. Suite: 1883 I, 101. La flèche de Nemrod en Perse et en Chine JA. 1885 V, 220.

A. V. Williams Jackson: A Hymn of Zoroaster. Yasna 31. Stuttgart 1888. — Ancient Persian Armour from Iranian Sources (Macmillan, New York, 1894). — Auch in den Proceedings und in Journal of the American Orient. Soc. von 1885 an, nämlich: Avesta superstitions (1885), Similes in the Avesta (1886), Afringan 3 translated (1887), Yasna 55 (1887), Avestan Notes (1888—89), and Avesta Contributions (1891—94).

Th. Baunack: Die drei wichtigsten Gebete der Parsen mit ihren Commentaren und das siebenteilige Gebet (*Yasna Haptaṅhāiti*), in: Studien auf dem Gebiete des Griechischen und der arischen Sprachen von Joh. und Th. Baunack. Erster Band, zweiter Teil, S. 303 fg.

W. Caland: Beiträge zur Kenntnis des Awesta in KZ. 30, 534; 31, 256; 32, 589. — Zur Syntax der Pronomina im Avesta. Amsterdam 1891.

Fr. Müller: Beitr. z. Erkl. d. Vendidad in WZKM. 2, 37; 3, 163, 365; 4, 262; 6, 180. Zarathustra's Versuchung (Vendidad XIX, 1—35) ib. 3, 20.

Fr. Burg: Avestisch *hišąjāt* KZ. 29, 358.

M. A. Barthélemy: Une Légende Iranienne: — Legende de Yôcht-i-Fryan in Revue de Linguistique et de Philol. Comparée, tome XXI p. 314.

E. Verrier: la médecine dans l'Avesta ou traité de médecine mazdéenne, trad. du Pahlavi in Journ. de médec. Paris XIII p. 141.

W. Bang: Contribution à l'exégèse de l'Avesta, Muséon 1889, S. 393. — Iranica in BB. 17, 267. — Ein Beitrag zur Würdigung der Pahlavi-Gathas in ZDMG. 44, 363. — Prolégomènes au Fargard III JA. 1891 XVII, 134.

HILFSMITTEL UND METHODE DER AWESTAFORSCHUNG.

§ 42. Die Pahlavi-Übersetzung. Zur Zeit des Dīnkard war zu allen Nasks mit Ausnahme des Nāṯar und des Vashtag Nask eine Übersetzung oder besser gesagt, ein Commentar in Pahlavi vorhanden. Wahrscheinlich ging die Scholiastenarbeit Hand in Hand mit der Diaskeuase der Texte, ohne indessen mit der abschliessenden Revision des Awesta unter Adarpād Mahraspand gleichzeitig zu einem definitiven Abschluss zu gelangen. Die Pahlaviübersetzung muss nach Ādarpād abermals erweitert und ergänzt worden sein[1]. Seine jetzige Gestalt kann der Commentar zum Vendidad erst nach 528 n. Ch. erhalten haben, da er zu Vend. 4, 49 der Irrlehren des Mazdak, des Sohnes des Bāmdād, Erwähnung thut, welcher in dem genannten Jahre von König Khūsrōī Anōsharavān zum Tod verurteilt wurde.

[1] West SBE. XXXVII, p. XLII.

Erhalten ist nur die Pahlavi-Übersetzung zu Yasna, Vispered und Vendidad, zu den Bruchstücken aus dem Hātōkht Nask incl. des Srōsh Yasht, zu Vīshtāsp Yasht, zu Bahrām Yasht und einigen kleineren Yashts, nämlich Ormuzd, Haftān, Khūrshēd und Māh Yasht, zu Khūrshēd, Ātash und Ābān Nyāish, zu den beiden Sīrōze und den Āfrīngān Dahmān, Gatha, Gahanbār[1]. Ein Mittelding zwischen Commentar und selbstständigem Werk ist die Pahlavibearbeitung des Nīrangistān (vgl. § 10). Die Pahlavi-Übersetzung ist in den Mss. von dem Awestatext unzertrennlich. Der Awestatext wird in mehr oder weniger kleine Sätze zerlegt und die Pahlavi-Auslegung unmittelbar angeschlossen.

§ 43. Der Charakter der Pahlavi-Übersetzung ist der der Interlinearversion. Es wird meist Wort für Wort in der Reihenfolge des Urtextes durch ein Pahlavi-Aequivalent ausgedrückt. Darin liegt zugleich die Stärke und Schwäche dieser Scholiastenarbeit. Der volle Sinn des ganzen Satzes kann auf diese Weise oft nicht erschöpft werden. Dies haben der oder die Übersetzer selbst gefühlt und der Erklärung durch zahlreiche eingeschaltete und angehängte glossatorische Erläuterungen nachzuhelfen versucht. In diesen wird einmal die gegebene Übersetzung dem Sinn nach nochmals umschrieben[2], ergänzt oder modificirt, sodann der Sinn und Zusammenhang des Ganzen klar zu machen versucht, öfters abweichende Ansichten anderer, namhaft gemachter Lehrer angeführt und die Auslegung durch Citate und allerhand erläuternde Zusätze begründet. Öfters erweitern sich die Glossen zu langen gelehrten Excursen. Bisweilen entschuldigt sich der Übersetzer, dass zu der Stelle keine Erklärung überliefert sei und lässt die Stelle unerledigt, z. B. in Yas. 10, 11. Dies ist für die Beurteilung seiner Arbeit von grosser Wichtigkeit.

§ 44. Probe der Pahlavi-Übersetzung. Aus Vendidad 1, 1 (die Worte der eigentlichen Übersetzung sind kursiv): 1, 1 *Es sprach Auharmazd zu Spitāmān Zaratūsht: ich schuf, Spitāmān Zaratūsht, den Ort zu einer Freude-Schöpfung, wo keine Annehmlichkeit geboten wird.* Das heisst: dass der Mensch den Ort, wo er geboren wird, wo sie ihn aufziehen, für schön hält, d. h. für das beste und angenehmste, das ich geschaffen habe. *Denn wenn ich nicht geschaffen hätte, o Spitāmān Zaratūsht, den Ort zu einer Freude-Schöpfung, wo keine Annehmlichkeit geboten wird, so würde die ganze körperliche Welt nach Aīrān-vēdsh fortgewandert sein.* Bei diesem Versuch würde es geblieben sein, indem ihnen zu wandern nicht möglich gewesen wäre, denn von Erdteil zu Erdteil ausser mit Hilfe der Engel zu gelangen ist nicht möglich. Einige sagen, dass es auch mit Hilfe der Teufel möglich sei.

Yasna 56, 1—2: *Zuhörung soll hier sein zu des Auharmazd Opfer* d. h. dazu möge sie kommen, *welcher Wohlthaten wünscht, er der heilige Auharmazd, welcher unser bestes wünscht. Wie zuerst* ich nachdenkend über diese Liturgie war, *so auch zuletzt*, so nachdenkend werde ich seinen Schluss vollziehen. *Hier soll es so sein*[3]. 2 *Zuhörung soll hier sein zu der guten Wasser Opfer und der heiligen Ferver, welche unserer Seelen Bestes wünschen. Wie zuerst, so zuletzt* wollen wir seinen Schluss vollziehen[4]. Das *Zuhören hier ist* Glück *bei der guten Wasser Opfer und der heiligen Ferver, welche unserer Seelen Bestes wünschen.*

§ 45. Bisweilen ist jedoch die Übersetzung freier; mehrere Worte des Grundtextes werden zusammengefasst und durch ein einziges umschrieben. So werden in Yas. 10, 13 die Worte *usnąm* und *vaēðya* durch *xūrsandīh* »Befriedigung« zusammengefasst, was ganz richtig ist, denn sie bedeuten:

---

1 WEST Essays S. 98. — 2 wie Skt. *ity arthaḥ, ity etat, iti bhāvaḥ.* — 3 Der Schluss von 56, 1 ist als Repetition nicht übersetzt. — 4 Diese Worte sind in den Mss. in das folgende Sätzchen geraten.

Erfüllung der Wünsche.' Sonst wird das blosse *usan* (neutr. = Wunsch, Gefallen) durch *xūrsand* (Y. 44, 10) oder *xūrsandīh* (45, 9) wiedergegeben[1]. In Vend. 22, 7: *para-āiδi upa vazaŋuha avi nmānəm* etc. wird nur das erste Verbum durch ein Verbum übersetzt, das folgende frei umschrieben: *barā sātūn min latamman madam val tamman yīn mān* »geh weg von hier hin nach dort, ins Haus«.

Das Ganze ist mit grosser Sorgfalt und Consequenz ausgearbeitet. Das gleiche Wort des Grundtextes bekommt in der Pahlavi-Übersetzung das gleiche Aequivalent. Doch ist diese Regel nicht ohne Ausnahme. *qunan* wird in Y. 30, 7; 44, 20 durch *astūbīh, astūbo* »Nicht-erschöpfung« übersetzt, in Y. 45, 10 aber durch *šemīh* (genauer: mit anderem Namen), *čōiṯ* in Y. 12, 5 wird durch *čīgūn guft* umschrieben, in 60, 11 aber ignorirt. Der etymologische Zusammenhang verwandter Worte wird von dem Übersetzer oft noch richtig herausgefühlt, z. B. *dəng* 45, 11: *dastōbar; dąstvąm* (46, 7): *dastōbarīh.* Das Awestawort wird nicht selten instinktiv richtig durch das identische mittelpersische Wort ersetzt: *xᵛāϑra — xᵛārīh.*

§ 46. Die Übersetzungen der einzelnen Bücher rühren wohl kaum von dem gleichen Übersetzer her; ihr Wert ist ein sehr verschiedener. Die Übersetzung der kleinen Yashts, Āfrīngāns etc. scheint minder zuverlässig und vielleicht auch jüngeren Ursprungs zu sein. Das gediegenste und bedeutendste ist die Pahlavi-Übersetzung des Vendidad, wenn sie auch noch lange nicht an die monumentale Grösse indischer Commentare eines Śaṃkara oder Mallinātha oder an die Kāśikā hinanreicht. An Gelehrsamkeit, Routine und Akribie sind die indischen den persischen Scholiasten überlegen.

Die Stärke der Pahlavi-Übersetzung liegt im Lexikon und in den beiläufigen glossatorischen Bemerkungen. In den letzteren wie in der eigentlichen Worterklärung ist ein Schatz alter echter Schulüberlieferung niedergelegt. Die Glossen, so ungeschickt sie oft im Ausdruck sind, tragen doch wesentlich zur richtigen Erkenntnis des Sinnes bei. Ich erinnere an Yas. 10, 20:

gave nəmō gave nəmō
gave uxδəm gave vərəϑrəm
gave xᵛarəϑəm gave vastrəm.

Der Pahlavi-Commentar paraphrasirt dies: »Wer dem Vieh die Bitte, Wasser und Futter, dem vom Vieh Milch und Kälber. Und ihm vom Vieh Rede, ihm vom Vieh Sieg. Und ihm vom Vieh Nahrung und ihm vom Vieh Kleidung. So wie in den Gathas gesagt ist: Wer dem Vieh die Bitte, dem vom Vieh die Bitte, so sage ich hier dies: wer den Hōm preist, wird siegreicher« (bezieht sich auf Par. 19). Diese Erklärung macht einmal den Zweck des Citats im Zusammenhang und zweitens die Antithese in dem Citat selbst klar. Es ist die Rede von dem bekannten Verhältnis von Schuld und Gegenschuld, welches in diesem Fall zwischen Mensch und Tier besteht. Auf Grund der Pahlavi-Übersetzung dürfen wir also im Anschluss an Darmesteter übersetzen: Die Kuh hat eine Bitte, an die Kuh hat man eine Bitte: die Kuh (bittet um) freundliche Rede und Schutz; an die Kuh (ist die Bitte um) Nahrung und Kleidung. *nəmō* ist hier wie in Vend. 4, 1 die Bitte im Sinn von Forderung, Schuldforderung. Ebenso ist das Verhältnis zwischen Haoma und seinem Lobsänger; er verleiht ihm als schuldigen Dank für den Lobpreis den Sieg. Zu dem Gedanken vgl. man Y. 65, 9.

Auch für die Textkritik ist die Pahlavi-Übersetzung ausschlaggebend in

[1] Der umgekehrte Fall ist folgender: Yas. 56, 3 wird *ərənavataēcā* durch *tarsakāīh kartār* wiedergegeben, in 52, 3 aber *aŋayō ərənavante* durch *tarsakāīh vādūnēnd* (Huzvâresh für *kartune*).

solchen Fällen, wo durch das Schwanken der handschriftlichen Überlieferung der Sinn in Frage gestellt wird, wie *magahyā* — *madahyā* in Y. 48, 10; *kamərəδaja*, *kamərəδaēča* in Vd. 4, 49; *aṇuharəstātəm*, *hanəharəstātəm* ib., *sayanəm* (Schatten), *šayanəm* (Wohnung) in Vd. 1, 9. Die Mehrzahl der Varianten ist freilich grammatischer oder orthographischer Art (*mazdā*, *mazdå*, *mazdāi*; *abaṇhō*, *abaṅgō*). In solchen Fällen kann die Pahlavi-Übersetzung überhaupt nicht in Betracht kommen. Auch für die höhere Textkritik ist sie nicht immer massgebend. Besonders im Vendidad, wo die Mss. mit Übersetzung nur in einer Familie auf uns gekommen sind, fehlen in diesen nicht wenige Sätzchen samt der Auslegung. Wäre der Text der Übersetzung als selbstständiges Buch, unabhängig von dem Grundtext überliefert, so wäre sie ein ganz zuverlässiger Zeuge. So liegt aber in den meisten Fällen der Verdacht nahe, dass durch Schreiberflüchtigkeit der Awestasatz ausgelassen ist und dieses Versehen den Ausfall der Übersetzung nach sich gezogen hat. Sieht man genauer zu, so sind es mehrfach Sätzchen, welche im Eingang oder Schluss mit dem Nachbarsatz gleichlauten; vgl. Vend. 3, 27 (zwei Sätze fangen mit *bāδa* an), 3, 34 (fast ganz gleichlautend mit dem folgenden Par.). An anderen Stellen ist der Awestatext mitsamt der Übersetzung des vorausgehenden Sätzchens ausgefallen, z. B. 13, 47; 15, 8. Wieder an anderen Stellen fehlt nur das Awestasätzchen in den Pahlavi-Vend., z. B. 3, 32; 13, 48. In beiderlei Fällen ist das Vorhandensein der Übersetzung ein sicheres Zeugnis für die Echtheit der Worte.

Im Übrigen ist die völlige Ausnutzung der Übersetzung für die Textkritik und eine Untersuchung über den von dem Pahlavi-Bearbeiter zu Grund gelegten Awestatext und sein Verhältnis zu dem überlieferten erst von der Zukunft zu erwarten, wenn die in § 49 angedeutete Forderung erfüllt sein wird. Vorläufig sind beide bisweilen unvereinbar. Der Übersetzer ignorirt ohne ersichtlichen Grund ein Awestawort, welches einstimmig alle Mss. überliefern, oder er scheint ein ganz anderes Wort vor sich gehabt zu haben.

§ 47. Die Schwächen des Pahlavierklärers liegen in seinem Mangel an grammatischer Schulung und grammatischem Gefühl. Der Erklärer des Yasna steht in dieser Beziehung noch unter dem des Vendidad. Schon deshalb ist eine einheitliche Person kaum wahrscheinlich. Es scheint manchmal, als ob der Übersetzer des Yasna von Declination und Conjugation der zu übersetzenden Sprache keine Ahnung mehr gehabt habe. In dieser Hinsicht mutet er Dinge zu, welche Niemand ernstlich verteidigen kann. Die etymologischen Künsteleien und Spitzfindigkeiten mögen eher verzeihlich erscheinen. Aber wenn z. B. Yas. 45, 11 die Worte *yastā daēvəng aparō mašyąscā tarəmąstā* heissen sollen: »gekommen sind die Devs und hinterher die Verachtung der Menschen« oder 30, 1 *aṯ tā vaxšyā išəntō yā mazdāδā* »so sind diese beiden Reden wünschenswert, welche Mazda's Gaben sind«, oder Y. 50, 11: *aṯ vō staotā aojāi mazdā aṇhāčā* »für mich euer Preis Kraft ist«, so spricht das allen philologischen Grundsätzen Hohn[1]. Falsch wäre es, wollte man, um die Ehre des Pahlavi-Übersetzers zu retten, diese grammatische Nonchalance, welche oft zur völligen Regellosigkeit ausartet, dem Awestatext imputiren. Gerade die grosse Kluft, welche die originellen Partien des Awesta von den grammatischen Barbarismen des Übersetzers trennt, beweist, dass auch der zeitliche Abstand beider nicht so klein sein kann, wie ihn z. B. DARMESTETER annimmt.

Andererseits muss zu Gunsten des oder der Übersetzer gesagt werden,

[1] DARMESTETER: Arrière les Daêvas et les hommes! BURNOUF's grammatisches Gewissen würde sich sicherlich gegen solche Erklärungen gesträubt haben.

dass viele Schwächen, welche dem Werk anhaften, in der Natur des Pahlavi selbst liegen. Das Pahlavi ist die ungeeignetste Scholiastensprache. Im Vergleich zum Awesta ist ihr Wortschatz mangelhaft und es fehlt ihr an logischer wie grammatischer Präcision und Schärfe. Sie stumpft das grammatische Gefühl erst recht ab. Statt zu erklären, bedarf sie oft selbst erst der Erklärung[1].

§ 48. In Persien ist das Pahlavi die Gelehrtensprache der Parsentheologen bis ins vorige Jahrhundert geblieben, zuletzt allerdings stark entartet. In Indien dagegen ist diese Wissenschaft schon viel früher in Verfall geraten. Von dem noch erhaltenen Rest der Pahlavi-Übersetzung wurde ein Teil in andere Sprachen übertragen. Die wichtigste ist die Übersetzung des Yasnacommentars in Sanskrit durch Neriosangh, den Sohn des Dhaval. Anquetil hat die Notiz, dass dieser Neriosangh 300 Jahre vor ihm gelebt habe[2]. Nach dem Parsen Sorabji Shapurji (1852) soll Ner. vor etwa 500 Jahren gelebt haben[3]. West[4] und Darmesteter[5] setzen Neriosangh nach den genealogischen Tabellen um das Jahr 1200. Ausser dem Sanskrit-Yasna besitzen wir eine Sanskritübersetzung des Khorda Awesta, welche gleichfalls dem Neriosangh zugeschrieben wird. Nach Anquetil soll auch von den 6 ersten Fargards des Vendidad ein Sanskritcommentar existirt haben[6]. Es ist aber keine Spur mehr davon aufgefunden worden. Neriosangh war ein tüchtiger Kenner des Pahlavi, sein Sanskrit erhebt auf Klassicität keinen Anspruch. Seine Übertragung des Pahlavicommentars ist stellenweise frei; der Autor hat Vieles aus eigenem Wissen hinzugefügt. Für das Verständnis der Pahlavi-Übersetzung ist Neriosangh von hohem Wert.

Neriosangh selbst scheint mit seiner Bearbeitung nur bis Kapitel 48 des Yasna gekommen zu sein. Von da ab hat ein zweiter Übersetzer den Faden wieder aufgenommen, dessen Pahlavi- wie Sanskritkenntnis gleich tief stehen. Auch dieser ist nicht zu Ende gekommen, sondern bricht mit Yas. 57 ab; von 54 ab ist seine Übersetzung nur fragmentarisch, der ganze Rest aber ohne Wert. Nach Anquetil wird die Sanskritbearbeitung des Yasna zwei Parsen, dem Neriosangh und dem Ormazdyār, Sohn des Rāmyār[7] und Vetter des Neriosangh, zugeschrieben. Nach Darmesteter[8] wäre dieser Ormazdyār als der unfähige Fortsetzer des Neriosangh zu betrachten. Dies ist aber unmöglich, denn der Fortsetzer kann nicht vor dem Jahr 1323 geschrieben haben, da er für seine Fortsetzung das Ms. K5 benutzte[9].

---

[1] Die Pahlavi-Erklärung zu Vendidad, Vispered und Yasna ist herausgegeben von Spiegel zusammen mit dem Awestatext, vgl. Litteratur zu § 11. Zu den drei Fargard des Hāṭōkht Nask mit englischer Übersetzung von Haug und West als Anhang zum Ardā-Virāf (Bombay 1872), S. 269 fg. Zu einigen Stücken des Khorda Awesta, nämlich Khurshēd Nyāiš incl. Khurshēd Yašt, Māh Yašt, Srōš Yašt Hāṭōkht von Darmesteter, Ét. ir. II, 275 fg. Zum ersten Yasht von C. Salemann, Über eine Parsenhandschrift, St. Petersburg 1879 S. 30. Übersetzt resp. paraphrasirt sind Teile der Pahlavi-Übersetzung von Haug-West, Essays, S. 338—393 (nämlich: Phlv. Yasn. 28. 29. 30. 31. 32, 1; Vend. 1. 18. 19. 20). Vend. 9, 1—36 von West in der Abhandlung: The Bareshnūm Ceremony, SBE. XVIII S. 431 fg. Yas. 19—21 von West SBE. XXXVII S. 453 fg. — Die Pahlavi-Übersetzung von Yas. 30 und 57 ist übersetzt von H. Hübschmann, s. die Litteratur oben zu § 41. Ferner: Geiger, die Pehleviversion des ersten Kapitels des Vendidad. Erlangen 1877. Horn, Übersetzungen aus dem Pahlavi-Vendidad in ZDMG. 43, 31. Beiträge zur Erklärung des Pahlavi-Vendidad: I BB. 17, 257. — L. H. Mills, A study of the five Zarathushtrian Gathas with .... the Pahlavi translation. Parts I—IV. Oxford 1892—94. Mills, Yasna 43, 1—10 with the Pahlavi text deciphered, and translated in ZDMG. 42, 439. — [2] Anquetil I, 2 V. — [3] Spiegel, Einleitung zur Ausgabe des Neriosangh S. 1. — [4] nach brieflicher Mitteilung. — [5] I, CXIII. — [6] I, 2, 262. — [7] I, 2, 74. — [8] Darmesteter I, CXII. — [9] Herausgegeben ist Neriosangh's Yasna von Fr. Spiegel: Neriosengh's Sanskrit-Übersetzung des Yaçna. Leipzig 1861. Als Mss. benutzte Spiegel ein Pariser und ein Kopenhagener Ms., welche beide Copien der alten

In noch späterer Zeit übertrug man die älteren Commentare in die allgemein verständlichen modernen Sprachen, in Gujarāti und Neupersisch[1].

§ 49. Eine richtige Methode der Awestaerklärung muss eine Vereinigung der beiden durch ROTH und DARMESTETER vertretenen Richtungen, einen Ausgleich ihrer Gegensätze anstreben. Man darf weder die traditionelle Auslegung wegen der ihr anhaftenden Mängel in Bausch und Bogen verurteilen, noch sich ihre Fehler auf Treu und Glauben aneignen. Das Awesta muss als iranisches Religionsbuch, nicht von einem vagen indogermanisch-linguistischen Standpunkt aus erklärt werden. Gründliches Studium des Pahlavi ist unerlässlich. Die Pahlavilitteratur ist ein wesentliches Hilfsmittel für das Verständnis des Awesta. Nach dieser Seite müssen DARMESTETER's Arbeiten vorbildlich bleiben. Für die Einzelforschung verbleibt auch nach DARMESTETER ein grosses Feld der Thätigkeit. Mit dem Verständnis der Pahlavi-Übersetzung ist nicht ohne weiteres auch die des Originals erreicht, aber sie ist oft, sehr oft ein Wegweiser dafür. Jedenfalls verdient sie überall gehört zu werden. Es geht mit der Pahlavi-Übersetzung wie mit SAYANA's Commentar zum Rigveda. So lange man SAYANA nur gelegentlich zu dieser oder jener Stelle konsultirte, hat er Viele eher abgestossen als befriedigt. Es kam hinzu, dass da wie dort das Vorurteil gegen den Scholiasten wissenschaftliche Modesache geworden war. Gewöhnt man sich daran, ihn systematisch zu benutzen und zieht dann das Facit seiner Gesamtleistung, so weicht das anfängliche Vorurteil bald einer steigenden Wertschätzung. So muss auch die Pahlavi-Übersetzung als Ganzes verarbeitet und verdaut sein, vorerst aber der Wissenschaft zugänglicher und verständlicher gemacht werden, bevor das letzte Wort über sie gesprochen werden kann. Im wesentlichen aber dürfte das Urteil, welches HÜBSCHMANN über ihren verschiedenartigen Wert im Jahre 1872 gefällt hat, bestehen bleiben: »Die Ausbeute wird freilich eine verschiedene sein: reich für den Vendidad, befriedigend für den jüngeren Yasna, aber dürftig für die Gathas[2]«. In den schwierigen alten Partien des Yasna hat der Pahlavidolmetscher den Sinn und die Construktion der Sätze oft nicht mehr zu erfassen vermocht. Insofern ist das Resultat dürftig zu nennen. Aber für die Bestimmung der einzelnen Wörter und Begriffe ist auch seine Gatha-auslegung sehr ergiebig. Vor Allem muss man die Fälle zu scheiden suchen, wo noch feste Tradition vorhanden ist, von solchen, wo der Scholiast durch Combination oder etymologische Zergliederung den verlorenen oder nur noch dunkel geahnten Wortsinn wiederzugewinnen versucht. Zu letzteren gehören Fälle wie *advå* Y. 31, 2 = *agūmānīkīh*, Ner. *asąśayatvena; ušuruyē* 32, 16 = *frāxū hōšīh* = *pṛťulaçaitanyena; mąnarōiš* 48, 10 = *avo li gabrā* »meinem Manne«; *spayaδrahyā* 30, 10 = *sipāh; yastā* 31, 7 = *matаš* = *prāpto ca; yastəm* 46, 4 = *pavan zak ī maṭ* = *prāpte.*

Solche Erklärungen à la Yāska bilden aber keineswegs die Regel. Die nicht immer genügend gewürdigte Verschiedenheit der indischen *nirukti-* und *rūḍi*erklärung haben in Iran ihr Analogon. Da wie dort ist die *rūḍi*-erklärung die bessere, auf echter Überlieferung beruhende. Solche schlagende,

---

dem Dastur Jamaspji in Bombay gehörigen Handschrift sind. Einige Sanskrit- sowie neupersische Übersetzungen zum Khorda Awesta hat DARMESTETER herausgegeben in den Ét. ir. II, 256 fg. S. auch § 13 und Prolegomena XXXIII.

[1] Besonders berühmt ist die Gujaratiübersetzung des FRAMJI ASPANDIARJI, vgl. Litteratur zu § 11. — Pahlavi-Awesta-Mss. und Awesta-sade-Mss. haben vielfach neupersische Interlinearversion. — [2] Avestastudien von H. HÜBSCHMANN in den Sitzungsberichten der philos.-philol. Kl. der K. b. Akademie der Wiss. zu München 1872, Band II. I. Zur Beurtheilung der traditionellen Übersetzung des Avesta, S. 639 fg. — Ein ganz objektives, zutreffendes Urteil über die Methoden äussert ED. MEYER, Geschichte S. 502.

unmittelbar überzeugende *rūdi*auslegungen sind z. B. *vyąm* Y. 48, 7 = *navīd* »frohe Botschaft« (bei Neriosangh ist *manojñam* für *manonyam* zu emendiren); *vaᵊhu* 31, 19; 47, 6 = *vičārišn* »Entscheidung«, Ner. *vyakti*; *ā-moyastrā* 30, 9 = *hanjamanīkīh* »Versammlung« (gemeint ist die Versammlung der Satvāstarān, von welcher Bund. 30, 10 spricht); *rąna* dual (31, 3. 19 etc.) = *patkārdārān* = *prativādin*; *fsəratu* (33, 12) = *sardārīh* = *prabutva*.

Oft gelingt es dem sasanidischen Dolmetscher nicht mehr, mit seinen Mitteln völlige Klarheit zu schaffen; er streift nahe an die Wahrheit ohne sie zu fassen. Hier muss die philologische Hermeneutik ergänzend eintreten. *ākā* (Y. 48, 8; 50, 4) wird durch *āškārak* »klar, offenbar«, Ner. *prakaṭa* erklärt. In Wahrheit ist es Substantiv und bezeichnet die Offenbarung, manifestatio, Klarstellung der Guten und Bösen im Gericht. *vīdiša* (dies ist die bestbezeugte Lesart) 58, 4 wird wörtlich erklärt durch *barā dahišnīh*[1] »Verschenkung«. Gemeint ist das Austeilen von Lohn und Strafe, cf. *vīdāiti* und *vyāda* in 38, 5; 60, 2. *x̌aiδyāčā* (33, 7), *ə* in 29, 6 soll = *pavan pūmman* »mit dem Mund« sein, während es in Wahrheit s. v. a. »persönlich, selbst« ist[2]. Dass die Erinnerung oft nur eine dunkle ist, beweist Y. 51, 12, wo *čaratasčā* durch *sart* »kalt« erklärt wird, während in Wahrheit dies der Sinn des folgenden *aodərəščā* sein muss[3]. *čaratasčā* ist nach Vend. 13, 49 zu bestimmen.

Der Gewinn aus der Pahlavi-Übersetzung wird in erster Linie dem Awesta-Wörterbuch zu Gute kommen. Ein wissenschaftliches Wörterbuch ist aber überhaupt nicht eher möglich, als bis Specialindices für die ganze Pahlavi-Übersetzung mit den entsprechenden Awesta-Aequivalenten und für die Awestatexte mit den entsprechenden Pahlavi-Aequivalenten angefertigt sind. Unerlässliche Vorbedingung für die letzteren ist aber eine neue Ausgabe der sämtlichen Pahlavicommentare mit Benutzung des seit Spiegel erheblich gewachsenen kritischen Materials.

§ 50. Dem Sanskrit, der lebendigen Kenntnis besonders der Vedalitteratur, wird neben den iranischen Sprachen auf die Awestaforschung immer ein gewichtiger Einfluss gesichert bleiben, schon darum, weil zu mehr als ¹/₄ aller Awestatexte keine einheimische Erklärung auf uns gekommen ist und weil das Sanskrit unwillkürlich zu strafferer Beobachtung und Einhaltung grammatischer Regel zwingt, während die unbedingten Anhänger der Tradition in dieser Hinsicht noch zu lax verfahren. Niemand wird leugnen, dass Awesta und Sanskrit mehr Sprachgut gemeinsam bewahrt haben als sonst zwei Sprachen verschiedener Volksstämme. Die nahe Verwandtschaft beschränkt sich nicht nur auf einzelne Wörter, sondern ganze Fügungen, selbst Sätze kehren hier und dort fast gleichlautend wieder. *čármāṇi mlātāni* »gegerbte Häute« (RV. 8, 55, 3) findet sich im Aw. als *mrātəm čarəma* Yasht 17, 12[4]; *pūyed vā vi vā mriyet* (Çat. Br. 9, 5, 2, 14) als *friδyeitiča puyeitiča* Vend. 6, 28. Dem Gathasatz: *kə mə nā δrātā vistō anyō ašāt δwatčā* (Y. 50, 1) stellt sich zur Seite: *na nas trātā vidyate vai tvad anyaḥ* Mbh. 1, 232, 9. Im Sanskrit fragt man bei der ersten Begegnung *ko'si kasyāsi* (z. B. Mbh. 1, 131, 34), im Awesta *čiš ahī kahyā ahī* (Yas. 43, 7).

Dass aber das Iranische oft in der Bedeutungsentwicklung seinen besonderen dem Sanskrit entgegengesetzten Weg eingeschlagen hat und gegen-

[1] Eine Schattenseite der Pahlavi-Übersetzung ist, dass Verbalcomposita ganz schablonenhaft wiedergegeben werden und so der specifische Begriff oftmals verloren geht. — [2] *ə* ist nom. sg. des Stammes *a* = ich, du, er selbst; dazu gehört auch *ašāt* 46, 18. Ähnlich bedeutet *δwa-* nicht allein »tuus«, sondern auch du selbst (z. B. Y. 35, 10 cf. § 28), ganz wie skr. *sva-* suus und »selbst«. — [3] cf. KZ. 30, 524. — [4] BB. 17, 349.

über den klaren Thatsachen oder Zeugnissen auf iranischem Gebiet jede Etymologie oder Vergleichung mit dem Sanskrit zurücktreten muss, dafür will ich nicht die zum Überdruss wiederholten Beispiele *daiŋ́hu-dasyu, daēva-deva* aufs Neue ins Feld führen. Awesta *mairya* hat man etymologisch zu erklären versucht = »verderblich, tödlich« oder »todeswürdig«[1]. Formell ist es = Skr. *márya* »Jüngling«. Entscheidend ist das Pahlavi, wo *mar* den Schurken, Bösewicht bezeichnet (Ner. *nṛśąsa*). A posteriori lässt sich die verschiedene Begriffsentwicklung in beiden Sprachen klar machen. Skr. *márya* ist der Junge im guten Sinn, mit einem Stich ins Erotische, Aw. *mairya* aber der Bube im üblen Sinn. Solchen iranischen Besonderheiten muss die Awestaforschung stets Rechnung tragen. Wo Sanskrit und die jüngeren iranischen Sprachen in Collision kommen, ist das Iranische ausschlaggebend, wie bei Skr. *aruṣa*, Aw. *auruša*, wo Pahlv. *arūs*, Pāz. *alōs* (Ner. *śveta*) beweisen, dass *auruša* »weiss«, nicht »rötlich« wie Skr. *aruṣa* bedeutet.

Es wird freilich schwer sein, dass ein Interpret allen genannten Anforderungen genüge. Das Pahlavi setzt völlige Vertrautheit mit dem Neupersischen und Kenntnis der semitischen Sprachen voraus. Die Awestaphilologie sitzt gewissermassen zwischen zwei Stühlen. Der kommende Sōshyōs, welcher uns einmal das ganze Awesta wirklich erklären wird, muss alle diese Bedingungen in sich vereinigen. Wenn ANQUETIL's Prophezeiung recht behalten sollte, müssten wir allerdings noch lange auf ihn warten[2].

---

1 cf. JUSTI, Handbuch s. v.; HAUG, das 18. Kap. des Vd. p. 5. — 2 ANQUETIL I, 1 pref. XVII.

II. DIE ALTPERSISCHEN INSCHRIFTEN.

VON

F. H. WEISSBACH.

I. ALLGEMEINES.

§ 1. *Urheber der Inschriften.*

Die ap. Keilinschriften sind die einzigen Überreste der ap. Litteratur und somit die Hauptquelle für unsere Kenntnis der Sprache. Die Mehrzahl von ihnen rührt von Mitgliedern des Achämenidenhauses her; nur fünf ganz kurze Legenden sind von Privatpersonen.

§ 2. *Abfassungszeit.*

Die Abfassungszeit der Königsinschriften fällt zwischen 521 (Regierungsantritt Darius' I.) und 338 (Tod Artaxerxes' III.)[1]; die Privat-Inschriften lassen sich nicht chronologisch fixiren, stammen aber, falls sie echt sind[2], doch wohl aus derselben Periode.

[1] Über die Frage, ob die ap. Keilinschrift bereits von Cyrus erfunden worden sei, vgl. § 21 u. 28. — [2] Dies ist nicht bei allen unzweifelhaft; vgl. § 23 c u. d.

§ 3. *Gleichzeitige Übersetzungen.*

Die Mehrzahl der ap. Achämeniden-Inschriften sind von keilinschriftlichen Übersetzungen begleitet: in neususischer und neubabylonischer Sprache[1]; nur bei wenigen fehlen diese. Einige Texte sind viersprachig: die 4. Redaktion ist in ägyptischen Hieroglyphen abgefasst.

[1] Aus der Zeit, wo man die Inschriften noch nicht zu lesen und ihre Sprachen noch nicht zu benennen wusste, stammt die Bezeichnung: Keilinschriften erster, zweiter und dritter Art (Gattung). Vgl. übrigens § 44, Note 6.

§ 4. *Fundstätten der Inschriften im Allgemeinen.*

Die umfangreichsten ap. Inschriften befinden sich an Felswänden, zum Teil von Reliefdarstellungen begleitet. Geringeren Umfangs sind die Inschriften im Innern der Paläste an Wänden, Pfeilern und Säulen. Von kleineren Gegenständen mit ap. Schrift kennen wir eine Stele, eine Sandsteinplatte, zwei kleine Steinpyramiden, steinerne Vasen und Siegel, endlich einige Thontäfelchen.

§ 5. *Specielle Topographie der Inschriften.*

Als Fundorte der Inschriften kommen in erster Linie die Residenzen der Achämeniden in Betracht: Persepolis nebst dem nahen Gräberfelsen Naqsh-i-Rustam, Ekbatana (Hamadān) und Susa. Aus Babylon sind ap. Inschriften nicht bekannt, wohl aber babylonische von Cyrus dem Grossen. Zu nennen sind weiter die Palasttrümmer bei Murghāb (Pasargadä?) und die Felsen von Behistūn (Bīsutūn) und Elvend, beide in Medien, der Felsen Khorkhor (Vān) in Armenien, die Landenge von Suez und das Mausoleum in Halikarnass.

Über den Fund von Qara-Öyük in Kleinasien s. § 25. Die Herkunft der übrigen ap. Inschriften, die sich mit einer Ausnahme in europäischem Besitz befinden, ist unbekannt.

II. VERZEICHNIS UND INHALT DER INSCHRIFTEN.

Vorbemerkung.

Bei dem folgenden Verzeichnis habe ich mich darauf beschränkt, die ersten Ausgaben der Inschriften zu nennen. Ein Verzeichnis aller Stellen, an denen Inschriften veröffentlicht sind, und zwar in möglichster Vollständigkeit, bietet die Ausgabe von Weissbach & Bang, S. 4 ff. (Leipzig 1893). Über die übrigen Gesamtausgaben vgl. § 43. Die folgenden Inschriften sind dreisprachig (vgl. § 3), wo nicht das Gegenteil ausdrücklich bemerkt ist.

A. INSCHRIFTEN DARIUS' I.

§ 6. *Inschriften von Behistūn.*

Die Inschriften am Felsen von Behistūn (Bīsutūn, Βαγίστανα, τὸ Βαγίστανον ὄρος)[1] sind die umfangreichsten, bedeutsamsten und vermutlich ältesten der uns beschäftigenden Urkunden. Sie sind in einer Höhe von 400 bis 500 Fuss an der steilsten Fläche des Felsens eingehauen.

[1] Vgl. meinen Artikel Bagistana in der Neubearbeitung von Pauly's Realencyklopädie.

Die grosse Inschrift enthält 5 Columnen von (96+98+91[?]+92[?]+36[?]) = 413(?) langen Zeilen. Die letzte Columne ist nur altpersisch. Der Text zerfällt in etwa 74 §§, deren jeder, mit Ausnahme des ersten, mit den Worten »Es spricht der König Darius« anhebt. Der Inhalt ist folgender: § 1—5. Einleitung, Namen und Genealogie des Königs. § 6—9. Seine Länder und die Grundsätze seiner Regierung. § 10—50. Geschichte des persischen Reiches vom Tode des Kambyses an bis zum skythischen Feldzuge ausschliesslich, und zwar: § 10—14. Gewaltherrschaft und Sturz des (ersten) falschen Smerdis, eines Magers namens *Gaumāta* (Γωμάτης, Cometes). § 15—20. Niederwerfung zweier Empörer, des Susiers *Ašina* (ap. *Āϑrina*) und des Babyloniers *Nidintum-Bel* (ap. *Naditabaira*). § 21. Abfall von 9 Ländern. § 22 u. 23. Sieg über den Rebellen *Martiya* in Susiana. § 24—32. Aufstand des Meders *Fravartiš*. § 33 u. 34. Aufstand des Sagartiers *Čiϑrataxma*. § 35—37. Niederwerfung eines Aufstandes der Parther und Hyrkanier. § 38 u. 39. Empörung des Margianers *Frāda*. § 40—47. Sieg über einen zweiten falschen Smerdis, *Vahyazdāta*, und einen ungenannten Parteigänger desselben in Arachosien. § 48—50. Zweiter Aufstand der Babylonier unter dem Armenier *Araxa*. § 51 u. 52. Zusammenfassung der vorerzählten Aufstände und Siege. § 53—66. Allgemeines. Versicherungen der Wahrheit des Berichteten, Warnungen vor der Lüge und andere Regierungsgrundsätze. Segen- und Fluchformeln für die, welche des Darius' Werke erhalten, bez. zerstören. § 67. Die 6 Mitverschworenen gegen die Tyrannis Gaumātas. § 68 ist völlig zerstört. Dieser § bildete offenbar ursprünglich den Schluss. Es folgt nun die sehr schlecht erhaltene 5. Columne, welche von einem abermaligen Aufstande der Susier (§ 69 u. 70) und dem Feldzuge gegen die Skythen (§ 72) handelt. Der Inhalt der § 71, 73 u. 74 lässt sich wegen ihres verstümmelten Zustandes nicht angeben.

Über dieser grossen Inschrift (**Bh** bezeichnet) ist ein Relief eingemeisselt: Der König, begleitet von zwei Waffenträgern, tritt mit einem Fusse auf einen

vor ihm liegenden Feind, der flehend die Hände emporstreckt. Hinter diesem nahen, die Hände auf dem Rücken gefesselt, 9 Männer, welche durch einen langen um die Hälse geschlungenen Strick an einander gebunden sind. Über dem Ganzen schwebt, dem Könige zugewendet, die oberste Gottheit Ahuramazdā im Strahlenkleide. Durch kleine Beischriften (**Bh kl**) werden die genannten Figuren als die Empörer gekennzeichnet, deren Unterwerfung in der Hauptinschrift erzählt wird. Laut **Bh b** (7 Z.) ist die liegende Person der Mager Gaumāta, welcher »log und also sprach: »Ich bin Bardiya, des Kuruš Sohn; ich bin König««. Die übrigen 8 sind gemäss den Inschriften **Bh c, d, e, f, g, h, i, j, k** (von bez. 10, 8, 11, 6, 12, 9, 11, 6, 2 Z.) *Āšina, Nidintum-Bel, Fravartiš, Martiya, Ciϑ^r^ataxma, Vahyazdāta, Araxa, Frāda* und der Sake (Skythe) *Sku(n)ka.* Als **Bh a** bezeichnet man eine 18-zeilige Inschrift über dem Bilde des Königs, die indes nur eine Wiederholung der ersten 4 §§ der Hauptinschrift enthält. Bh a und Bh k sind nur zweisprachig, indem die babylonische Übersetzung fehlt. Über **Bh l** und **Bh m** s. § 27c, über die noch nicht veröffentlichten Inschriften von Bh § 26a.

Die Inschriften copirte der englische Offizier H. C. Rawlinson in der Zeit zwischen 1836 und 1844; derselbe veröffentlichte sie auch mit Umschrift, Übersetzung, reichhaltigem Commentar, (unvollendet gebliebenem) Wörterbuch u. a. in JRAS vols. 10 u. 11 (1846—51). Die sehr wichtigen Resultate einer späteren Revision erschienen 1851 als Anhang zu JRAS vol. 12.

§ 7. *Inschriften von Persepolis.*

Dass die von den Persern als *Taxt-i-Jamšīd* (früher auch *Čihil-Mīnār*) bezeichnete Ruinenterrasse am Berge Rahmad, etwa 50 km. nordnordöstlich von Shīrāz, die Reste der alten Königsstadt Persepolis darstellt, ist allgemein anerkannt. Eine kurze Beschreibung der Trümmerstätte[1] ist hier unerlässlich. Die Terrasse, welche teils durch Abtragung der anstossenden westlichen Seite des Berges Rahmad, teils durch Aufmauerung geschaffen wurde, bildet etwa ein längliches Viereck. Die beiden Schmalseiten liegen im Süden und im Norden. An der Westseite, nicht ganz in der Mitte, sondern mehr nach Norden zu führt eine bequeme Doppeltreppe von der Ebene herauf nach einem hohen schmalen Thorweg, der am Eingang und Ausgang je zwei Flügelstiere mit Menschenköpfen, in der Mitte aber zwei Säulenpaare aufweist. Wendet man sich von hier aus rechts (nach Süden zu), so erblickt man eine zweite, niedrigere Terrasse, zu der mehrere Treppen hinaufführen. Von den 72 Säulen der Halle (A), die diesen Platz einst zierte, stehen noch 14. Nachdem man diesen Raum durchschritten, gelangt man zu einer dritten, ebenfalls erhöhten, aber bedeutend kleineren Terrasse; von dem Palaste, der hier einst stand (B), sind noch zahlreiche Thür- und Fensterpfosten, Pfeiler und Treppen erhalten. Hinter diesem Gebäude, immer in südlicher Richtung fortschreitend, erreicht man eine tiefer gelegene Terrasse mit einem jetzt fast völlig zerstörten Palaste (C). Östlich (links) reiht sich an diesen ein dritter Palast an (D), von dem sich noch ansehnliche Reste erhalten haben. Die bis jetzt genannten Gebäude sind nicht nur mit vorzüglichen Skulpturen aufs reichste geschmückt, sondern weisen auch eine Menge Inschriften auf. Letztere fehlen in den Gebäuden, welche weiter nach Osten zu standen. Das Material aller dieser Bauten ist ein vortrefflicher Kalkstein, den der abgetragene Berg, sowie einige alte Steinbrüche nördlich von der Terrasse lieferten. Die Bauweise ist äusserst solid und regelmässig, der Stil einfach und grossartig.

[1] Das Hauptwerk über Persepolis ist F. Stolze, Persepolis. 2 Bde. Berlin 1882. Ferner: M. Dieulafoy, L'Art antique de la Perse, Parties 2 u. 3. Paris 1884 f. M. W. Easton, Observations on the Platform at Persepolis = Publications of the Univers. of Pennsylv. Ser. in philolog. II 2. 1892. Die ältere Litteratur bei Weissbach & Bang. a. a. O. S. 5. Vgl. auch § 29.

Die Inschriften des Darius sind folgende:

Dar. Pers. a (früher einfach als **B** bezeichnet), 6 Z., mehrere Male an den Thürpfosten des inneren Zimmers vom Gebäude B, jedesmal über einem Relief, welches den König in Begleitung zweier Diener darstellt. Aus der Inschrift ergibt sich, dass das Gebäude B (*tačara* genannt) von Darius erbaut worden ist.

C. de Bruyn (de Bruin, Lebrun), Reizen over Moscovie door Persie, Taf. 132. t'Amsteld. 1714. Ein für alle Male sei bemerkt, dass die späteren Ausgaben und Übersetzungen dieser alten Reisewerke, soweit ich sie geprüft habe, hinsichtlich der Tafelzählung genau übereinstimmen.

Dar. Pers. b, 1 Z. (in mehreren Exemplaren?), am Mantel des Königs, enthält nur seinen Namen und Titel. Ein Exemplar des ap. Teiles befindet sich im Cabinet des Médailles der Pariser Nationalbibliothek.

de Bruyn a. a. O. Taf. 133.

Dar. Pers. c (früher **L**), 1 längere Z., in 18 Exemplaren an den Fenstern desselben Raumes, besagt nur, dass diese Fenster zum »Hause des Königs Darius« gehören.

J. Chardin, Voyages en Perse, Taf. 69.

Dar. Pers. d (früher **H**), 24 Z., nur ap., an der südlichen Aussenmauer der ganzen Anlage. Der Text besteht aus 3 §§. § 1. Einleitungsformel, in welcher gesagt wird, dass »der grosse Ahuramazda, der grösste der Götter«, dem Darius die Herrschaft verliehen habe. § 2. Preis des Wohlstandes und der Sicherheit des Reiches. § 3. Gebet an Ahuramazda.

Dar. Pers. e (früher **I**), 24 Z., gleichfalls nur ap. und neben der vorgenannten Inschrift stehend. § 1. Name und Titel des Königs. § 2. Die ihm unterworfenen Länder. § 3. Ermahnung, das persische Volk zu schützen.

C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien, 2, Taf. 31, H und I. Kopenhagen 1778.

§ 8. *Inschriften von Naqsh-i-Rustam.*

In die steile Wand des Felsens von Naqsh-i-Rustam, 15 km. nordwestlich von Persepolis, sind nebeneinander 4 Gräber eingehauen, und zwar alle nach dem gleichen Muster: Eine Nische in Gestalt eines grossen Kreuzes ist tief in den Felsen eingeschnitten. Der wagerechte Teil dieses Kreuzes bietet das Aussehen der Vorderwand eines Hauses: Vier Säulen, zwischen denen eine Thüre zu einer einfachen Kammer führt, tragen ein plattes Dach. Darüber stehen zwei Reihen Menschen mit erhobenen Händen, welche das über ihnen befindliche zu tragen scheinen. Oben steht der König vor einem Altar, dazwischen schwebt Ahuramazda und hinter ihm die Sonnenscheibe. An beiden Seiten des obersten Teiles der Nische stehen Bewaffnete übereinander. Das dritte dieser Gräber, von Persepolis (Südosten) her gerechnet, weist Inschriften auf, und zwar

NRa, 60 Z. in 6 §§, ganz oben, links vom Könige. § 1. Eingangsformel, welche von jetzt an stehend wird und mutatis mutandis bei Xerxes und Artaxerxes III. wiederkehrt: »Ein grosser Gott ist Ahuramazda, der diese Erde schuf, der jenen Himmel schuf, der den Menschen schuf, der die Segensfülle schuf für den Menschen, der den Darius zum König machte, zum einzigen König über viele, zum einzigen Gebieter über viele.« § 2. Name, Titel und Herkunft des Königs. § 3. Verzeichnis seiner Länder, reichhaltiger als die früheren (Bh § 6 und Pers. e § 2). § 4 u. 5. Beistand Ahuramazda's; ein Gebet an ihn. § 6. Kurze Schlussermahnung allgemeinen Inhalts.

Nach N. L. Westergaard's Abschrift veröffentlicht von Chr. Lassen, ZKM. 6 Taf. 2—5. 1845.

NRb, gleichfalls 60 Z., links neben der Eingangsthüre, sehr verstümmelt und nur zum kleinsten Teile copirt. Von dem Inhalt lässt sich nur soviel sagen, dass die Eingangsformel von allen sonst bekannten abwich.

Die ersten 9 Z. veröffentlichte nach WESTERGAARD's Abschrift LASSEN a. a. O. S. 119 ff., die ersten 15 Z., gleichfalls nach W.'s Abschrift, aber nur in Transcription RAWLINSON JRAS 10, 312, endlich E. FLANDIN & P. COSTE, Voyage en Perse, Vol. 4, Taf. 181 ter.

Von den Begleitern des Königs und den Figuren, welche dessen Standort (»den Thron«, wie es in der Inschrift NRa 41 f. heisst) tragen, hatte früher wohl jede eine kurze erklärende Beischrift, ähnlich den Figuren am Bīsutūn-Felsen. Bekannt ist von diesen **NRkl** bis jetzt

NRc, 2 Z., über der höchsten Figur links vom Könige; es ist der Lanzenträger *Gaubaruva* (Γωβρύας).

NRd, 2 Z., über dem darunter stehenden Pfeilträger *Aspačana* (Ἀσπαθίνης).

NRe, 1 Z., über einem der Thronträger, nämlich dem *Mačiya*.

Nach TASKER's Abschriften veröffentlicht von RAWLINSON JRAS 12, XIX f. Vgl. § 26 b. Über den Felsen von N.-i-R. vgl. ausser älteren Werken namentlich DIEULAFOY a. a. O. 3, Taf. 1—3. Die Photographien bei STOLZE a. a. O. 2, 106 ff. sind leider zu sehr ungünstiger Zeit genommen und gewähren für die Inschrift NRa fast gar keine, für NRb—e überhaupt keine Hilfe.

§ 9. *Inschrift von Elvend.*

In einem Porphyrfelsen des Berges Elvend, südlich von Hamadān, sind zwei rechteckige Nischen eingehauen. Die linke, welche etwas höher steht als die rechte, enthält die Inschrift **Dar. Elv.** (früher **O**), 20 Z., in 2 §§, nur Eingangsformel, Namen und Titel des Königs enthaltend.

Veröffentlicht nach VIDAL's Abschrift in JA III. sér. 9, Taf. 8, 1840.

§ 10. *Inschriften von Susa.*

Zwei stark verstümmelte Thontäfelchen mit ap. Inschriften fand DIEULAFOY bei seinen Ausgrabungen des Ruinenhügels von Susa (1884—1886). Sie befinden sich jetzt im Louvre. **Dar. Sus. a**, untere rechte Ecke mit 5, **Dar. Sus. b**, ebenso mit 8 Zeilenenden, fast nur Namen und Titel des Königs enthaltend.

Veröffentlicht von DIEULAFOY, L'Acropole de Suse 309 f. Paris 1893.

§ 11. *Inschrift von Kirmān.*

Krm., 8 Z., fast mit Dar. Sus. b identisch, aber vollständig erhalten, auf einer kleinen vierseitigen Pyramide in der Grabkapelle des heiligen *Nī'mat-Allah* in Mahun, eine Tagereise von Kirmān entfernt.

Veröffentlicht von J. A. DE GOBINEAU, Traité de l'Écriture cunéiforme 1, 323 f. Paris 1864.

§ 12. *Inschriften von Suez.*

Bereits 1802 machte V. DENON[1] ein Stück von einem altpersischen Denkmal mit einigen Keilschriftzeichen, das in Ägypten aufgetaucht war, bekannt. Weitere derartige, übrigens sehr geringfügige Fragmente förderte die französisch-ägyptische Expedition zu Tage[2]. Ein grösseres Monument wurde 1866 beim Ausschachten des Suezkanals freigelegt. Es fand sich in der Nähe des Kilometersteines 133 des Kanales, und zwar in zertrümmertem Zustande. Die kleineren Stücke wurden nach Shalūf gebracht und photographirt, die grösseren an Ort und Stelle wieder eingegraben, um sie vor weiterer Zerstörung zu schützen[3]. Es war eine Stele, deren Vorderseite oben eine geflügelte Sonnenscheibe zeigte, darunter zwei Männer in persischer Tracht, einander zugekehrt und in den erhobenen Händen zwei Tafeln haltend, auf denen der Name des Darius zu lesen war (Inschrift **Sz a**, nur ap.). Zu beiden Seiten der Männer

war eine dreisprachige Inschrift, nur Namen und Titel des Königs enthaltend (**Sz b**, der ap. Teil hatte 7 [6?] Z.). Darunter erstreckte sich über die ganze Breite des Steines eine, ursprünglich wohl dreisprachige Inschrift, von der ein grosser Teil, namentlich aber die ganze babylonische Übersetzung, »vor weiterer Zerstörung geschützt wird«. Der ap. Text (**Sz c**) enthielt 12 Z.: § 1 und 2. Eingangsformel, Namen und Titel des Königs, ähnlich wie bei NRa. § 3. Bericht über die Eroberung Ägyptens und die Anlage eines Kanals vom Nil aus »nach dem Meere, das von Persien ausgeht«. Schluss verstümmelt[4]. Die Rückseite war von einer ähnlichen Darstellung in ägyptischem Stile und einer umfangreichen hieroglyphischen Inschrift bedeckt.

[1] Voyage dans l'Égypte Taf. 124. Paris. — [2] Description de l'Égypte, Antiqu. 5, Taf. 29. Paris 1823; dass. Antiqu.-Descriptions 5, 135 ff., 1829; dass. Antiqu.-Mémoires 8, 27 ff., 1822. — [3] G. Maspero, Recueil de travaux rel. à la philol. et à l'arch. égypt. et assyr. 7, 1 ff., 1886. — [4] J. Oppert, Mémoires présentés par divers savants étrangers à l'Acad. des Inscr. I. s., 8 pt. 1, 523 ff., 1869; vor allem J. Ménant, Rec. de trav. 9, 131 ff., 1887, wo nicht nur die früheren Nachrichten über die pers. Denkmäler auf der Landenge von Suez zusammengestellt, sondern auch zuerst die Originaltexte und Abbildungen gegeben werden; endlich G. Daressy daselbst 11, 160 ff., 1889. Vgl. auch § 26 d u. § 27 c.

§ 13. *Die Siegel- und die Gewichtinschrift.*

Das Siegel des Darius, ein kleiner durchbohrter Cylinder aus graugrünem Jaspis, stellt den König zu Wagen und auf der Löwenjagd begriffen dar. Die Inschrift **Dar. Sgl.** (früher **N** oder **Na**), 1 Z. in rückläufiger Schrift, lautet: »Ich bin der König Darius«[1]. Der Gewichtstein, eine vierseitige Pyramide aus dunkelgrünem Basalt, von 2.1 5/8.1 3/4 Zoll Ausdehnung, wiegt 2573 Gran Troy. Die Inschrift, **Dar. Pond.** (früher **T**), 8 Z., enthält ausser dem Namen und den Titeln des Königs die Aichung: 2 *Karša*[2]. Beide Gegenstände befinden sich jetzt im Britischen Museum.

[1] Veröffentlicht von C. G. Grotefend, Neue Beiträge zur Erläut. der babyl. Keilschr. S. 5, Fig. II. Hannover 1840. — [2] Veröffentlicht von E. A. W. Budge Proceedings of the Soc. of bibl. Archaeol. 10, 464. 1888.

B. INSCHRIFTEN DES XERXES.

§ 14. *Inschriften von Persepolis.*

Xerx. Pers. a (früher **D**), in vier gleichlautenden Exemplaren über den Flügelstieren am Thorweg, 20 Z. in 4 §§: § 1 u. 2. Eingangsformel, Name und Titel des Königs. § 3. Bericht über den Bau des Thorweges, genannt *Visadahyu* (»All-Land«). § 4. Gebet an Ahuramazda[1].

Xerx. Pers. b (früher **A**), 30 Z., nur ap., an der westlichen Treppe, die zur Säulenhalle (A) führt. Eine entsprechende Tafel an der östlichen Treppe ist zum Beschreiben hergerichtet, aber nicht beschrieben worden. § 1 u. 2 wie vorhin. § 3 berichtet, dass Xerxes das hier stehende Gebäude (A, die Säulenhalle) wie seine übrigen Bauwerke alle nach dem Willen Ahuramazda's errichtet habe, dessen Schutze sie empfohlen werden[2].

Xerx. Pers. c (früher **C**), in zwei Exemplaren, die sich nur in der Zeilenabteilung unterscheiden, im Gebäude B (dem *Tačara* laut Dar. Pers. a) und zwar **Xerx. Pers. ca**, 15 Z., an einem Eckpfeiler im Südwesten, **Xerx. Pers. cb**, 25 Z., etwa in der Mitte der südlichen Grenzmauer der Terrasse, welche das Tačara trägt. § 1 u. 2 wie vorhin; § 3. Bestätigung, dass Darius dieses Gebäude errichtet hat; kurzes Gebet an Ahuramazda[3].

Xerx. Pers. d (früher **E**), in 4 Exemplaren, 2 Paaren von je gleicher Zeilenzahl, am Gebäude D; **Xerx. Pers. da**, 19 Z., an den beiden nördlichen Pfeilern; **Xerx. Pers. db**, 28 Z., an den Treppen, welche von der

Hauptterrasse zu diesem Gebäude führen. § 1 u. 2 wie vorhin. § 3. Bericht, dass Xerxes der Erbauer dieses Palastes sei. Schluss wie bei Xerx. Pers. b[4].

Xerx. Pers. e (früher **G**), in verschiedenen Exemplaren gleichfalls im Xerxes-Palaste (D) und zwar: **a** über den Kleidern der königlichen Figuren (einzeilig), **b** über den Thüren (zweizeilig), **c** an den Thürpfosten über dem Relief des Königs und zweier Begleiter (vierzeilig). Sie enthalten nur Namen und Titel des Herrschers[5].

[1] Veröffentlicht nach Westergaard's Abschrift in Transcription von Lassen a. a. O. 135 ff., im Original von Flandin & Coste a. a. O., 2, Taf. 83—86. — [2] Veröffentlicht von de Bruyn a. a. O. Taf. 126, vollständiger bei Niebuhr a. a. O. Taf. 24 A. — [3] Xerx. Pers. ca bei de Bruyn a. a. O. Taf. 131, cb bei C. J. Rich, Babylon and Persepolis Taf. 20. Lond. 1839. — [4] Xerx. Pers. da bei Rich a. a. O. Taf. 16; db bei Flandin & Coste a. a. O. 3, Taf. 139. — [5] Veröffentlicht a) von Rich a. a. O. Taf. 19 (a), (b) u. (c); b) daselbst (d); c) von Niebuhr a. a. O. Taf. 24 G und von Rich a. a. O. Taf. 18, Nr. 3 a.

§ 15. *Inschrift von Elvend.*

Xerx. Elv. (früher **F**), 20 Z., in der rechten Nische (s. o. § 9), mit der daneben stehenden Inschrift des Darius, von einem kleinen Zusatz und den Namen abgesehen, gleichlautend.

Veröffentlicht nach Vidal's Abschrift von E. Burnouf, Mém. sur deux inscr. cunéif. Taf. 4. Paris 1836.

§ 16. *Inschrift von Vān.*

Xerx. Vān (früher **K**), in einer rechteckigen Nische am Felsen Khorkhor, auf dem das Schloss von Vān steht, etwa 20 Meter über der Ebene, 27 Z. § 1 u. 2 wie Xerx. Elv. § 3. Bericht, dass Darius die Nische habe einhauen lassen, ohne sie jedoch mit einer Inschrift zu versehen. Dies habe dann Xerxes nachgeholt. Schluss wie bei Xerx. Pers. b.

Veröffentlicht nach F. E. Schulz' Abschrift in JA III. sér. 9, Taf. 2, Nr. IX, 1840.

§ 17. *Vasen-Inschriften.*

a) Vase des Grafen Caylus, jetzt im Cabinet des médailles der Pariser Nationalbibliothek[1].

b) Vase von Halikarnass, 1857 bei der Ausgrabung des dortigen Mausoleums von C. T. Newton gefunden, jetzt im Britischen Museum[2].

c) Kleinere Bruchstücke, 1852 von W. K. Loftus[3] und 1884/6 von Dieulafoy[4] in Susa gefunden. Die ersteren sind jetzt im Britischen Museum, die letzteren im Louvre.

Das Material der Vasen ist Alabaster. Sie enthalten je eine einzeilige Inschrift in 4 Sprachen (früher **Qa**): »Xerxes, der grosse König«.

[1] Abgebildet bei A. C. Ph. Caylus, Recueil d'antiquités 5, Taf. 30, Paris 1762. [2] Abgebildet bei Newton, Discoveries at Halicarnassus Bd. 1, Taf. 7. Lond. 1862. — [3] Travels and Researches in Susiana 409. Lond. 1857. — [4] L'Acropole de Suse 435. Paris 1893.

C. INSCHRIFT ARTAXERXES' I.

§ 18. *Vase des Artaxerxes.*

Im Tesoro di San Marco entdeckte Sir Gardner Wilkinson 1844 eine Vase aus grauem Porphyr[1] mit der viersprachigen Inschrift (früher **Qb**): »Artaxerxes, der grosse König«[2]. Da der Vater des Herrschers nicht genannt ist, lässt sich nicht ohne weiteres ersehen, welchem der drei Könige dieses Namens sie zuzusprechen sei. Nach Oppert[3] setzten A. Longpérier und J. A. Letronne sie aus archäologischen Gründen in die Zeit Artaxerxes' I. Ich möchte mich dieser Ansicht anschliessen, weil ich glaube, dass ein späterer Artaxerxes wohl nicht ermangelt hätte, seinem Namen einen Zusatz beizufügen, der für den ersten überflüssig war.

[1] Abgebildet bei C. Kossowicz, Inscript. palaeo-pers. Interpret. S. 106. Petropoli 1872. — [2] Zuerst bekannt gemacht von Longpérier RA 2, 446. 1845. — [3] JA IV. sér. 19, 195, Note 1. 1852.

D. INSCHRIFTEN ARTAXERXES' II.

§ 19. *Inschriften von Susa.*

Eine Säulenhalle, ähnlich der des Xerxes in Persepolis, fand Loftus 1852 in den Ruinen Susas. Von (wohl ursprünglich 4) inschriftentragenden Säulen waren noch zwei Exemplare mit ziemlich ansehnlichen, ein drittes mit ganz geringfügigen Bruchstücken erhalten. Der Text (**Art. Sus. a**, früher **S**) besteht aus 5 langen Zeilen, von denen die beiden letzten stark verstümmelt sind. Inhalt: Ausführliche Genealogie des Königs bis auf Hystaspes. Bericht, dass der Palast von seinem Ahnen Darius erbaut und zur Zeit seines Grossvaters Artaxerxes durch Feuer zerstört worden sei. Darauf habe er ihn »nach dem Willen Ahuramazda's, Anahita's und Mithra's« wieder aufgebaut. Schlussgebet an diese drei Gottheiten[1].

Art. Sus. b, 1 lange Z., läuft um das Piedestal einer Säule, die in einer anderen Gegend des Ruinenhügels gefunden wurde[2]. Nur Name und Titel.

Loftus' Ausgrabungen nahm Dieulafoy 1884 wieder auf. Unter anderem (vgl. § 10) fand er ein Bruchstück einer Sandsteintafel, mit einer Inschrift von 7 verstümmelten Zeilen (**Art. Sus. c**, nur ap.). Dieser Gegenstand befindet sich jetzt im Louvre. Aus dem Texte ist nur der Urheber zu ersehen. Der Schluss enthielt einen Bericht über den Bau des Palastes[3].

[1] Veröffentlicht von Loftus, Facsimiles of Inscriptions in the cuneiform Character, Taf. 2f. Lond. (?) 1852. — [2] Daselbst Taf. 16. — [3] Dieulafoy, L'Acropole de Suse, Fig. 283.

§ 20. *Inschriften von Hamadān.*

Art. Ham., 5 Z., auf den Bruchstücken zweier Säulen aus schwarzem Diorit, die in Hamadān gefunden worden sind und sich jetzt in England in Privatbesitz befinden. Inhalt: Genealogie wie bei Art. Sus. a; Bericht über den Bau eines Palastes »nach dem Willen Ahuramazda's, Anahita's und Mitra's«. Schlussgebet an die drei Gottheiten.

Th. G. Pinches, Proc. of the Soc. of bibl. Archaeol. 7, 132 f., 1885, und namentlich B. T. A. Evetts, Zeitschr. f. Assyr. 5, 413 ff. 1890.

E. INSCHRIFT CYRUS' DES JÜNGEREN.

§ 21. *Inschrift von Murghāb.*

Die Inschrift **Cyr. Murgh.** (früher **M**), 2 Z., fand sich in 5 Exemplaren in der Ebene von Murghāb, nordöstlich von Persepolis, viermal an Eckpfeilern ehemaliger Gebäude und einmal an einem Pfeiler, dessen Vorderseite ein Relief schmückt: Ein bärtiger Mann in Überlebensgrösse mit ägyptischem Kopfschmuck und zwei Paar Flügeln, trägt in der rechten Hand eine kleine Statue. Die Inschrift, welche früher über dem Relief stand, ist seit mehreren Jahren fortgeschleppt. Sie lautete, gleich den noch vorhandenen Exemplaren: »Ich bin der König *Kuruš*, der Achämenide«.

Veröffentlicht von J. P. Morier, Journey through Persia, Taf. 29, Nr. 5, Lond. 1812. Die Frage, ob die Inschrift dem grossen oder dem jüngeren Cyrus zuzusprechen sei, ist von mir ausführlich erörtert worden in ZDMG 48, 653 ff., 1895. S. daselbst auch weitere Litteraturnachweise und eine eingehende Beschreibung der Ruinenstätte Murghāb.

F. INSCHRIFTEN ARTAXERXES' III.

§ 22. *Inschrift von Persepolis.*

Das Gebäude C in Persepolis hat an der Nordseite drei einander gleiche einsprachige Inschriften Artaxerxes' III., **Art. Pers. a** (früher **P**) bezeichnet,

von je 26 Z.; ein viertes Exemplar, **Art. Pers. b**, von 35 Z., steht an der Westtreppe des Darius-Palastes (*Tačara*). § 1. Eingangsformel, ähnlich wie bei NRa u. anderwärts. § 2. Name, Titel und Genealogie des Königs bis auf Arsames. § 3. Bericht, dass »dieses steinerne (?) Bauwerk« von ihm errichtet worden sei. § 4. Schlussgebet an Ahuramazda und Mithra.

Veröffentlicht wurde Art. Pers. a von Rich a. a. O. Taf. 23, b von Flandin & Coste a. a. O. 3, Taf. 125.

G. Inschriften von Privatpersonen.

§ 23.

5 Siegelsteine mit kurzen ap. Legenden: **Sgl. a** (früher **R**), 7 Z., »*Aršaka*, Sohn (?) des *Aϑiyābaušana*«, jetzt im Britischen Museum.

Sgl. b, 3 Z., mit dem Namen *Ha(n)daxya* (?), früher in der Sammlung Raifé in Paris, jetzt im Britischen Museum.

Sgl. c und **d**, »*Vašdā* der Sake« und *Vahyavišdā*, wohl unecht; wenigstens sind die Porträts auf den beiden Steinen entschieden nicht altpersisch.

Sgl. e, 3 Z. *Xaršādašyā*, im Musée des Armures zu Brüssel.

Veröffentlicht wurden a von Grotefend ZKM. 7, Taf. Nr. 5, 1850; b von F. Lenormant, Catalogue des Antiquités composant la Collection de M. A. Raifé, S. 69, Nr. 506. Paris 1867; vgl. auch Oppert, Mélanges d'arch. égypt. et assyr. 1, 29 ff., 1873; Sayce, Ztschr. f. Keilschr. 1, 25 f., 1884; c und d von Gobineau RA nouv. sér. 27, S. 383, Nr. 276 f. und Taf. 5, 1874; e endlich von Ménant, Archives des miss. scientif. III. sér. 5, 418 f., 1879.

H. Unbestimmbare Inschriften.

§ 24.

a. Vierzeiliges Fragment einer Thontafel (?).

b. Ein Fragment einer Thontafel mit den Resten von 11 Z. ap. Schrift ist im Besitze des Britischen Museums. Es enthält unter anderem den Namen Ahuramazda's; näheres ist nicht zu ermitteln.

a. Mordtmann und Holtzmann ZDMG 14, 555 f., 1860. b. In Transcription bekannt gemacht von Oppert, Comptes rend. de l'Acad. des Inscr. Paris IV. sér. 22, 180, 1894.

Anhang.

§ 25. *Unechte Inschriften.*

Die sogenannte Inschrift von Tarku, 2 Z., enthält ein buntes Gemisch von ap., neusus., neubabyl. und imaginären Zeichen[1]. 1894 wurden durch Chantre in Qara-Öyük in Kleinasien, 4 Meilen nördlich von Caesarea, 4 ap. Thontäfelchen gefunden (oder von einheimischen Händlern erworben?). Drei enthalten auf der Vorderseite die Inschrift Dar. Pers. a, auf der Rückseite Xerx. Pers. e, die vierte enthält nur drei Z., welche einen vernünftigen Sinn geben (Name und Titel des Darius), für die übrigen 19 Z. gilt das von der Inschrift von Tarku gesagte[2].

[1] Burnouf a. a. O. S. 176 u. Taf. 5, Nr. II. A. Holtzmann ZDMG 6, 379 ff., 1852, dessen Erklärungsversuch im Übrigen gescheitert ist. — [2] Ménant, Comptes rend. de l'Acad. des Inscr. IV. sér., 22, 296 ff., 1894 u. 23, 126 ff., 1895. Meine Gründe gegen die Echtheit der Texte sind dargelegt in Ztschr. f. Ass. 10, 265 ff., 1895.

§ 26. *Noch nicht veröffentlichte und verschollene Inschriften.*

a. An der rechten Seite des Reliefs von Behistūn sind noch vier Columnen Keilschrift, die Rawlinson[1] uncopirt lassen musste, weil sie mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln (Leitern und Stricken) nicht zu erreichen und ausserdem sehr verstümmelt waren. Vielleicht sind sie in susischer und in babylonischer Sprache abgefasst.

b. Von dem Darius-Grabe bei Naqsh-i-Rustam sagt ein Besucher, R. K. Porter[2]: »Auf der ganzen Tafel der oberen Abteilung sind Zeichen sichtbar, wo immer sie anzubringen waren; über den Figuren, zwischen ihnen und dem Altar, die Seiten entlang, von oben bis unten, kurz überall sehen wir sie bedeckt mit Keilschrift, und zwar in gut erhaltenem Zustande.« Thatsächlich gelang es Dieulafoy[3], der die Stelle mit Hilfe eines hölzernen Gerüstes untersuchte, sieben weitere kurze Inschriften, ähnlich den Tasker'schen, zu finden. Veröffentlicht sind diese noch ebensowenig, wie die letzten drei Viertel der grossen Inschrift NRb (§ 8).

c. Eine Darius-Inschrift um die Basis einer Säule[4], ähnlich Art. Sus. b, fand Dieulafoy in Susa.

d. Auf der Landenge von Suez sind früher mehrere Denkmäler des Darius gefunden worden, von denen aber nur eines und dieses auch nur fragmentarisch bekannt geworden ist. Ein weiteres Denkmal stand beim Kilometer 89 des Suezkanals, ein drittes bei Km. 150. Von einem vierten wird § 27 c die Rede sein[5].

e. Herodot erwähnt 3 Inschriften des Darius: 3, 88 die Überschrift eines Reliefs, das ihn mit dem Rosse darstellte, dessen Wiehern er die Herrschaft verdankt haben soll. Ernster wird die Nachricht 4, 87 zu nehmen sein: Darius habe auf seinem Feldzuge gegen die Skythen am Bosporus zwei Säulen errichten lassen, eine mit griechischer, die andere mit assyrischer Inschrift[6], die beide ein Verzeichnis der unterworfenen Völker enthalten hätten. Diese Denkmäler seien später nach Byzanz geschleppt worden. Was Herodot von dem Inhalte dieser Inschriften berichtet, ist nichts weniger als unglaublich, und wir wollen hoffen, dass ein unerwarteter Fund seine Nachricht einst bestätigen möge. Eine dritte Inschrift, gleichfalls auf einer Stele, habe Darius am Tearos-Flusse in Thracien setzen lassen. Der Inhalt dürfte jedoch schwerlich der von Her. 4, 91 angegebene gewesen sein[7].

f. Die von den Griechen überlieferten Grabinschriften von Cyrus dem Grossen und von Darius seien hier nur flüchtig erwähnt. Erstere finden sich Strabo 730; Arr. Anab. 6, 29, 4 ff. und Plut. Alex. 69[8], die letztere Strabo a. a. O., wozu zu vgl. Athenaeus 10, 434 u. Porphyrius de abstinentia 4, 16[9].

[1] JRAS 10, Fig. 1. — [2] Travels in Georgia . . . 1, 524, Lond. 1821. — [3] RA III. sér. 6, 224 ff., 1885; vgl. G. Perrot & Ch. Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiqu. 5, Fig. 386, Paris 1890. — [4] Abgebildet bei Dieulafoy, l'Acr. de Suse 329. — [5] Vgl. § 12 und von der dort angeführten Litteratur namentlich Ménant's Aufsatz. — [6] Vgl. § 28. — [7] Dass in der Gegend des Tearos (jetzt Simer) eine Inschrift mit »nagelförmigen« Zeichen einst vorhanden war, erfuhr General A. Jochmus 1847 von einem Eingeborenen. Leider blieben die von beiden angestellten Nachforschungen erfolglos; s. J. R. Geogr. S. 24, 44, 1854. — [8] Vgl. ZDMG 48, 659 ff., 1895. — [9] Die in obigen Stellen enthaltenen Angaben werden durch die Texte von NR nicht bestätigt und dürften es auch schwerlich durch die Veröffentlichung der noch unbekannten Inschriften des wahren Dariusgrabes werden.

§ 27. *Nicht-persische Achämeniden-Inschriften.*

Von der nachfolgenden Zusammenstellung ausgeschlossen sind natürlich die Texte, welche blosse Übersetzungen ap. Inschriften darstellen; ausserdem die babylonischen Verträge aus der Zeit der Achämeniden, welche ja den Namen Achämeniden-Inschriften nicht wirklich verdienen[1]; ebenso auch die hieroglyphischen und demotischen Urkunden, welche gleichfalls nur durch chronologische Angaben für die Geschichte Wert haben[2].

a. Von Cyrus dem Grossen besitzt das Britische Museum einen Thoncylinder mit 45, leider grossenteils sehr verstümmelten Zeilen und einen Backstein mit 4 kurzen Z., alles in babylonischer Sprache[3].

b. Für die Geschichte des Cambyses wichtig ist die ägyptische Inschrift einer naophoren Statue im Vatikan, verfasst vom Uer-sun Uṫa-ḥor-pi-n-ris[4].

Andere Erwähnungen dieses Königs sowie seiner nächsten drei Nachfolger finden sich auf ägyptischen Inschriften von *Quṣair* am Roten Meere[5].

c. Von Darius gehören hierher: Bh l, eine der kleineren Inschriften von Behistūn, 10 Z., nur neususisch. Der Inhalt ist noch ziemlich dunkel. Bh m ist eine fragmentarische Wiederholung dreier Z. aus der grossen Inschrift von Bh[6]. Dar. Pers. f. möchte ich die neusus. Inschrift von 24 Z. nennen, welche an der Südmauer von Persepolis neben den ap. Texten Dar. Pers. d. u. e. steht[7]. Dar. Pers. g, babylonisch, gleichfalls 24 Z., steht rechts von f (beide wurden früher, wie auch Dar. Pers. d, als H bezeichnet — eine irreführende Benennung)[8]. Von der § 12 am Schlusse erwähnten Hieroglyphen-Inschrift ist nur wenig erhalten[9]. Umfangreicher sind die Überreste einer anderen hieroglyphischen Inschrift auf einer Stele, die V. GOLENIŠČEV 1889 in der Nähe von *Tell el-Masxūṭah* am Süsswasser-Kanal entdeckte[10]. Beide enthielten eine Völker-Liste und bestätigen somit indirekt Herodot's Nachrichten über die Bosporus-Stelen (§ 26e). Schliesslich sei noch eine griechische Inschrift von 28 Z. (Copie aus der römischen Zeit) erwähnt, welche 1886 von G. COUSIN und G. DESCHAMPS in *Deirmenjik* (an der Strasse von Tralles nach Magnesia) gefunden wurde[11].

d. Die einzige Inschrift, welche Artaxerxes I. in Persepolis hinterlassen hat, ist ein Fragment von 13 Zeilenanfängen am *Tačara* in babylonischer Sprache. Von Artaxerxes II. existirt gleichfalls ein einsprachiges babylonisches Fragment mit Resten von 3 Z.[12]

[1] Eine umfangreiche Sammlung derselben hat J. N. STRASSMAIER begonnen: Babyl. Texte 7 ff., Leipzig 1890 ff. — [2] I. ROSELLINI, I Monumenti dell' Egitto P. I, T. 2, 171, Pisa 1833. — [3] Am besten bearbeitet von O. E. HAGEN, Beitr. z. Ass. 2, 208 ff., 1894. — [4] H. BRUGSCH, Thesaurus inscr. aegypt. 4, 636 ff. u. 691 ff. — [5] ROSELLINI a. a. O. 163 ff. J. LAUTH, Abh. Bair. Akad. Ph.-ph. Cl. 13, III, 85 ff., 1872. — [6] WEISBACH (jetzt WEISSB.), D. Achämenideninschr. zweiter Art 76 f., Leipzig 1890. — [7] Daselbst. — [8] C. BEZOLD, D. Achämenideninschriften 38 f., Leipzig 1882. — [9] DARESSY, Recueil de trav. 11, 160 ff. — [10] Daselbst 13, 97 ff., 1891. — [11] Bull. de corr. hell. 13, 529 ff., 1888. — [12] BEZOLD a. a. O. 46 f. u. 44 ff.

III. GESCHICHTE DER ENTZIFFERUNG UND ERKLÄRUNG DER INSCHRIFTEN.

§ 28. *Erwähnungen der Keilschrift bei Griechen und Syrern.*

Dass Herodot 4, 87 unter den »assyrischen Zeichen« (vgl. § 26e) die Keilschrift verstehe, ist allgemein anerkannt. Höchst wahrscheinlich — wenigstens lässt sich dies aus der Analogie der Suezdenkmäler schliessen — waren die Bosporusinschriften viersprachig: ap., nsus., nbab. und griechisch. Wenn Diodor 17, 110 berichtet, dass an dem Berg von Bagistana Inschriften der Semiramis in »syrischen Zeichen« eingemeisselt seien, so ist ebenso offenbar, dass er die Inschriften des Darius darunter versteht. An altaramäische Schrift ist doch nicht zu denken. Persische Schrift erwähnen Arr. Anab. 6, 29, 4 ff., Strabo 730 und Plut. Alex. 69. Auch hier wird man nur an Keilschrift im Allgemeinen zu denken haben. Einen Unterschied zwischen »der alten assyrischen Schrift« und »derjenigen, welche Darius, der Vater des Xerxes, die Perser gelehrt habe« macht erst ein Brief des Themistokles (Epist. gr. rec. Hercher S. 762). Schon der Umstand, dass dieser Unterschied gemacht wird, ist ein starker Beweis für die Echtheit des Briefes im Allgemeinen, wie für die Überlieferung, dass Darius der Erfinder einer neuen (d. i. der ap.) Schrift sei, im Besonderen. Über die Erwähnung der Keilschrift bei einem syrischen Schriftsteller des 8. oder 9. Jahrhunderts vgl. E. NESTLE, Ztschr. f. Keilschr. 1, 185, 1884.

§ 29. *Erstes Bekanntwerden der Keilschrift in Europa.*

Die prachtvollen Ruinen *Čihil-Mīnār* sind, seitdem sie von Europäern besucht wurden, das Entzücken aller gewesen, die das Glück hatten, sie zu sehen. Wenn nicht der erste, so doch einer der ersten Besucher, der sie ausführlich beschreibt, der Venezianer Josafat Barbaro (Ende des 15. Jahrh.)[1], erwähnt die daselbst befindlichen Keilinschriften noch nicht; dies thut meines Wissens zuerst der kastilische Gesandte Garcias de Silva y Figueroa (1618)[2]. Pietro della Valle (1622)[3], A. Daulier des Landes (Mitte des 17. Jahrh.)[4] und G. F. Gemelli Careri (Ende des 16. Jahrh.)[5] geben auch Abbildungen, darunter eine Skizze der Fensterinschrift (Dar. Pers. c). Als genauere Probe bietet della Valle[6] auch 5 richtig copirte Schriftzeichen, deren Beschaffenheit ihn zu der richtigen Beobachtung veranlasst, dass die Schrift, gleich unserer abendländischen, von links nach rechts laufe. J. Chardin (1671—77)[7], E. Kämpfer (1684)[8] und C. de Bruyn (1704) bieten die schon erwähnte Inschrift in etwas verbesserter Gestalt, der letztere ausserdem Dar. Pers. a u. b und Xerx. Pers. b u. ca[9]. Endlich sei hier noch eines Versuches gedacht, die Keilschrift als Griechisch zu lesen. Th. Herbert (Anfang des 17. Jahrh.)[10] las den Anfang einer Inschrift: Ἀάσυερος, θεος.

[1] Viaggio, in: Navigazioni et viaggi racc. da G. B. Ramusio 2, 107. Venet. 1574. — [2] Ambassade en Perse trad. p. de Wicqfort 144 ff., Paris 1667. — [3] Reiss-Beschreibung in die orient. Länder, Taf. 20, Genff 1674 u. ö. — [4] Les Beautez de la Perse 56 ff., Paris 1673. — [5] Giro del Mondo 2, Fig. 2, Ven. 1719. — [6] a. a. O. 3, 131. — [7] Voyages en Perse, Taf. 69, Amsterdam 1711 u. ö. — [8] Amoenitates exoticae 347. Lemgoviae 1712. — [9] Reizen, Fig. 126 u. 131—134. — [10] Relation du voyage de Perse 2, 240, Paris 1663.

§ 30. *Carsten Niebuhr.*

Die bisherigen Copien der Inschriften waren noch so fehlerhaft, dass mit ihnen eine Entzifferung unmöglich gewesen wäre. Diesem Übelstande half C. Niebuhr[1] ab, der sich auf einer Reise in den Orient auch mehrere Tage (März 1765) in Persepolis aufhielt. Seine Abschriften der Texte Dar. Pers. a, d—g (vgl. § 27c) und Xerx. Pers. b und e übertrafen diejenigen seiner Vorgänger an Sorgfalt und Genauigkeit. Sie setzten ihn auch in den Stand, zwei wichtige Beobachtungen zu machen: 1) dass die Inschriften in drei verschiedenen »Alphabeten« abgefasst seien, von denen das erste mit etwa 42 Zeichen das einfachste und das dritte das verwickelteste sei. 2) bewies er mit Hilfe eines anderen Exemplars von Xerx. Pers. e, bei dem die Zeileneinteilung etwas abwich, unwiderleglich, dass die Schrift von links nach rechts geht.

[1] Reisebeschr. nach Arabien 2, 139 ff. u. Taf. 24 u. 31. Kopenhagen 1778.

§ 31. *Tychsen und Münter.*

Durch Niebuhr's Abschriften war eine brauchbare Grundlage geschaffen worden. Allerdings mussten die Inschriften völlig aus sich selbst heraus erklärt werden. Die einzige Inschrift mit einer Übersetzung, die viersprachige Legende der Vase des Grafen Caylus (§ 17a), war nicht zu benutzen, da die Zeichnung zu undeutlich und die Ägyptologie gleichfalls noch nicht geboren war. O. Tychsen ging von der Ansicht aus, dass der Palast von Persepolis durch Alexander ganz und gar zerstört worden sei, dass also die Ruinen *Čihil-Mīnār* aus späterer Zeit stammen müssten. Ein besonders häufiges Wort der Inschriften erster Art glaubte er *Aschak* lesen zu müssen und hielt demgemäss die Sprache für parthisch. Die übrigen Zeichen bestimmte er auf dieser schwanken Grundlage. Von allen diesen Ergebnissen hat sich nichts bewährt. Nur den der ersten Art eigentümlichen Worttrenner, einen schrägen Keil mit der Spitze rechts unten, erkannte er richtig[1]. F. Münter schrieb die Keilinschriften von Persepolis mit Recht den Achämeniden zu, und zwar hielt er

die Sprache der ersten Art für Zend. Die Zeichen suchte er dadurch zu bestimmen, dass er eine Statistik über ihre Frequenz aufnahm und diese mit der Häufigkeit der einzelnen Zendbuchstaben verglich. Dieser Versuch musste an der falschen Voraussetzung scheitern. Ferner vermutete er, dass die Inschriften zweiter und dritter Art Übersetzungen derjenigen der ersten Art darstellten. Das Wort, welches TYCHSEN *Aschak* las, hielt er ursprünglich für den Titel König, gab aber diese richtige Vermutung wieder auf[2].

[1] De cuneatis inscript. Persepolit. 24 f., Rostochii 1798. — [2] Versuch über die keilförm. Inschr. von Persepolis, 124 ff. Kopenh. 1802.

§ 32. *Irrwege.*

S. S. WITTE, der sich schon 10 Jahre früher durch eine seltsame Idee — er hatte die Pyramiden Ägyptens und die Ruinen von Persepolis für natürliche Gebilde vulkanischen Ursprungs ausgegeben — einen Namen gemacht hatte, erkannte richtig die Schwächen von TYCHSEN's Parther-Hypothese. Anstatt aber das Echte vom Falschen zu sondern und behutsam weiter zu forschen, verwarf er alles und erklärte die ganzen »angeblichen Inschriften« für »Zieraten und Schnörkel«, deren Muster dem Pflanzenreiche (z. B. Zaunwinde, Sammtblume, dem gemeinen Toback [!] u. s. w.) entstammen sollten[1]. Andere Gelehrten hielten die Keilinschriften für Gänge von Würmern und Insekten, oder höchstens Zahlzeichen, deren Entzifferung ohne Interesse sei[2]. A. A. H. LICHTENSTEIN sah in der Keilschrift ein erstarrtes kufisches Alphabet. Er las sie von hinten und fand reines Arabisch[3].

[1] Über den Ursprung der Pyramiden in Ägypten und der Ruinen von Persepolis, Leipzig 1789. Über die Bildung der Schriftsprache und den Ursprung der keilförm. Inschriften zu Persepolis 83, Rostock 1799. — [2] Vgl. GN 1893, 576 f. Näheres konnte ich nicht ermitteln. — [3] Tentamen palaeographiae Assyr.-Pers. Helmstadii 1803.

§ 33. *Geo. Frdr. Grotefend.*

Der wirkliche Anfang der Entzifferung datirt vom Jahre 1802, als G. F. GROTEFEND[1] der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften eine Abhandlung überreichen liess, in der 3 Eigennamen aus Keilinschriften der ersten Art mit zusammen 13 Zeichen bestimmt waren[2]. Er benutzte die beiden kurzen Inschriften B und G bei NIEBUHR (= Dar. Pers. a und Xerx. Pers. e), welche ähnlich gebaut sind, nämlich

B enthält am Anfang ein Wort X,
G » » » » » Y,

darauf folgen in beiden Inschriften eine Anzahl Titel, als solche charakterisirt durch das wiederholte Vorkommen der Zeichengruppe, in der schon MÜNTER das Wort »König« vermutet hatte, ferner in B ein neues Wort Z, in G dagegen das Wort X mit dem Königstitel, beide etwas verändert, endlich zwei gleiche Wörter. B enthält dann noch einen Zusatz, der in G fehlt, also für die weiteren Folgerungen zunächst unerheblich blieb. GROTEFEND schloss nun, dass X und Y zwei Königsnamen seien, und zwar X der Vater von Y. Der Vater von X wieder sei Z, der des Königstitels entbehrte, also nicht König war. In der Überzeugung, dass hier Mitglieder der Achämeniden-Dynastie zu suchen seien, brauchte sich G. nun nicht lange zu bemühen. Cyrus und Cambyses konnten wegen des gleichen Anfangsbuchstabens nicht in Betracht kommen[3]. Artaxerxes war wegen der Länge des Namens ausgeschlossen. So blieben nur die beiden Namen Darius und Xerxes für X und Y übrig. Z musste dann Hystaspes, der Vater des Darius, sein. Die keilschriftlichen Namen zerlegte nun G. mit Hilfe der griechischen, hebräischen und Zendform folgendermassen:

D	A	R	(H)	(E)	U	Sch
Kh	Sch	(H)	A	R	Sch	A
(G)	(O)	Sch	T	A	S	P

So waren 13 Zeichen bestimmt und von ihnen 9 richtig, während die eingeklammerten 4 später besser erkannt wurden. Ferner fand er, dass das Wort »König« zuweilen durch ein einziges Zeichen (ein »Monogramm«, wie er es nannte) wiedergegeben wird. Ausserdem berichtigte er eine grosse Reihe von Fehlern der früheren Copisten; die sehr schlecht veröffentlichte Inschrift der Xerxes-Vase stellte er völlig wieder her. Die übrigen Zeichen des Alphabets erklärte G. von der irrigen Voraussetzung aus, dass die Sprache Zend sei, ziemlich willkürlich und deshalb unrichtig. So kam es, dass dem schönen Anfang lange keine glückliche Fortsetzung folgte. Namentlich sind G.'s spätere Arbeiten für die weitere Entzifferung wenig fördernd gewesen. G. erhielt eine Anzahl Inschriften auf privatem Wege mitgeteilt, ehe dieselben von den Findern veröffentlicht wurden. Wir reihen hier gleich die wichtigsten seiner weiteren Verdienste um unsere Wissenschaft an: In der Inschrift von Murghāb (§ 21) erkannte er richtig den Namen Cyrus[4], in dem Bruchstück einer Inschrift von Persepolis den bei de Bruyn und Niebuhr fehlenden Anfang von Xerx. Pers. b[5], endlich veröffentlichte er das Siegel des Darius (§ 13) und das des Aršaka (§ 23a) zuerst.

[1] Über sein Leben und seine Schriften s. J. Flemming, Beitr. z. Assyr. 1, 80 ff., 1890. — [2] Praevia de cuneatis inscr. Persep. legendis aut explicandis relatio, hg. von W. Meyer, GN 1893, 571 ff. A. H. L. Heeren's Ideen üb. d. Politik, 1. Th., 1. Beylage, 2. (, 3. u. 4.) Aufl., Göttingen 1805 ff. — [3] In Wirklichkeit werden Cyrus und Cambyses im Ap. mit verschiedenen Zeichen im Anfang geschrieben; wie leicht hätte hieran der erste Versuch scheitern können! Den Hauptgrund, weshalb Cyrus als X auszuschliessen war, nämlich dass dann Y und Z identisch hätten sein müssen (Vater und Sohn des Cyrus hiessen Cambyses), scheint G. nicht im Auge gehabt zu haben. — [4] Heeren's Ideen, 1. Th., 5. Beylage. — [5] Fundgruben des Orients 6, 252 ff., 1818.

§ 34. *S. de Sacy. J. Saint-Martin. R. Rask.*

Grotefend's erste Arbeit erfuhr eine eingehende Beurteilung durch S. de Sacy[1], der ihm durch die Entzifferung der Sāsāniden-Inschriften vorausgegangen war und für die Keilinschriften gewissermassen den Weg gezeigt hatte. Abgesehen von einigen z. T. gerechtfertigten Bedenken billigte der grosse Arabist seine Entzifferungsresultate, während er Lichtenstein's »Übersetzungen« endgiltig abfertigte. J. Saint-Martin veröffentlichte 1823 einen Auszug[2] aus einer länger vorbereiteten Arbeit über die Entzifferung der Keilschrift erster Art. Auf einem ähnlichen Wege wie Grotefend war er hinsichtlich der in den drei Namen enthaltenen Zeichen zu fast denselben Ergebnissen gelangt. Nur den Namen Hystaspes las er richtiger: *Vyschtasp*, später[3] *Vischtasp*. In der Inschrift von Murghāb dagegen glaubte er den Königsnamen Ochus zu sehen. Einen anscheinend geringen, in Wirklichkeit jedoch bedeutenden Fortschritt machte R. Rask[4], indem er die Endung des Gen. Plur. auf *-anām* und so die Lautwerte *n* und *m* bestimmte. Mit Hilfe dieser Entdeckung gelang es F. Bopp[5], den Titel »König der Länder« zu finden.

[1] Magasin encycloped. Ann. 8, t. 5, 438 ff., 1802. — [2] JA 2, 65 ff. — [3] Mém. de l'Institut. Acad. des inscr. 12, II, 113 ff., 1836. — [4] Üb. d. Alter u. d. Echtheit der Zend-Sprache übs. v. Hagen 27 ff., Berlin 1826. — [5] Jahrbücher f. wiss. Kritik 1831, II, 819.

§ 35. *Burnouf und Lassen.*

Einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Entzifferung bedeutet das Jahr 1836, in dem, fast gleichzeitig, zwei neue Bücher erschienen, denen die Wissenschaft der Keilschriftforschung sehr ansehnliche Fortschritte verdankt. Der gelehrte Zendforscher E. Burnouf[1] ging von den Inschriften von Elvend und der von Vān aus, von denen sich unter den Papieren des ermordeten Reisenden F. E. Schulz Abschriften fanden. Er entdeckte den Namen Ahuramazda's und eine Anzahl neuer Zeichen. Sehr zu statten kam ihm hierbei die Beobachtung, dass die Inschrift I bei Niebuhr (Dar. Pers. e) eine Länderliste enthält. Ferner bemerkte er, dass die Keilschrift erster Art den kurzen Vokal vielfach nicht bezeichnete, eine Ansicht, die allerdings noch verschiedener Modifikation bedurfte. Endlich hat B. zuerst gezeigt, dass die Sprache der Inschriften erster Art vom Avestischen dialektisch geschieden ist. Chn. Lassen hatte im Sommer 1835 von B. erfahren, dass dieser eine Länderliste gefunden habe. Hierauf fussend gelang es ihm, B.'s weitere Entdeckungen nachträglich selbst zu machen und z. T. weit zu überholen. Sein Verdienst war namentlich, nachgewiesen zu haben, dass den Consonanten meist ein *a* inhärire, sowie dass andere nur vor *i* und *u* gebraucht werden[2]. Für die Sprache der Inschriften führte er die Bezeichnung altpersisch ein, welche den thatsächlichen Verhältnissen durchaus entspricht und sich deshalb behauptet hat.

[1] Mémoire sur deux Inscr. cunéiformes. Paris. — [2] Die ap. Keilinschriften von Persepolis, Bonn. Lassen's Behauptung (daselbst S. 15), dass er durch Herodot's Erwähnung der Bosporus-Säulen auf den Gedanken gekommen sei, in den Inschriften nach Ländernamen zu forschen, steht mit seinem eigenen Briefe an P. von Bohlen (Nov. 1835, s. dessen Autobiographie 2. Aufl., S. 155, Königsb. 1842) im Widerspruch.

§ 36. *Beer und Jacquet.*

Besonders fruchtbar war eine Kritik von Burnouf's und Lassen's Büchern durch E. F. F. Beer[1]. Er ermittelte einige neue Zeichenwerte und bewies, dass die ap. Schrift lang und kurz *i* und *u* nicht unterschied u. ä. mehr. Die gleichen Entdeckungen machte unabhängig von ihm E. Jacquet in Paris, der ausserdem noch etliche seltenere und schwierige Zeichen richtig oder wenigstens annähernd bestimmte[2]. Näheres s. § 40.

[1] Allg. Lit.-Ztg., Halle 1838, Bd. 1, 1 ff. — [2] JA III. sér., 5, 351 ff.; 422 ff; 544 ff. 6, 385 ff., 1838. Lassen ZKM 2, 165 ff., 1839.

§ 37. *Rich, Westergaard, Holtzmann.*

Von jetzt an entfaltete sich auf unserem Gebiete eine reiche Thätigkeit, die nicht eher nachliess, als bis die Entzifferung vollendet, das letzte Zeichen bestimmt war. 1839 veröffentlichte die Witwe des britischen Consuls in Baghdād, C. J. Rich, die von diesem hinterlassenen, sehr sorgfältigen Copien aller noch nicht oder mangelhaft veröffentlichten Inschriften von Persepolis, darunter auch die Inschrift Artaxerxes' III.[1] Im nächsten Jahre erschienen die von Schulz hinterlassenen Abschriften[2]. Noch ergebnisreicher wurde die Reise N. L. Westergaard's (1843), der nicht nur von den Inschriften von Persepolis, sondern auch von der einen hochwichtigen Inschrift von Naqsh-i-Rustam vorzügliche Copien mitbrachte. 1844 entdeckte ausserdem G. Wilkinson die Artaxerxes-Vase in Venedig (§ 18). Mit Hilfe von Rich's und Westergaard's Copien gelangen Lassen noch zahlreiche Verbesserungen[3]. Weitere Beiträge zur Entzifferung und Erklärung lieferte A. Holtzmann[4]. Vgl. § 39 Note 1 u. § 40.

[1] Babylon and Persepolis. London. — [2] JA III. sér., 9, 1840. — [3] ZKM 3, 442 ff., 1840; 6, 1 ff., 1845. — [4] Beiträge zur Erklärung der ap. Keilinschriften, 1. (einziges) Heft. Karlsruhe 1845.

§ 38. *Sir Henry Rawlinson.*

Ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der epochemachenden Schriften Burnouf's und Lassen's begann die Veröffentlichung desjenigen Documents, durch das der Abschluss des Entzifferungswerkes ermöglicht wurde, des Inschriftenreliefs von Behistūn (§ 6). Bereits 1835 hatte Sir H. C. Rawlinson[1] angefangen, sich mit den Keilinschriften zu beschäftigen. Er befand sich in Kermānshāh in Westpersien und wusste von den Entzifferungsarbeiten in Europa nur soviel, dass Grotefend in den Inschriften einige Namen von Achämeniden gefunden hatte. Er begann mit den Inschriften von Elvend und gelangte mittels ähnlicher Erwägungen, wie einst Grotefend, zu den Namen Hystaspes, Darius und Xerxes. Im folgenden Jahre copirte er die beiden ersten Paragraphen der grossen Behistūn-Inschrift und erhielt so die Namen der übrigen Vorfahren des Darius und des Landes Persien. Im Herbste desselben Jahres bekam er zum ersten Male Einsicht in die Arbeiten Grotefend's und Saint-Martin's, wobei er fand, dass er sie schon beträchtlich überholt hatte. 1837 schrieb er den grössten Teil von dem ab, was von der grossen Behistūn-Inschrift noch übrig war, eine äusserst mühselige und geradezu lebensgefährliche Arbeit[2]. 1838 erhielt er Burnouf's Werk und musste erkennen, dass dieser Gelehrte im Allgemeinen weiter fortgeschritten war. Doch konnte er andererseits dem französischen Gelehrten brieflich einige Verbesserungsvorschläge machen. Übrigens vertiefte er sich jetzt auch in Sanskrit, Zend- und Pahlavi-Studien, sowie in vergleichende Geographie. Mit Hilfe der ihm mittlerweile zugänglich gewordenen Abschriften Niebuhr's, de Bruyn's und Porter's[3] konnte er sein Alphabet weiter ausbilden, sodass es mit demjenigen Lassen's, das ihm 1839 mitgeteilt wurde, in allen wesentlichen Punkten übereinstimmte. Neues Material lieferten ihm Rich's Copien und E. Boré's Abschrift des Textes von Vān. Indessen konnte er vor der Hand seine Studien nicht fortsetzen, da sein Vaterland auf mehrere Jahre seine Dienste als Offizier in Afghānistān beanspruchte. Erst Ende 1843 kehrte er nach Baghdād zurück, wo er mit Westergaard und dessen Begleiter Dittel zusammentraf, die ihm ihre sämtlichen Copien zur Verfügung stellten. So vorbereitet konnte er endlich an die Vollendung der Copirungs-Arbeit und die Ausgabe der Behistūn-Inschriften gehen, denen er eine Bearbeitung aller übrigen damals bekannten Texte anschloss, alles mit reichhaltigem und für die damalige Zeit vorzüglichem Commentar. Diese erste Gesamtausgabe der ap. Keilinschriften enthält ausserdem eine Abhandlung über Keilschrift im Allgemeinen und über das persische Keil-Alphabet im Besonderen. Die hauptsächlichste Entdeckung war die der Consonanten mit inhärirendem *i* und *u*, von denen vorher nur wenige bekannt waren[4]. Ein ap. Vocabular, welches R. 1851 begann, blieb unvollendet[5].

[1] Genaueres über seine Verdienste s. bei J. Flemming, Beitr. z. Ass. 2, 1 ff., 1894; eine Bibliographie seiner Werke von W. Muss-Arnolt, J. Hopkins University Circulars Nr. 72, S. 59 ff., 1889. — [2] Archaeologia 34, 73 ff., 1852. — [3] Travels in Georgia, Persia &c., Bd. 1, Lond. 1821. — [4] JRAS Bd. 10 (1846—7) enthält nur R.'s Arbeiten. — [5] Daselbst Bd. 11, 1 ff. Der Band ist gleichfalls nie abgeschlossen worden.

§ 39. *Abschluss der Entzifferung.*

Gleichzeitig mit und unabhängig von Rawlinson machte auch E. Hincks die Entdeckung der *i* und *u*-haltigen Consonanten. Ausserdem beobachtete er, dass in der ap. Schrift oft auslautendes *i* und *u* durch *y* und *v* gestützt werde, ohne dass dies die Quantität der Vocale beeinflusste.[1] Auch J. Oppert hat, wohl unabhängig von den beiden vorgenannten, die Inhärenz der Vocale erkannt, sowie die Stützung der auslautenden *i* und *u* durch die entsprechenden Halbvocale, ausserdem aber den Umstand, dass Nasale vor Consonanten

nicht geschrieben werden[2]. Rawlinson's letztes ap. Alphabet (1847)[3] enthält 37 Sylbenzeichen, die sich bis auf zwei Ausnahmen als richtig bestimmt erwiesen. Von diesen beiden Ausnahmen ist die eine das Zeichen *l(a)*, das 1851 von Oppert erkannt wurde[4]; das andere hatte man durch Zerlegung des Ideogramms für »König« erhalten, dessen wahre Natur bereits Grotefend (s. § 33) erkannt hatte. So war also der Zeichenbestand der ap. Schrift auf 36 Vocal- und Consonanten- bez. Sylbenzeichen festgesetzt; zu diesen gesellten sich 3 Ideogramme[5], denen sich 1874, bezw. 1890 noch ein Nachzügler anschloss[6]. Hiermit war die Entzifferung vollendet; es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass in Zukunft noch weitere Inschriften mit neuen Zeichen auftauchen; an dem jetzigen Bestande konnte und kann nur in Einzelheiten noch gebessert werden. Hierher gehört Bopp's Beobachtung[7], dass *i* hinter *h* blos in *y*, nicht in *iy* übergeht, Lindner's Bemerkung[8], dass *h* zwischen *a* und *u* nicht geschrieben wird u. a.

1 Transactions of the R. Irish Academy 21, part 2, Polite Lit. 114 ff., 1848; ZKM 7, 201 ff., 1850; auch Holtzmann hatte Wörter wie *upariy* bereits *upari* gelesen. — 2 Das ap. Lautsystem 43 ff., Berlin. Dieses Buch ist vom J. 1847 datirt, Rawlinson's Note v. 25. Aug. 1846, Hincks' Aufsatz v. 22. Okt. desselben Jahres. — 3 JRAS 10, 185 f. — 4 JA IV. sér., 18, 76, 1851. Rev. de ling. 3, 459 ff., 1870. — 5 Bartholomae's Bemerkung »Grundriss« Bd. 1, § 269, Note, bedarf der Berichtigung: Weissbach und Bang kennen gleichfalls nur 36 »Buchstaben«. Die von Bthl. angeführte Stelle spricht von 39 (lies: 40) Zeichen (= 36 »Buchstaben« + 4 Ideogramme). — 6 In einem verstümmelten Zeichen der grösseren Inschrift Artaxerxes' II. v. Susa erkannte Oppert 1874 (J. A., VII. sér., 3, 244) das Ideogramm für Ahuramazda. Das unversehrte Zeichen fand Evetts erst 1890 in Art. Ham. s. Ztschr. f. Ass. 5, 412. Das daselbst in der Anmerkung Gesagte beruht auf Irrtum. — 7 Monatsber. d. Berl. Ak. 1848, 140. — 8 Lit. Centralbl. 1880, 358.

§ 40. *Zeichentabelle.*

Nachfolgende Tabelle ist ein Versuch, den Anteil der einzelnen Gelehrten an der Entzifferung übersichtlich darzustellen. Wegen des eigentümlichen Ganges der Forschung ist es nicht leicht, jedem Einzelnen gerecht zu werden. Viele Entdeckungen sind von verschiedenen zu gleicher Zeit gemacht worden; ja, Rawlinson hat fast das ganze Alphabet nachträglich und unabhängig von seinen Vorgängern entziffert. Die beigefügte Zahl ist das Jahr des Fundes oder, falls dieses nicht zu ermitteln ist, das Jahr seiner Veröffentlichung. Die Parenthesen deuten annähernde Bestimmungen an.

𐏐 Worttrenner. Tychsen 1798.
1. 𐎠 *a* Grotefend 1802
2. 𐎡 *i* Saint-Martin 1832
3. 𐎢 *u* Grotefend 1802
4. 𐎣 *ka* Burnouf, Lassen 1836
5. 𐎤 *ku* Rawlinson 1846 (Grotefend 1815: *k*)
6. 𐎥 *ga* Lassen 1836
7. 𐎦 *gu* Rawlinson 1846 (Lassen 1836: *g'*)
8. 𐎧 *x* Grotefend 1802
9. 𐎨 *č* Jacquet 1836/7
10. 𐎩 *ja* Holtzmann 1845 (Jacquet 1836/7: *z*)
11. 𐎪 *ji* Rawlinson 1846 (Lassen 1836: *j*)
12. 𐎫 *t* Grotefend 1802

13. 𐎫 *tu* Rawlinson 1846 (Lassen 1836: *t'*)
14. 𐎭 *da* Rawlinson 1846 (Grotefend 1802: *d*)
15. 𐎮 *di* Rawlinson 1846 (Holtzmann 1845: *d'*)
16. 𐎯 *du* Rawlinson 1846 (Lassen 1836: *d"*)
17. 𐎰 ϑ Jacquet 1836/7
18. 𐎱 *p* Grotefend 1802
19. 𐎲 *b* Burnouf 1836
20. 𐎳 *f* Grotefend 1802
21. 𐎴 *n* Rask 1826
22. 𐎵 *nu* Rawlinson 1846
23. 𐎶 *ma* Rawlinson 1846 (Rask 1826: *m*)
24. 𐎷 *mi* Rawlinson 1846 (Lassen 1836: *m'*)
25. 𐎸 *mu* Rawlinson 1846
26. 𐎹 *ya* Beer, Jacquet 1837/38
27. 𐎺 *va* Rawlinson 1846 (Lassen 1836: *w*)
28. 𐎻 *vi* Rawlinson 1846 (St.-Martin 1822: *v*)
29. 𐎼 *r* Grotefend 1802
30. 𐎽 *ru* Jacquet 1837/8 (Grotefend 1815: *sr*)
31. 𐎾 *la* Oppert 1851
32. 𐎿 *s* Grotefend 1802
33. 𐏀 *z* Burnouf 1836
34. 𐏁 *š* Grotefend 1802
35. 𐏂 ϑr Rawlinson 1846
36. 𐏃 *h* Beer, Jacquet 1837/8

Ideogramme.

37. 𐏈 »König« Grotefend 1802
38. 𐏌, 𐏍 »Land« Lassen 1845
39. 𐏏 »Erde« Lassen 1845
40. 𐏉 »Ahuramazda« Evetts 1890 (Oppert 1874: 𐏊).

§ 41. *Weiteres Material.*

Seit Rawlinson's grossartigem Werke ist noch manches hinzugekommen, was unsere Kenntnis der ap. Inschriften erweiterte. Hier sei nur folgendes hervorgehoben. Die Reisen Ch. Texier's[1], E. Flandin's und P. Coste's[2] brachten allerdings keine neuen Texte, wohl aber neue Abschriften. Reicher waren die Ergebnisse von W. K. Loftus'[3] Ausgrabungen in Susa (1852), durch welche namentlich Inschriften Artaxerxes' II. zu Tage gefördert wurden. Diese Arbeiten nahm M. Dieulafoy[4] 1884 wieder auf; sie waren besonders in archäologischer Hinsicht von bestem Erfolge gekrönt. Bez. der Inschriften vgl. § 10, 17c, 19, 26c. 1869 lernten wir durch Oppert endlich eine der schon so lange angekündigten Suez-Inschriften kennen, vorläufig freilich nur

in Transcription; der Originaltext blieb uns bis 1887 vorenthalten (s. § 12). Die Reisen F. Stolze's (1876 ff.)[5] brachten eine reiche Sammlung photographischer Aufnahmen von den Ruinen von Persepolis und ihrer Umgebung, die in Bezug auf die Archäologie und Topographie unschätzbar sind, während unsere epigrapischen Erwartungen z. T. starke Enttäuschungen erfuhren (s. § 8 u. 44, Note 2). Betreffs der übrigen Funde vgl. § 11, 13, 20 u. 23.

[1] Description de l'Arménie, la Perse &c., Bd. 1, Taf. 39 u. 61, Paris 1842. — [2] Voyage en Perse pendant 1840/1, 6 Bde. Tafeln und 2 Bde. Beschreibung. Paris 1843—54. — [3] Travels and Researches in Susiana, Lond. 1857. — [4] L'Acropole de Suse, Paris 1893; RA III. sér., 6, 48 ff., 8, 194 ff.; 265 ff., 9, 1 ff., 1885 ff.; J. Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane, Paris 1887. Dieselbe, A Suse. Chronique des fouilles. Daselbst 1888. — [5] Persepolis, 2 Bde., Berlin 1882.

§ 42. *Weitere Geschichte der Erklärung der ap. Inschriften.*

Die Erklärung der Inschriften, die früher mit der Entzifferung Hand in Hand ging, war mit deren Abschluss noch keineswegs vollendet und ist es auch heute noch nicht. Schon der verstümmelte Zustand vieler Texte forderte zu philologischer Bearbeitung heraus, und die Fortschritte in der Erkenntnis der verwandten Sprachen, namentlich des Avestischen, sowie der gleichzeitigen Übersetzungen ins Susische und ins Babylonische mussten auf die Erklärung der ap. Inschriften günstig wirken. Wir finden deshalb eine Reihe von Gelehrten, die sich auf diesem Gebiete mit mehr oder weniger Erfolg versucht haben[1]. Eine wichtige Frage, die alsbald aufgeworfen wurde, aber trotz verschiedener Versuche[2] bis heute noch unbeantwortet geblieben ist, betrifft die Entstehung, bez. Erfindung der ap. Keilschrift. Der Vollständigkeit halber sei auch zweier Schriften gedacht, die à la Witte und Lichtenstein (s. § 32) die Keilinschriften in durchaus verkehrter Weise behandelten, aber nicht den geringsten Schaden mehr anrichten konnten[3].

[1] W. Bang ZDMG 43, 525 ff., 1889. Bartholomae ZDMG 46, 295 ff., 1892. F. Bollensen, Bulletin de l'Acad. de St. Pétersb., Classe hist.-philol. 15, 193 ff., 225 ff., 1858. W. Foy KZ 33, 419 ff., 1894. F. Hitzig, Die Grabschrift des Darius, Zürich 1847. H. Hübschmann KZ 33, 164 ff., 1893. H. Kern ZDMG 23, 212 ff., 1867. F. Müller WZKM 1, 59 ff., 133 ff., 220 ff., 1887, 3, 146 ff., 1889, 4, 306 ff., 1890, 7, 252 ff., 1893. A. Thumb KZ 32, 123 ff., 1893. — [2] Ménant, Rev. de ling. 3, 61 ff., 1870. Oppert JA VII. sér., 3, 238 ff., 1874; W. Deecke ZDMG 32, 271 ff., 1878; Sayce, Ztschr. für Keilschr. 1, 19 ff., 1884; J. Halévy, JA VIII. sér. 6, 480 ff., 1885. — [3] [J. Barrois,] Lecture littérale des hieroglyphes et des cunéiformes par l'auteur de la dactylologie. Paris 1853; vgl. Holtzmann ZDMG 8, 539 ff., 1854. J. A. de Gobineau, Traité des écritures cunéiformes, 2 Bde., Paris 1864.

§ 43. *Gesamtausgaben der ap. Texte.*

Die erste Gesamtausgabe war, wie schon erwähnt, Rawlinson's Arbeit (§ 38). Ihm folgte Th. Benfey[1], dessen kurze Arbeit besonders durch ein Glossar nützlich wurde. Oppert's Ausgabe[2] mit weitläufigem Commentar brachte viele Verbesserungen, namentlich deshalb, weil er die modernen Sprachen Irans mehr berücksichtigte als Benfey. F. Spiegel's[3] vielbenutztes Buch bietet das ganze Material: Text in Umschrift, Übersetzung, Commentar, Grammatik und Wörterbuch in bequemer Form. Freilich ist es nicht durchweg zuverlässig, da sich der Herausgeber zu viel auf sekundäre Quellen verlassen hat. Dies gilt namentlich auch in Bezug auf die Übersetzungen der zweiten und dritten Art. Eine Menge geringerer Versehen hat sich aus der ersten in die zweite Auflage vererbt. Auch die Vollständigkeit der Texte lässt zu wünschen übrig. Fast durchweg an Spiegel's Ausgabe lehnt sich die von C. Kossowicz[4] veranstaltete an. Sie ist die einzige, welche den Originaltext zugleich in Keilschrift bietet, freilich zuweilen nur als Retranscription des Spiegel'schen Textes[5]. Dankenswert sind die zahlreichen Abbildungen, die z. T. schwer zugänglichen Prachtwerken entnommen sind. H. C. Tolman's[6] Bearbeitungen bieten nichts

neues. Die neue Ausgabe von Weissbach und Bang, von der eine Lieferung vorliegt[7], wird wieder sämtliche Originaltexte, ausserdem Transcription, Übersetzung, Commentar und Wörterbuch bringen. Die Grundsätze, nach denen sie bearbeitet wird, sind aus § 44 zu ersehen.

[1] Die persischen Keilinschriften mit Übersetzung und Glossar, Leipzig 1847. — [2] JA IV. sér., 17, 255 ff., 378 ff., 534 ff.; 18, 56 ff., 322 ff., 553 ff.; 19, 140 ff., 1851 f. — [3] Die ap. Keilinschriften, Leipzig 1862, 2. vermehrte Aufl. 1881. — [4] Inscriptiones palaeo-persicae Achaemenidarum, Petropoli 1872. — [5] Ein lehrreiches Beispiel ist die Inschrift Art. Sus. a, die Spiegel, anstatt den Loftus'schen Originaltext zu Rate zu ziehen, aus Norris'. Transcription (JRAS 15, 159) in die seinige umgesetzt hat. Hierbei konnte er nicht wissen, dass *dahyu* und *bumi* ideographisch geschrieben ist; die seltsamen, aber authentischen Schreibungen *Xšayārčahyā* und *Haxamān(i)šiya* hat er in die gewöhnlichen ändern zu müssen geglaubt. Kossowicz und Tolman sind ihm hierin getreulich gefolgt. — [6] A Grammar of the old Persian Language with the Inscriptions, Boston 1892. Transactions of the Wisconsin Academy 8, 241 ff., 1892. Guide to the old Pers. Inscriptions, New York 1893. — [7] Die ap. Keilinschriften, 1. Lief., Leipz. 1893 (Assyr. Bibl. 10).

§ 44. *Hilfsmittel zur Herstellung und Erklärung der ap. Inschriften.* Obwohl die ap. Inschriften über zwei Jahrtausende alt sind, zeigen manche von ihnen doch eine so treffliche Erhaltung, als seien sie erst gestern eingegraben. An den meisten jedoch haben feindliche Naturkräfte, menschlicher Unverstand und böswilliger Zerstörungstrieb arge Verwüstungen angerichtet, sodass das ideale Ziel ihrer vollständigen Wiederherstellung nie erreicht werden wird. Hierzu kommt, dass der grösste Teil der Inschriften in weiter Ferne und noch dazu an schwer zugänglichen Stellen sich befindet. Nur wenige Originale befinden sich in europäischem Besitz[1]. Von einigen anderen giebt es Abgüsse, Papierabdrücke und Photographien[2]. Es ist klar, dass man zur Erzielung eines authentischen Textes womöglich die Originale oder denselben gleichzuachtende Surrogate der eben genannten Arten einsehen muss. Wo alles dies nicht zu Gebote steht, hat man die Abschriften zu Rate zu ziehen. Dass man bei vorhandener Auswahl sich an die besten hält, ist selbstverständlich[3]. Zur Herstellung eines grossen Teiles der verstümmelten Stellen hat man mehrere Hilfsmittel. Viele Inschriften sind in mehreren (bis 18) Exemplaren erhalten, die oft einander ergänzen. Der gleichförmige Stil, immer wiederkehrende Redensarten erfüllen vielfach den gleichen Zweck. Da die ap. Sprache fast nur aus den Inschriften bekannt ist[4], so müssen zur Erklärung ihrer grammatischen Erscheinungen und ihres Wortschatzes die verwandten Sprachen, in erster Linie das Avestische und die späteren iranischen Dialekte, in zweiter die übrigen arischen, in dritter die übrigen indogermanischen Sprachen herangezogen werden[5]. Gute Hilfe gewähren auch die keilschriftlichen Übersetzungen[6], die zwar erst mittels des ap. Grundtextes entziffert werden konnten, nunmehr aber wohl geeignet sind, manche Unklarheit des Grundtextes zu erläutern[7]. Sie sind durchweg mit grosser Treue angefertigt; die Abweichungen sind ganz geringfügig und von besonderer Art[8]. Trotz aller dieser Hilfsmittel bleibt noch eine beträchtliche Anzahl von Stellen übrig, die aller Erklärungsversuche spotten und in die möglicher Weise erst erneute Prüfung an Ort und Stelle und künftige Inschriftenfunde Licht bringen werden.

[1] Dar. Pers. b, Dar. Sus. a u. b, Art. Sus. b befinden sich in Paris, Xerx.-Vasen daselbst und in London, hier auch Dar. Sgl., Dar. Pond. und Sgl. a u. b (auch Art. Ham.?), Art.-Vase in Venedig, Sgl. e in Brüssel. — [2] Abgüsse persepolitanischer Inschriften besitzt das Britische Museum von Dar. Pers. a und von Art. Pers. b; vgl. C. H. Smith, Catalogue of casts of sculptures from Persepolis No. 2 α [Lond. 1893]. Von Bh. kl. ausser Bh. a und Bh. k, Art. Sus. a und b besitzt das Britische Museum Papierabdrücke. Photographien giebt es von Dar. Pers. d und e, NRa, Xerx. Pers. a, b, c, d und Art. Pers. (Stolze a. a. O.) und Cyr. Murgh. (Dieulafoy, L'Art antique de la Perse 1, 13 u. 14). — [3] Wohl keine Abschrift der ap. Texte

ist diplomatisch treu. Übrigens sind einige wenige Fehler den Verfertigern der Originale selbst zuzuschreiben. — 4 Die gelegentlichen Erwähnungen bei den Griechen und die von ihnen angeführten ap. Vokabeln kommen nicht in Betracht. — 5 Für die Berechtigung der obigen Abstufung vgl. die klassischen Beispiele ap. *baga*, av. *baγa* »Gott«, ai. *bhaga* »Teil«; ap. *dahyu*, av. *dańhu* »Land«, ai. *dasyu* »Räuber«. — 6 Zu den nsus. Übersetzungen vgl. Weisbach (jetzt Weissb.), Die Achämenideninschriften zweiter Art, Leipz. 1890 (= Assyr. Bibl. 9), zu den babylonischen C. Bezold, Die Achämenideninschriften, Leipz. 1882 (Assyr. Bibl. 2). — 7 So ist z. B. Bh. I 86f. nach dem Susischen unbedingt von Kamelen und Rossen die Rede; das häufige ap. *šiyātiš* ist nur nach dem Babylonischen sicher zu erklären »Glück und Segen« u. ä., nicht »Wohnplatz«, wofür die bab. Sprache eigene Wörter besass. Von den ap. Monatsnamen würden wir keinen einzigen bestimmen können, wenn nicht zu einigen die babylonischen Äquivalente erhalten wären. — 8 In der grossen Inschrift von Behistūn sind gelegentlich durch Weglassung der Worte: »Es spricht der König Darius« in den Übersetzungen mehrere §§ in einen zusammengezogen. Nach § 43 (sus. 35) schieben die sus. und die bab. Übersetzung einen kurzen § ein, der nur eine Zusammenfassung des Vorberichteten enthält. § 61 (sus. 50) macht die sus. Übs. bei Ahuramazda den Zusatz »der Gott der Arier«. Die bab. Übersetzung giebt bei den Schlachtberichten die Anzahl der toten und der gefangenen Feinde an.

§ 45. *Die Bedeutung der ap. Inschriften.*

Die Entzifferung der ap. Inschriften ist von einschneidender Wichtigkeit für unsere Kenntnis des ganzen alten Vorderasiens geworden. Wir haben im Ap. eine Sprache kennen gelernt, die uns bis auf wenige Vokabeln bei griechischen Schriftstellern verloren gegangen war. Zur Geschichte des alten Persiens sind uns neue Quellen eröffnet worden, nicht in mittelalterlichen Pergamenthandschriften, deren Text durch ungezählte Abschreiber entstellt worden ist, sondern durch Denkmäler, die unter den Augen der Darius, Xerxes und Artaxerxes entstanden sind. Die alte Geographie und Mythologie haben neues Licht erhalten. Vom Kalenderwesen und anderen Einrichtungen des Achämenidenreiches wüssten wir ohne die Inschriften gar nichts. Und dies ist nur der kleinste Teil des Gewinnes. Die ap. Inschriften sind wieder der Schlüssel zu den babylonischen, susischen, vanischen, kappadokischen und Mitanni-Inschriften geworden. Von welch unermesslicher Bedeutung aber uns wieder die babylonischen Denkmäler werden sollten, ist hier nicht der Ort weiter auszuführen.

Dringend zu wünschen ist, dass die schwer zugänglichen, aber hochwichtigen Texte von Naqsh-i-Rustam und von Behistūn bald thunlichst einer genauen Revision unterzogen werden. Die Arbeit ist allerdings schwierig: Zu den ersteren ist ein 20 Meter hohes Gerüste nötig, wie es 1884 schon einmal von Dieulafoy errichtet worden war. Für die Inschrift von Behistūn wird man andere Mittel anwenden müssen. Es ist nicht jedermanns Sache, 400 Fuss hoch auf einem Vorsprung von höchstens 2 Fuss Breite, am Rande eines steil abfallenden Felsens stundenlang zu arbeiten, und eine bare Unmöglichkeit, auf diesem Felsenvorsprunge noch eine mehrere Meter hohe Leiter anzulegen, geschweige denn zu besteigen. Meines Erachtens würde hier nur ein Fesselballon dienlich sein. Die Zukunft wird lehren, ob die angedeuteten Schwierigkeiten unüberwindlich sind.

III. PAHLAVI LITERATURE.

BY

E. W. WEST.

I. THE EARLIEST TRACES OF PAHLAVI.

§ 1. As an essential characteristic of Pahlavi writing is the mingling of Iranian with Semitic words, we may perhaps look for the earliest traces of Pahlavi Literature to the legends on the Abd-Zohar and sub-Parthian coins of the third and fourth centuries before Christ, quoted by HAUG in his Essay on Pahlavi,[1] pp. 30, 133, from LEVY's Beiträge in ZDMG. vols. xv. and xxi.[2] The Iranian admixture is small, but it exists, and its existence is sufficient to show that a species of Pahlavi was already in use and written in Aramaic characters.

1 HAUG, *An introductory essay on the Pahlavī language;* Bombay and London, 1870. 2 LEVY, *Beiträge zur aramäischen Münzkunde Kleinasiens*, ZDMG. xv, 623—628 (1861); *Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift*, ZDMG. xxi, 421—465 (1867).

§ 2. Some unexpected information as to the pronunciation of the Iranian element of Pahlavi, in the first and second centuries after Christ, has also been obtained from more complete decipherments of certain legends in Greek characters on the coins of Indo-Scythic rulers of the Turushka dynasty in north-western India. It had long been noticed that many of these coins bear representations of divinities of a Zoroastrian type, such as *Mitro, Athro,* and others; also that the kings' names, written *Kaniška* and *Huviška* in Indian inscriptions, are written Κανηρκι and Οοηρκι in Greek characters on their coins. It was even noticed that the Greek ρ in these two names was not exactly the same as in some other words,[1] and BURGESS[2] suggested that this modified ρ was used for *š*, in the same way as I was used for ρ in certain cases noted by VON SALLET.[3] But it was left for M. A. STEIN[4] to show, in 1887, that this modified letter was really not a ρ, but was borrowed to represent the sound of *š*; and, by substituting this sound wherever this peculiar letter occurred, he was able to decipher several further titles and Zoroastrian names, such as *šαονανο šαο* = *šāhanānošāh*, *Šαοpηορο* = *Šahrēvaro*, Αšαειχšο = Aw. *Ašavahišta*, Αρδοχšο = *Ardvaxšo* (Aw. *Aši-vaŋuhi*). There also occur on these coins the following Zoroastrian names and words: Μιορο, etc. = *Mihro*, Μαο = *Māh*, Λροοασπο = *Lrohaspo*, Οαδο = *Vādo*, Φαρρο = *Farro* (Aw. *x^varenō*, np. *farr, farra*), Οανινδο = *Vanindo* (Aw. *Vanainti*), Τειρο = *Tīr*, and probably Οšλαγνο = *Vašlagno* (Aw. *Vərəϑrayna*) and Αθšο = Phlv. *ātaxš* or *ātāš*.[5] Allowing for the deficiencies of the Greek alphabet, which occasioned the use of the vowel *o* for the sounds of *h* and *v* (English *w*), in addition to its own, these Greek transcripts ought to represent something

like the Iranian pronunciation of the first century after Christ. And it is remarkable that this pronunciation often approaches much nearer to the modern Persian than to the sound indicated by the written Pahlavi, which latter seems to preserve traces of an older pronunciation more like that of ancient Persian and the Awesta; this is especially seen in the names *Mihro*, *Šahrēvaro*, and *Vādo*, when compared with the Phlv. *Mitrō*, *Šatraver*, and *Vātō*. The final vowel *o*, which is very rarely replaced by *i* or *e* on these coins, is used after every consonant that occurs; but in MS. Pahlavi it occurs only after *b*, *p*, *t*, *č*, *k*, *n*, and *g*.

[1] CUNNINGHAM, *Deities on Indo-Scythian coins*, Babylonian and Oriental Record, ii, 40—44; London, 1888. [2] BURGESS, *Indian Antiquary*, xiii, 58; Bombay, 1884. [3] VON SALLET, *Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien*; Berlin, 1879. [4] M. A. STEIN, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins*, BOR. i, 155—166; London, 1887; Ind. Ant. xvii, 89—98, 1888. [5] WEST, *Notes on Indo-Scythian coin-legends*, BOR. ii, 236—239; London, 1888.

§ 3. In confirmation of the early corruption of the ancient Persian *Miϑra* into *Mihr*, the names of the Kappadokian months, taken by BENFEY and STERN[1] from ancient MSS., may be quoted: though six of these MSS. give the form Μιθρί, the other four have Μιτηράν, Μωαρ, Μυοι, and Μυαρ, showing that the corruption had commenced. The continuance of obsolete forms in Pahlavi writing, even down to the present time, must undoubtedly be a survival due to the conservative instincts of writers; but whether we should be justified in supposing that *Artaxšatar* was merely such a survival, in the third century, is rendered doubtful by the occurrence of his successors' names in the later forms *Šahpūharī* and *Varahrān* which show that those kings had no particular prejudice in favour of antiquated language.

[1] BENFEY und STERN, *Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker*; Berlin, 1836.

II. THE SASANIAN INSCRIPTIONS.

§ 4. For the oldest surviving specimens of actual literary composition in Pahlavi we have to look to the rock-inscriptions of the early Sasanian kings of the third and fourth centuries after Christ. One or two of the shorter inscriptions were copied by FLOWER in 1667;[1] then by CHARDIN[2] and NIEBUHR;[3] more of them by KER PORTER,[4] OUSELEY,[5] and WESTERGAARD;[6] and the whole of them have been copied by FLANDIN and COSTE,[7] and photographed by STOLZE and ANDREAS.[8] DE SACY[9] deciphered the short trilingual inscriptions of Artakhshatar-i Pāpakān (226—241) and his successor Shahpūhar (241—272), on the bas-reliefs of Naksh-i Rustam and Naksh-i Radshab, which consist chiefly of names and titles in Greek and two dialects of Pahlavi engraved in different characters, usually called Chaldæo-Pahlavi and Sasanian Pahlavi. The information thus obtained was soon applied to the decipherment of similar short inscriptions, in Sasanian Pahlavi only, at Shahpūr and the Tāk-i Bōstān, containing the names and titles of Narsih (293—302), Shahpūhar II (309—379), and Shahpūhar III (383—388). It was also applied to the decipherment of legends on the coins of other Sasanian kings (see HAUG's Essay on Pahlavi, pp. 3—15). But no further progress was made with the decipherment of the longer Sasanian inscriptions, which contain more information than mere names and titles, until HAUG began to apply to the subject the knowledge of manuscript Pahlavi, which he had acquired among the Parsis in India. The best texts, then available, of all the known Pahlavi rock-inscriptions had just been collected by THOMAS,[10] mostly from the recent copies made by FLANDIN and COSTE; and the bilingual inscription of Shahpūhar I, in a cave

at Hādshīābād near Persepolis, was selected by HAUG[11] as the most complete and legible of the longer inscriptions. This inscription, which had been very carefully copied and published by WESTERGAARD, is in Chaldæo-Pahlavi and Sasanian Pahlavi, and the two versions mutually assist their decipherment. It begins with the names and titles of king Shahpūhar, his father, and grandfather, as in his short inscription at the Naksh-i Radshab; and of the remaining two-thirds of the inscription about one-third of the words in the Chaldæo-Pahlavi version and two-thirds of those in the Sasanian version are to be found in the Pahlavi MSS. of the Parsis. When these words were identified it appeared that the inscription was a record of the king's archery practice in the presence of his nobles, and of his command that, as a spirit's target had been constructed there, the spirit's hand had written that no one else should presume to shoot there after the spirit's arrow had been shot.[12] As one of the king's titles was *minō-čitrī min yazdān*, »of spiritual origin from the sacred beings,« it is very probable (as suggested by FR. MÜLLER[13]) that the spirit (*minō*), mentioned in the inscription, was the king himself.

[1] FLOWER's copies in *Philosophical Transactions*, No. 201, June 1693, pp. 775—777; London. — [2] CHARDIN, *Voyages en Perse, et autres lieux de l'Orient*, 3 vols., Pl. 73; Amsterdam, 1711. — [3] NIEBUHR, *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, Bd. ii, Tab. 27, 34; Kopenhagen, 1778. — [4] KER PORTER, *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, &c.* in 1817—20, plates 15, 23, 28, 65; London, 1821—22. — [5] OUSELEY, *Travels in various countries of the East, more particularly in Persia*, ii, 238, plate 42; London, 1819—23. — [6] WESTERGAARD, *Inscriptiones duæ Regis Saporis primi, prope a vico Hājīābād incisæ*, appended to Bundehesh, pp. 83, 84; Havniæ, 1851. — [7] FLANDIN et COSTE, *Voyage en Perse, pendant les années* 1840 *et* 1841; Paris, 1851. — [8] STOLZE und ANDREAS, *Persepolis, die achaemenidischen und sasanidischen Denkmäler und Inschriften*; 1882. — [9] DE SACY, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse*; Paris, 1793. — [10] THOMAS, *Early Sassanian Inscriptions*, JRAS. New Series, iii, 241—358; London, 1868. — [11] *Essay on Pahlavi*, pp. 45—65. — [12] Cf. WEST, *Sassanian Inscriptions explained by the Pahlavi of the Pārsīs*, JRAS. N. S. iv, 357—407; 1869. Also HAUG's Essays, 2d. Ed. pp. 87—90; London, 1878. — [13] FR. MÜLLER, *Die Pahlavi-Inschriften von Hādzīābād*, WZKM. vi, 71—75.

§ 5. The remaining inscriptions have not been so fully deciphered, partly owing to their dilapidated condition, or to imperfections in the copies or photographs, and partly owing to difficulties of interpretation. The most complete of these inscriptions is one of 31 lines of Sasanian Pahlavi, near one of the bas-reliefs of Naksh-i Radshab representing Aūharmazd in the act of presenting a chaplet to the king. The first line, which is difficult to read, seems to introduce the reader to the crown (*kartīr*) of the divine race, which, in l. 27—31, addresses him in the following words: —

. . . . . . *ana zak kartīr havam zī Šahpūhar malkān malkā kart, šem magōpat va-ažharpat šem kaltī havam ī Aūharmazdī malkān malkā va-Varahlān malkān malkā zī Šahpūharkan kartīr; zī Aūharmazdī magōpat šem kaltī havam zak Vanahlān malkān [malkā] zi Valahlānah kartīr, zī būxt lūbān Vanahlān zak Aūharmazdī magōpat šem kaltī havam* . . . .

[TRANSLATION]. »That crown am I who made Shahpūhar king of kings, (his) title of Mōbad and title of Hērbad have I produced who (was) the crown of Aūharmazd, king of kings, and of Varahrān, king of kings, the sons of Shahpūhar; I who have produced (their) title of Mōbad of Aūharmazd (am) the crown of that Varahrān, (king) of kings, who is son of Varahrān, (even) I who have produced that title of Mōbad of Aūharmazd for the saved soul of Varahrān«.

If this be the correct interpretation of this involved statement, the inscription may probably date from the reign of king Bahrām II (276—293). The earlier part of it is chiefly religious in character, as the sacred beings

(*yazdān*), heaven and hell, the soul, religion, sin, and good works are all mentioned. With the aid of extreme patience and a few more photographs, taken when the sunlight is in various positions, the whole of the inscription could probably be deciphered, although it contains several engraver's errors.

§ 6. Two other inscriptions in Sasanian Pahlavi, on the southern portal of the palace of Darius at Persepolis, are also very nearly complete, but not very legible. They were copied by OUSELEY (*Travels*, pl. 42), photographed by STOLZE (*Persepolis*, pl. 49), and described by NÖLDEKE[1] in his remarks on the inscriptions in STOLZE's Persepolis. The upper inscription consists of twelve lines beginning as follows: —

Bīrax Spendarmat madam šnat 2 mazdayasn bagī Šahpūharī malkān malkā Aīrān va-Anīrān minō-čitrī min yazdān, pavan zak yāvalī amat Sahpūhalī malkān malkā hanuzī yehamtun . . . . bera mazdayasn bagī Aūharmazdī malkān malkā Aīrān va-Anīrān minō-čitrī min yazdān . . .

[TRANSLATION]. »In the month of Spendarmat in the second year of the Mazda-worshipping divinity Shahpūhar, king of the kings of Aīrān and Anīrān, of spiritual origin from the sacred beings; on that occasion when Shahpūhar, king of kings, has just now arrived . . . . son of the Mazda-worshipping divinity Aūharmazd, king of the kings of Aīrān and Anīrān, of spiritual origin from the sacred beings . . . . .«

As this Shahpūhar is called the son of king Aūharmazd, he must have been Shahpūhar II, and the date of this inscription is therefore equivalent to the month of August 311, when he was an infant in his second year. The rest of the inscription will be difficult to decipher from STOLZE's photograph.

The lower inscription consists of eleven lines, and is dated the month Tīr (or Mitrī) in the eighteenth year of the same king, on the day Aūharmazd, corresponding to 30 November 326 (or 28 February 327). It is rather more legible than the upper inscription, and appears to refer to the doings and good works of the king, whose name occurs six or seven times.

[1] NÖLDEKE, *Bemerkungen zu den Inschriften*.

§ 7. The remaining two inscriptions are in a much more dilapidated condition. One of them has been by far the longest of the Sasanian inscriptions, originally consisting of about 77 lines, engraved in Sasanian Pahlavi on the rock behind the king's horse in the basrelief of Naḵsh-i Rustam; but only fragments of 65 lines were sufficiently legible to be carefully copied by WESTERGAARD in 1843.[1] From this copy, and that made by FLANDIN, an attempt was made by WEST[2] to decipher one-third of the inscription. The first 34 lines evidently contained an account of the succession of the early Sasanian kings, from Artakhshatar to Bahrām II or III, in much greater detail than in the Naḵsh-i Radshab inscription (§ 5), but with the same particulars of the crown and the title of Mōbad and Hērbad. So there is every reason to suppose that these two inscriptions are very nearly contemporary.

[1] See *Indian Antiquary*, x, 30, 31, illustrations v, vi; 1881. — [2] WEST, *Sasanian Inscription of Naqsh-i Rustam*, Ind. Ant. x, 29—34; Bombay, 1881.

§ 8. The other dilapidated inscription is bilingual, consisting of short fragments engraved on detached stones which had fallen from the walls of a ruined building called Pāī-Kūlī, near Sulimanieh. Each stone supplies short fragments of four to seven successive lines of Sasanian or Chaldæo-Pahlavi, and Rawlinson copied twenty-two such groups of fragments of the former and ten of the latter in 1844; but, as none of them can be read continuously, it is doubtful if more than half the inscription has been found. Transcripts of these fragments were first published by THOMAS in 1868;[1] but, owing to their want of continuity, very little progress has been made in their

decipherment. As the names of king Artakhshatar and king Shahpūhar occur, as well as that of Aūharmazd without the usual royal title, we may conclude that the date of the inscription may have been late in the reign of Shahpūhar I, or about 270 after Christ. Several names of countries or tribes have been noticed in these fragments, and the kings of some of them are mentioned; also priests, Aharman and demons; from which facts it may be supposed that the inscription was both historical and religious.

[1] JRAS. New Series, iii, pp. 278—300.

§ 9. Besides being contemporary records of the relationship and succession of ten of the early Sasanian kings, these inscriptions are useful guides to the correct reading of many Pahlavi words, where the traditional pronunciation has been led astray by the ambiguity of several letters in the modern Pahlavi alphabet. The Sasanian alphabet being less ambiguous in pronunciation, the orthography of any well-identified word in the inscriptions is a better authority for the reading of its counterpart in the manuscripts than the so-called tradition of the Parsis, especially in the case of Semitic words.

§ 10. The Chaldæo-Pahlavi appears to have fallen into disuse towards the end of the third century after Christ; but the Sasanian Pahlavi can be traced, by means of coin-legends and inscriptions on seals and gems, gradually changing its alphabet into modern Pahlavi between the middle of the fourth and the end of the sixth century, though the Sasanian *x*, *s̆*, and final *α* seem to have been used till the latter end of the seventh century (see Ind. Ant. xi, 225).

III. THE OLDEST PAHLAVI WRITINGS NOW EXTANT.

§ 11. Among the numerous and miscellaneous writings on papyrus, discovered in the Fayūm district in Egypt during the last few years, are many fragments of Pahlavi manuscript written probably in the eighth century,[1] being the oldest specimens of Pahlavi writing known to exist. This writing is intended to be similar to that used in the Pahlavi MSS. of the present day, and many words can be read with ease after a little practice; but it is often careless and hardly legible. Some of the fragments appear to contain portions of daily memoranda of sales or expenditure;[2] but, as there are many varieties of hand-writing, the papyri are evidently the remains of a collection of miscellaneous documents.

[1] SACHAU, *Fragmente von Pahlavi-Papyri aus Aegypten*, Z. f. Aegypt. Spr. 1878, pp. 114—116. — [2] HORN, *Zur Entzifferung der Pehlevipapyrus*, ZDMG. xliii, 50—52, 609—612; Leipzig, 1889.

§ 12. As specimens of old Pahlavi writing may also be mentioned ten signatures of witnesses on a copper-plate grant to the Syrian Church in southern India (JRAS. vii, 343),[1] supposed to have been engraved in the ninth century; and four Pahlavi inscriptions, dated A. Y. 378 and 390 (1009 and 1021), containing the names of Parsi visitors to the Kanheri Buddhist caves[2] in Salsette, near Bombay. Although both these specimens are engraved, they must first have been written upon the copper plate and rock, before the engraver began his work. Three centuries after these Parsis left their names in one of the Kanheri caves, the oldest surviving Pahlavi MS., preserved by the Parsis in India, was written at K'ambay in 1323 (see § 19).

[1] See JRAS. new series, iv, 388, 389, and HAUG's *Essay on Pahlavi*, 80, 81. — [2] WEST, *The Pahlavi Inscriptions at Kanheri*, Ind. Ant. ix, 265—268; Bombay, 1880.

§ 13. From the foregoing sketch of the progress of Pahlavi writing it will be seen that the modern alphabet is a direct descendant of the Sasanian

alphabet, the changes of form in most of the letters having been made chiefly between the years 350 and 680, though the Semitic final *a*, wich is written like *mn* in modern Pahlavi, is often like *m* on the Fayūm papyri. With regard to changes in the written language, hardly any of the Semitic words used in Sasanian Pahlavi have disappeared from the modern MSS.; Iranian suffixes to Semitic verbs and particles began to appear in Sasanian Pahlavi about the year 270, but the crude form of the Semitic verb continued in use for the past participle and preterit, the suffix *-t* or *-d* converted it into the third person present, singular or plural, and the suffix *-ē*, either alone or in addition to *-t* or *-d*, appears to give a conditional meaning to the verb; while the suffix *-m* of the first person singular was used only with the Semitic verb *hava* and some particles in the inscriptions.

IV. THE ORIGIN OF THE PAHLAVI LITERATURE PRESERVED BY THE PARSIS.

§ 14. There is every reason to believe that an extensive Pahlavi literature, in all branches of knowledge, had come into existence before the end of the sixth century; and, although the troublous times which then followed, and soon led to the Arab conquest of Persia, must have checked all literary pursuits, we shall find that Pahlavi works were still being written as late as the end of the ninth century. In the mean time the modern Persian alphabet had been invented, and the use of Pahlavi was then soon confined to the Parsi priests, who seem to have continued to make additions to some Pahlavi works, such as the Būndahish, till the end of the eleventh century. Since that time, Pahlavi writers have rarely attempted to compose anything in Pahlavi beyond invocational introductions and kolophons to the MSS. they have copied, with probably some attempts at translating short Awesta texts. They have also prepared Pāzand or Parsi versions of old Pahlavi texts, in which the Pahlavi words are transcribed in Awesta or modern Persian characters; the Semitic portion of them being always replaced by their Iranian equivalents. As the priests diminished in number, they found it impossible to provide sufficient copies to keep all their religious MSS. in existence; far less could they attempt to reproduce MSS. on other subjects. Under these circumstances much of the old Pahlavi literature was, no doubt, lost between the ninth and twelfth centuries.

§ 15. The Parsi priests who emigrated to India in the eighth century[1] had probably very few MSS., and most of these they, no doubt, lost before the end of the twelfth century, as we find, from kolophons preserved in various MSS., that they received from Iran a copy of the Vendidad with Pahlavi in 1205, and one of the Artā-Vīrāf-nāmak after 1269, about which time several other MSS. were probably brought from Iran by an emigrant priest. Copies of such imported MSS. were certainly made in India between 1320 and 1325, as will be seen hereafter (§§ 18, 19, 58, 97, 101). But it appears, from letters received from Iranian priests in 1478, that the Indian Parsis had then become ignorant of Pahlavi and wanted information on many subjects. Copies of these letters from Iran, and of others received on fourteen later occasions, down to 1673, are preserved in the Persian Rivāyats of the Indian Parsis; and it appears from some of them that a Pāz. Yōsht-i Fryānō was sent to India from Iran in 1553, and MSS. of the Visperad and Vishtāsp Yasht from Kirmān in 1627. During the eighteenth century the Nīrangistān and Dēnkarț first reached India, and they have been followed by the Dāțistān-i

Dēnīg, the Iranian Būndahish, and other important texts during the present century; so that the Parsis in India now possess copies of all the Pahlavi literature known to exist, and their priests are beginning to understand it far better than any of the Iranian priesthood.

[1] B. B. Patell, *Pārsī Prakāš* i, 1, n. 3, (*Gujarātī*); Bombay, 1888.

§ 16. This Pahlavi literature may be divided into three classes. First, Pahlavi translations of Awesta texts, intermingled with Pahlavi commentary. Second, purely Pahlavi texts on religious subjects, or connected with religion. Third, Pahlavi texts on miscellaneous subjects not intimately connected with religion. And it will be desirable to describe the texts in each class separately, so far as information has been obtained, beginning with the longest, and dwelling chiefly on those texts which are least accessible.

V. PAHLAVI TRANSLATIONS OF AWESTA TEXTS.

About 141,000 words.

§ 17.

1. Vendidad. Phlv. Vd. § 18.
2. Yasna. Phlv. Yas. § 19.
3. Nīrangistān. § 20.
4. Vishtāsp Yasht. V. Yt. § 21.
5. Visperad. § 22.
6. Farhāng-ī Oīm-aēvak. § 23.
7. Aūharmazd Yasht. Yt. I. § 24.
8. Bahrām Yasht. § 24.
9. Hāṯōkht Nask. Hn. § 28.
10. Aogemadaētshā. Aog. § 30.
11. Tshīṯak awistāk-ī gāsān. § 31.
12. Atakhsh Nyāyish. § 25.
13. Part of Vidshirkarṯ-ī Dēnīg. § 32.
14. Āfrīnagān-i Gāhānbār. § 26.
15. Haptān Yasht. § 24.
16. Srōsh Yasht Hāṯōkht. § 24.
17. Sīrōdshak II. § 27.
18. Sīrōdshak I. § 27.
19. Khūrshēṯ Nyāyish. § 25.
20. Awān Nyāyish. § 25.
21. Āfrīnagān-i Dāhmān. § 26.
22. Āfrīnagān-i Gāthā. § 26.
23. Khūrshēṯ Yasht. § 24.
24. Māh Yasht. § 24.
25. Yasht fragment XXII, 39—42. § 29.
26. Āfrīnagān-i Fravarṯigān. § 26.
27. Māh Nyāyish. § 25.

Abbreviated titles of MSS.:— B = Bombay Dēnkarṯ, brought to India in 1783. Bu. = Bombay University Library. F = Iranian Būndahishn written by Frēṯūn Mardshapān. F2 = Khurda Awesta belonging to Frāmji Fardūnji. G = Iranian Būndahishn written by Gōpatshah Rūstakhm. H = Dastūr Hōshang's Nīrangistān. J = Dastūr Jāmāsp's MSS. K = MSS. in Kopenhagen University Library. L = MSS. in India Office Library at London. Mf. = Mullā Fīrūz Library at Bombay. MH. = Haug's Collection in Staatsbibliothek München. Ml. = Manekji Limji's library at Teherān, now in Bombay. O = Ouseley Collection in the Bodleian Library at Oxford. P = Supplément persan dans la Bibliothèque nationale à Paris. Pt. = Dastūr Pēshotan's MSS. T = Tehmuras's Nīrangistān.

§ 18. The **Pahlavi Vendidad** contains about 48,000 words, of which 400 constitute the Awesta quotations introduced by the Pahlavi translators; and its text is well known from Spiegel's edition of 1853,[1] which separates the Awesta text from its Pahlavi version. But, in the MSS. the two languages are mingled, short sentences of the Awesta text alternating with their word-for-word Pahlavi translation, more or less interspersed with explanatory glosses; and sometimes the combined texts are interrupted by Pahlavi commentaries of considerable extent, which occasionally contain Awesta quotations from some other books.

The only two independent authorities for the Pahlavi version of the Vendidad are the MSS. K1 and L4, both written in India about 570 years ago; but they have lost very many of their original folios at the beginning, so that the text of Vd. 1, i—iii, 14 and iv, 29—v, 26 is missing in both, and the best authorities for this missing text are Ml3 copied from K1 in

1588—94, and Bu. 1 of about the same age. K1 has three successive kolophons, from the first of which we learn that Aērtashīr-ī Vohūman copied a Vendidad in 1205 from the MS. of Hōmāst-i Shātān, at the order and expense of Māh-dāt-i Ātūr-vēh in Sagastān, for Māhyār-ī Māh-Mitrō, a priest from India, who had come from Aūtshak near the river Sind (probably Utshh in the Panjāb), and had been six years in Sagastān obtaining religious information for the Parsis in India. The second kolophon states that Rūstakhm-i Mitrō-āpān copied the Vendidad after his arrival in India, but the year is not mentioned. And the third kolophon states that Mitrō-āpān-ī Kaī-Khūsrōb (a great grand-nephew of Rūstakhm) copied K1 from Rūstakhm's MS. in K'ambay in 1324, by order of his own father, for Tshāhil Sang. Thus we have an account of four successive copies of the Vendidad, from that of Hōmāst in the twelfth century to that of Mitrō-āpān which still exists. The kolophons of L4 are lost, but it has long been considered to be in the same handwriting as K1, and this opinion has recently been fully confirmed by direct comparison of L4 with the photographic facsimile of J2, Dastūr Jāmāsp's old MS. of the Yasna, now in the Bodleian Library at Oxford, which is known to have been written by Mitrō-āpān. A copy of the missing kolophons of L4 has recently been discovered in Pt. 2, a Pahlavi Vendidad written in 1787—8 and belonging to Dastūr Pēshōtan, in which MS. they were noticed by GELDNER; the first two of these kolophons are the same as the first two in K1, but the third kolophon records the completion of a Vendidad, with commentary, at Naosārī by Mitrō-āpān-ī Kaī-Khūsrōb, for Tshāhil-ī Sīmangān of K'ambay, at a date corresponding to 28 August 1323. As this date was 214 days after the completion of J2 and 81 days before the completion of K5 by the same copyist, it is a likely time for the completion of L4, and was just 37 weeks before the completion of K1; but it is singular that these two old Vendidads should have been written for the same person, and apparently from the same original. Ml3 has two kolophons; the former is a copy of the first kolophon in K1, and the latter states that Ml3 was written by Artakhshīr Magōpat in the city of Bharūtsh, and was finished in 1594, it also copies many lines of the third kolophon in K1, omitting some few unsuitable phrases, which have also been struck out of K1 by a later hand, most probably by Artakhshīr Magōpat himself, as they are absolutely necessary for Mitrō-āpān's meaning in K1. There is, therefore, little doubt that Ml3 was copied direct from K1, and its introductory invocation states that it was commenced in 1588. Bu. 1 is also a Bharūtsh MS., very similar to Ml3, but it has lost its kolophon and first three folios, containing Vd. i, 1—23 (Sp.); GELDNER has, however, ascertained that it must be an old copy of Ml3, and it is the best authority for the texts of Vd. iv, 101—v, 11 and v, 21—25 (Sp.), where the original folios of Ml3 are missing. No other independent sources for the Pahlavi text are known in India, and no attempt has been made to ascertain if independent MSS. exist in Persia.

No complete translation of the Pahlavi Vendidad has yet been made, but SPIEGEL,[2] DARMESTETER,[3] HORN,[4] and others have translated several passages, GEIGER[5] has translated Phlv. Vd. i, and Phlv. Vd. i, xviii—xx have been translated in HAUG's Essays, second edition, pp. 355—393.

The word-for-word Pahlavi translation of the Awesta text cannot be really considered as a sample of Pahlavi literature, because the Parsi translators have been fettered by the Awesta arrangement of the words, but in the occasional commentaries they have enjoyed more freedom, although critical comments are seldom pleasant to read, as may be seen from the following passages:—

[Phlv. Vd. iv, 35, commentary (Sp.)] *Aē, dena šnat marak āmār, zag-ī pavan Hụspārūm aj marak āmār; va-zag-ī pavan Nihāṯūm gabrā marak āmār. Šnat marak va-gabrā va-xvāstak marak paṯmānak āmār; va-aj marak lā āmār, vad min dena 3 aēvak barā vazlūnēṯ, ayōw aīš barā vijārēṯ, har kēno bīm yaxsenunišno; amat min dena 3 aēvak barā vazlūnṯ, ayōw aīš-1 barā vijārṯō, aēvak-ič bīm lā dārišno; amat val aēvak maṯ vala tanē hanā bīm kēm lā yaxsenunišno. Mitrō-drūj pavan zahāk yehvūnēṯ, nava drujaiti xšaϑraēibyō, pavan vala farzand yehvūnēṯ axar min vināš karṯ zerxūnēṯ, nerebyō hō dāndrąxti, apaš pavan kolā kirfak karṯo dahīšno sarītar yehvūnēṯ; ąxar-ič pairi aojastarō zī ahmāṯ kār. Gīrātano-bōjēṯ-ī Kirmānīk gūft aē: Šapīrān bīm kēm yaxsenunišno. Pavan čāštak-ī Gō-gūšnasp, amat abū yemītūnt ahlūbo farzandān bīm lā yaxsenunišno.*

[Translation.] That is, this is the account of the number of years (according to) that which is in the Hūspārūm as regards the account of the number; and (according to) that which is in the Nihāṯūm (it is) the account of the number of men. The number of years and the amount of men and property (pledged) are a proportionate account; and, as regards a number not enumerated, until one of these three departs, or some one fully atones, fear of every vengeance is to be entertained; when one of these three has departed, or some one has fully atoned, not even a single fear is to be entertained; when it has happened to one, this fear is not less to be entertained by the others. The breach of promise subsists in one's offspring, **navạ drudshaiti khshathraēibyō** (»it deceives for nine guardianships«), it subsists in the child he begets after the sin is committed, **nerebyō hō dāndrạkhti** (»it seizes upon men«), and through every good work done by him the result becomes worse; afterwards, too, the effect is **pairi aodshastarō zī ahmāṯ** (»even more violent thereby«). Gīrātano-bōdshēṯ of Kirmān said that fear of the good is less to be entertained. By the teaching of Gō-gūshnasp (sometimes Nēv-gūshnasp), when the father has died, fear is not to be entertained by righteous children.

[Phlv. Vd. v, 14, commentary (Sp. p. 47, l. 16—p. 48, l. 9.)] *Afarg gūft aē: Dena pūrsišno pavan hīxar, va-vijīr pavan nōsāī lā barā vadīdūnyēn, ma amataš vaštamūntō vāē hīxar. Mēṯōk-māh gūft aē: Dena pūrsišno pavan kuvārag-1 vijīr pavan nōsāī barā vadīdūnyēn, ma vad guvārēṯ, ae amat nōsāī pavan kuvār. 2 čāštak ham-kūnišnīh yehvūnṯ havad, aēy, amataš pavan zag girāī karṯ, aš pavan zag xvārtar karṯ yehvūnēṯ; va-gabrā-aē amat val hesōm yehētyūntano vazlūnēṯ, aš dīvāk-aē lā āmār, ma kolā aēy yegavīmūnēṯo abarā pātaxšah peskūntano. Zag-ī ātaxš-ī Varahrām amat awīr dakyā awārīg-aē barā tāšišno; zag-ī ātaxš-i kaṯīg dāityā-pairišta barā kūnišno. Dār-i akār dena: zag mūn nōsāī pataš barā dedrūnyēn, va-zag mūn pataš barā višōpēnd, va-zag mūn pataš madam dār vadīdūnyēn, va-zag mūn čarpišno dēn gūmīxt yegavīmūnēṯ, va-zag mūn nēša-i daštāno pavan māhmānīh yeda hanxetūnēṯo. Zag-i val kār dāṯ yegavīmūnēṯ, apaš nōsāī madam yehamtūnēṯo, aēvak-ič-ī lā sōjišno; barā pavan margīh rēštīh, amat sōjēṯ-ae tanāpūharīkāno, barā zag mūn čarpīh dēn gūmīxtō yegavīmūnēṯo, ma zag amat sōjīnīṯō margarjāno.*

[Translation]. Afarg said that this question is as to bodily refuse, and one should not deliver a decision as to dead matter, because when eaten by it (it is) bodily refuse of the bird. Mēṯōk-māh said that this question (being) as to something digestible, one should deliver a decision as to dead matter, because while it digests, this is when dead matter is in the digestible (thing). The two teachings have become of similar operation, so that, though made heinous for him by the one, it is made more injurious for him by the other; and (as to) a man when he goes to bring the firewood, (there) is no

calculation of any place for him, because everywhere it stands it is not allowable to cut it down. That for the sacred fire is to be cut out of some other when very pure; that for a domestic fire is to be provided **dāityā-pairishta** (»lawfully inspected«). Useless wood is this: that on which they may remove a corpse, that on which they dismember (a body), that on which they may hang on a gallows, that with which grease is mingled, and that on which a menstruous woman places her hand in her lodging. That which is produced for use, and dead matter comes upon it, is also one which is not to be burnt; but in (case of) death or wounding, when one shall burn it (he is of) the Tanāpūhar sinners, unless (it be) that with which grease is mingled, for when that is burnt (he is of) those worthy of death.

[1] SPIEGEL, *Awesta, die heiligen Schriften der Parsen*, sammt der Huzvaresch-Uebersetzung, Bd. I. Der Vendidad; Wien, 1853. — [2] SPIEGEL, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*; Wien, 1860. — [3] DARMESTETER, *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle*, Annales du Musée Guimet, xxii, notes to pp. 1—293; Paris, 1892. — [4] HORN, *Uebersetzungen aus dem Pehlevi-Vendīdād*, ZDMG. xliii, 30—50; Leipzig, 1889. *Beiträge zur erklärung des Pehlevivendidad*, BB. xvii, 257—267; Göttingen, 1891. — [5] GEIGER, *Die Pehleviversion des ersten Capitels des Vendīdād*; Erlangen, 1877.

§ 19. The **Pahlavi Yasna** contains about 39,000 words, and its text is readily accessible in SPIEGEL's edition of 1858.[1] It contains no long commentaries and very few short ones; but in other respects the word-for-word Pahlavi translation is arranged in the same way, with interspersed glosses, aş that of the Vendidad.

When SPIEGEL published his edition the only MS. of the Yasna with Pahlavi known in Europe was K5, which is still one of the best authorities for both texts of the Yasna; but two other independent authorities, J2 and Pt4, have since been recognised, the latter of which, though modern, traces back its descent from a MS. whose writer was living in 1020. From the kolophons of K5 and J2 it appears that they were both written in K'ambay by the same Mitrō-āpān who wrote K1, and for the same person, Tshāhil Sangan. J2 was completed on 26 January 1323, but the MS. from which it was copied is not mentioned. K5 was completed on 17 November 1323, and, like K1, it was copied from a MS. written by Rūstakhm, a great grand-uncle of Mitrō-āpān. Pt4, known to have been written in 1780, is one of three copies of a MS. which came from Iran, probably in 1478, and whose descent is described in the following extract from a Pahlavi introduction which it contained, and which may be considered as a specimen of fifteenth-century Pahlavi as written in Iran: —

[Extract from Phlv. introduction in Pt4] . . . *Va-ham-čim rāī nipišto, pavan ham-hūsikālišnīh-i pīrūžgar, lī dēnō bōndago Hōšang-i Sīyāvaxš-i Šatrō-yār-i Baxt-āfrīṯ-i Šatrōyār, min pačīno-i aērpat Mitrō-āpān-i Spentō-dāṯ-i Mitrō-āpān, val min pačīno-i aērpat Māh-panāh-ī Āžāṯ-marṯ-ī panāh-ī min Kāžerūno rūṯastāk čandīno, gabrā-i nēvako awarmāndīg pavan dēnō, va-rūbānō apēgūmān, apaš kāmak-i frārūn val yazdāno šapīrāno, Rūstaxm-ī Dāṯ-Aūharmazd, navak daraxt-ī min faruxo būm-ī Spāhān, min Rūṯ-dašto rūstāk min Varjūko matā. Awīstāk min pačīno-ē, va-zand min pačīno-ē anōšak Farnbag-ī Srōš-aīyyār nafša rāī nipišto yegavīmūnāṯo, dāṯako-i anōšak-rūbānō Māh-aīyyār-ī Faruxo-zāṯ-ī min ham bēšāžvārānistān min Kāžerūno rūstāk, anōšako-ī lī Māh-vindāṯo-ī Naremāhāno-ī Vāhrām-i Mitrō—min ham pačīno—pačīno-ē, min xvahīšno-ī pīrūžgar abū-nigīr Marṯ-šāṯo-ī Šahpūhar-ī min faruxo būm-ī Šīrāzō . . .*

[TRANSLATION.] . . . And for like reasons it is written, for similar successful deliberations, by me, the servant of the religion Hōshāng, son of Sīyāvakhsh, son of Shatrōyār, son of Bakht-āfrīṯ, son of Shatrōyār; from the

copy of hērbad Mitrō-āpān, son of Spentō-dāṯ, son of Mitrō-āpān; and that from the copy of hērbad Māh-panāh, son of Āzhāṯ-marṯ, son of the protector of so many from the district of Kāzherūn, a beneficent man superintending in the religion, without doubt of the soul, and his virtuous desire was for the sacred beings and the good, (who was) Rūstakhm, son of Dāṯ-Aūharmazd, a new plant from the happy land of Ispāhān, from the town of Vardshūk of the Rūṯ-dasht district. The immortal Farnbag, son of Srōshyār, had written a copy for himself—the Awesta from one copy, and the Zand from another copy, (which were) the production of the glorified Māhyār, son of Farukhzāṯ, from the same salubrious place of the district of Kāzherūn, (and of) »me, the immortal Māh-vindāṯ, son of Naremāhān, son of Vāhrām, son of Mitrō (-āpān)« — from such copies, at the request of the successful and dutiful (lit. »father-observing«) Martshāṯ, son of Shahpūhar, from the happy land of Shīrāz . . .

Of the writers mentioned in this rather complicated statement, Hōshāng-i Sīyāvakhsh was living at Sharfābād in Yazd in 1478, when he wrote some of the documents brought back to India by Narēmān Hōshang; Mitrō-āpān-i Spentō-dāṯ, probably alive in 1280, was the grandfather of the writer of K5 and J2; and Māh-vindāṯ-i Naremāhān, in 1020, wrote the earliest kolophon of the Dēnkarṯ which is extant (see § 34). Another copy of Hōshāng-i Sīyāvakhsh's MS. is Mf4, which is evidently independent of Pt4, but contains few variants; and the third copy, which belongs to Dastūr Peshotan, has not been examined. Whether Hōshāng's original MS. still exists is not known.

A collotyped facsimile of J2 has been published at Oxford.[2] Phlv. Yas. xxx and lvii (lvi, Sp.) have been translated by HÜBSCHMANN,[3] Phlv. Yas. xi by BANG,[4] Phlv. Yas. xxviii—xxxii, 1 in HAUG's Essays,[5] and many short passages in the notes to DARMESTETER's Yasna.[6]

[1] SPIEGEL, *Awesta, die heiligen Schriften der Parsen*, sammt der Huzvaresch-Uebersetzung, Bd. II. *Vispered und Yaçna;* Wien, 1858. — [2] MILLS, *The ancient manuscript of the Yasna, with its Pahlavi translation, (A. D. 1323) generally quoted as J2*, reproduced in facsimile; Oxford, 1893. — [3] HÜBSCHMANN, *Ein zoroastrisches Lied*; München, 1872. *Awestastudien*, Sitz.-Ber. der k. b. Akad. der Wiss., p. und h. Cl., 1873, pp. 651—664. — [4] BANG, *Yasna XI*, Bulletins de l'Académie royale de Belgique, xviii, 247—260, 1889. — [5] HAUG, *Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsis*, second edition; London, 1878; pp. 338—354. — [6] DARMESTETER, *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle*, Annales du Musée Guimet, xxi; Paris, 1892.

§ 20. The **Nīrangistān** contains about 3200 words of Awesta text, 6000 of Pahlavi translation, and 22,000 of Pahlavi commentary, including 1800 of Awesta quotations, three-fourths of which are from the liturgy. A manuscript of this work was first brought from Iran to India by Mōbad Dshāmāsp in 1720, and from this all the known Indian copies have descended, including HAUG's MS. MH8, and WESTERGAARD's MS. K41. This original MS. has disappeared, but a careful copy of it, having been taken by Dshāmāsp Āsā in 1727, is now the best authority for the text in India, and a photozincographed facsimile of this copy has been prepared by the Parsis for early publication. According to a memorandum on the first folio of Dshāmāsp Āsā's copy, Mōbad Dshāmāsp states that the original, from which he was copying, was written by Shāpuhar Dshāmāsp in 1471.

Some twenty years ago Mōbad Tehmuras Dinshawji Ankalesaria obtained from an Iranian Mōbad a codex containing a copy G of the Iranian Būndahish written in the sixteenth century (see § 43), followed by a copy of the Nīrangistān in a different handwriting, but without a kolophon, as the last 16 folios of the text were lost. This copy, which may be called T from its owner's name, supplies the contents of three folios and several other short

passages omitted in Dshāmāsp's copy which may be called H, also from its owner's name, Dastūr Hōshang Jāmāsp. And so far as it goes, that is, for seven-eighths of the text, T is more correct than H, though both MSS. mutually correct each other.

After the description of the Nasks, given in the eighth book of the Dēnkarṯ, had been translated, it became evident that the last seven-eighths of the Nīrangistān corresponded exactly with the account of the first half of the Nīrangistān section of the Hūspāram Nask, given in Dk. VIII, xxix, 1—17;[1] and that the previous part of the Nīrangistān corresponded with the description of some portions of the previous Aērpatistān section of the same Nask. As this correspondence is quite as close as that of the account of the Vendidad in Dk. VIII with the Vendidad itself, and the describer admits that his descriptions are based upon the Pahlavi versions only,[2] it may be considered practically certain that the Nīrangistān consists of two, or more, large fragments of the Hūspāram Nask with Pahlavi, nearly as it existed in Sasanian times. DARMESTETER has published the Awesta text, with a French translation and many notes on its Pahlavi version, among the Fragments in his Zend-Avesta, vol. iii.[3] Beginning with priestly duties, the work is chiefly concerned with the ritual in Sasanian times, the *drōns*, temperance, recital of the Gathas, effect of the sin of a priest on rites, the Gāhs and Gāhānbārs, holy-water, the *kustī* and *sudra, barsom,* firewood, and Hōm-mortar.

1 SBE. xxxvii, pp. 94—96. — 2 Ibid. p. 3. — 3 Annales du Musée Guimet, tome xxiv, pp. 78—148; Paris, 1893. See also SBE. iv, 300; second edition.

§ 21. The **Pahlavi Vishtāsp Yasht** contains about 5,200 words; and the only MS. which has been examined is in the library of Dastūr Jāmāsp Minōcheherjī Jāmāsp-Āsānā at Bombay. It is modern, and the Dastūr, recognising the handwriting, thought it was written about 1840, but did not know from what MS. it was copied. The Awesta text alternates in short sentences with the Pahlavi version, and the Yasht is preceded by an Aw.-Phlv. introduction, consisting of the four B formulas, published in WESTERGAARD's ZA. p. 485, which are used in the Yasna whenever the Vishtāsp Yasht is recited instead of the Vendidad.[1] The Pahlavi in this MS. is not of an old type, and must have been composed after the Awesta text had nearly reached its latest stage of corruption. But the constant use of *ī* for *ū*, the larger initial *y*, and only one *o*, in the Awesta text, points to an Iranian original; and the last clause of § 2 may be taken as a specimen of some special knowledge, on the part of the translator, hardly obtainable in India; it is as follows:—

[Extract from V. Yt. § 2, end: Aw.] . . . *Araṇhąm dūre-paitinąm amavå yaδa puδrō Nāivāzō!* [Phlv.] *Arīk-gūṯār Arang rūṯ dūr-rās-viṯār yehvūnēṯ, čīgūn Arang rūṯ! amāvand yehvūnēṯ, čīgūn nīvēṯār-ī bera-ī Arenavāč! (aē Arenavāčīh aē, aēy Arenavāč va-Šahravāč 2 axta-ī Yimšēṯ yehvūnt, bera-ī vala-1 kabed amāvandīh dāšt).*

[TRANSLATION of Phlv.] May you be far-traversing! traversing the distant road of the Arang river, like the Arang river! May you be strong, like the announcer, the son of Arenavātsh! (this Arenavātsh allusion is this, that Arenavātsh and Shahravātsh were two sisters of Yimshēṯ, and the son of the former one possessed much strength).

It seems probable that »the announcer« is a translation of the name *Vifrō* which has been corrupted into *puδrō* in the Awesta text, as the word »son« would be understood from the mere juxtaposition of the two names.

1 See SBE. xxxvii, p. 4, n. 2.

§ 22. The **Pahlavi Visperad** contains about 3300 words, and its text

is well known from Spiegel's edition of 1858, based upon Paris MSS. written in the last century. Like the Pahlavi Yasna it contains no long commentaries. K7 contains a Visperad, with ritual, followed by a kolophon stating that it was completed at Ankalēsar, in India, by Rūṯastakhm-ī Mitrō-āpān on a date corresponding to 28 December 1278; and this is followed by a Visperad, with Pahlavi, in the same handwriting. Westergaard (ZA, introd. p. 13) thought that this kolophon had been copied from an older MS., but Geldner is doubtful regarding this, on account of the Iranian style of the writing and the accuracy of the texts. The copyist mentioned in this kolophon also wrote a copy of AV and Yf in 1269 (see § 58), probably in Iran, but this copy no longer exists. The next oldest copy of the Pahlavi Visperad appears to be that in MH6, and was written in 1397.

§ 23. The **Farhang-ī Oīm-aēvak** contains about 1000 Awesta and 2250 Pahlavi words, and was edited by Hōshang and Haug in 1867.[1] There are two very old copies of this text, one in MH6, written in 1397, and the other in the nearly contemporary MS. K20. The MSS. chiefly used by Dastūr Hōshang appear to have been copies less than a century old and descended from K20; but he sometimes consulted MH6. The two old MSS. correspond very closely, and if Haug had trusted entirely to his own MS. MH6, with very few amendments of orthography, his edition would have been far more correct than it is. But he supposed that Hōshang's MSS. were independent authorities. This text gives the Pahlavi meanings of about 880 Awesta words, occurring either singly, or in phrases, quoted sometimes from Nasks that have been lost. There are also longer explanations of technical terms in Awesta law, some of which have been translated from the old MS. text in SBE. xxxvii, pp. 40, 44, 51, 56, 64, 79, 104, in foot-notes. It is worthy of notice that the Awesta letters ȣ and z are written very nearly alike in these old MSS., and this similarity has led to misreadings.

1 Hōshang and Haug, *An old Zand-Pahlavi Glossary*, with English translation and index; Bombay and London, 1867.

§ 24. The Pahlavi Yashts have probably not yet been all seen by Europeans, but there is little reason for supposing that Pahlavi versions of even half the Yashts are now extant, and some of those which are extant may be comparatively modern. The **Pahlavi Aūharmazd Yasht** contains about 2000 words, but no old MSS. of this text have been seen. Salemann has published an Aw.-Pz.-Phlv. text from a MS. of the beginning of this century;[1] and similar Aw.-Phlv. texts occur in F2, written in 1706, and in L12 written in 1755. But there can be no doubt that the Pahlavi text existed before the time of Nēryōsang, in the twelfth century, as he translated it into Sanskrit in his *Perāma-iasti*,[2] the oldest known copy of which is J9, a very old MS. belonging to Dastūr Jāmāsp, written after Samvat 1400, but its kolophon is lost. Darmesteter has edited the same Sanskrit version in his *Études irāniennes*, ii, 256—261,[3] taken from Burnouf's MS. No. 5. The **Pahlavi Bahrām Yasht** has probably about the same extent; Dastūr Jāmāsp has a copy, probably modern, which has not been examined. Of the **Pahlavi Haptān Yasht**, which would probably contain about 700 words, Dastūr Jāmāsp has also a copy, with some other Yashts accompanying it, none of which have been examined. The **Pahlavi Srōsh Yasht Hāḏōkht** also contains about 700 words, and Darmesteter has edited it in his *Études irān.* ii, 333—339,[3] from L12 and P33. It also occurs, in a complete state, in K22 written probably a century ago; and §§ 6—22 are found in K20 copied in the fourteenth century. The **Pahlavi Khūrshēṯ** and **Māh Yashts,** each containing about 400 words, have been edited by Darmesteter in his

Études irān. ii, 286—8 and 292—4, from L12; they likewise occur in F2, and their Sanskrit version in J9. The Phlv. Khūrshēṯ Yasht is also found on the extra folios at the beginning of MH6, written in the fourteenth century.

[1] SALEMANN, *Ueber eine Parsenhandschrift der k. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg;* Travaux du 3e Congrès des Orientalistes, ii, 493—592; Petersburg und Leyden, 1879. — [2] Phlv. *Pērāmūnō yaštō* in F2, fol. 1b; apparently meaning »the surroundings, or accompaniments of worship«, as applied to the most indispensable prayers, nyāyishes, āfrīngāns, yasht I, sīrōdsha, patīts, etc. — [3] DARMESTETER, *Études irāniennes*, ii, *Traductions indigènes du Khorda Avesta*, pp. 255—343; Paris, 1883.

§ 25. Of the Pahlavi Nyāyishes, the **Atakhsh Nyāyish**, §§ 7—16, occurs in L12, and it is found complete, to the extent of about 1000 words, in a modern MS. J58, descended from one written in 1739; its Sanskrit version occurs in the old MS. J9. The **Pahlavi Awān Nyāyish,** containing about 450 words, is also found in J58. The **Pahlavi Khūrshēṯ Nyāyish,** without the Yasht, contains about 500 words, and is found on the extra folios at the beginning of MH6 written about 1397, as well as in F2 and L12. But the **Pahlavi Māh Nyāyish** has been seen only in F2.

§ 26. The **Pahlavi Afrīngān-i Gāhānbār,** 3—13 (without the first sentences of §§ 7—12) is found in F2 and J58, and contains about 490 words; the Sanskrit version of the same, including those first sentences, is found in J9 and represents about 1200 Pahlavi words. The **Pahlavi Afrīngān-i Dāhmān** occurs in the same MSS. and contains about 400 words from Phlv. Yas. lix, 2—15 (Sp.). Yt. XIII, 49—52, is called the **Afrīngān-i Fravarṯigān** in F2, and constitutes § 4 of the **Afrīngān-i Gāthā** in other MSS.; its Pahlavi version in F2 contains about 300 words.

§ 27. The **Pahlavi Sīrōdsha** I and II, containing about 530 and 650 words, respectively, are both found in L12, K22, J58 and MH4 written in 1737. Sīrōdsha I is found alone in F2.

§ 28. The **Pahlavi Hāṯōkht Nask,** containing 1530 words, accompanies its Awesta text, edited by HAUG in 1872[1] from the two fourteenth-century MSS. K20 and MH6. The first section, »on the value of the recital of the Ashem-vohū«, may possibly be the first section of the Hāṯōkht Nask, which is described in Dk. VIII, xlv, 1[2] as containing »particulars about the nature of the recital of the Ahunavair, which is the spiritual benefit from chanting it aloud.« The Ashem is often recited shortly after the Ahunavair, as mentioned in Hn. 1, 7; so that the Dēnkarṯ, when speaking of the recital of the Ahunavair, would imply that the Ashem would soon follow. But there is nothing in the description of the Hāṯōkht Nask that applies to »the fate of the soul after death«, which is the subject of the two other sections; though it must be admitted that the last 121 sections of the Nask are hardly described at all in the Dēnkarṯ.

[1] HOSHANG and HAUG, *The book of Ardā-Vīrāf*, with *Gōsht-i Fryānō* and *Hādōkht Nask*, texts and translations; London and Bombay, 1872. — [2] SBE. xxxvii, 166.

§ 29. The final §§ 39—42 of WESTERGAARD's Yasht-fragment XXII are taken from a fragmentary text with Pahlavi translation in K20, separated from the rest of Yt. XXII by about 100 folios of other texts. This short fragment has been transliterated by DARMESTETER in his Études irāniennes, ii, 340—342, and translated in his Zend-Avesta, iii, 11, 12. It contains about 60 Awesta and 350 Pahlavi words, and is partly about departed souls, and partly refers to the distress of fire at the approach of the demon Az, and the waking of men to their duties by early cock-crowing, in despite of the fiend of lethargy. The end of the fragment is lost, as the next folios are missing.

§ 30. The **Aogemadaētshā** consists of 29 Awesta quotations, containing 280 words, with a commentary of 1450 words translating and connecting the Awesta; and only five of these quotations have been found in the Awesta texts now extant. This treatise teaches the certainty of death, and the necessity of being fully resigned and prepared for it. The Awesta quotations and the Pāzand and Sanskrit versions of the commentary were edited, with a German translation and glossary, by GEIGER in 1878[1], chiefly from MH21, in which the text has a Sanskrit kolophon originally written in 1498. And DARMESTETER has recently edited the Awesta quotations, with a French translation of the commentary, in his Zend-Avesta iii, 154—166[2]; for which purpose he has consulted copies of two independent Pahlavi MSS. belonging to Dastūr Jāmāsp (J58 and another) both descended from a Pahlavi MS. dated 1739, which may have been derived from a Pāzand text. In both these MSS. the Aogemadaētshā (so called from its initial Awesta word) is placed in the middle of an Āfrīn which they call the Āfrīn-i Dāhmān (see § 85). At the end of the Pāzand-Sanskrit MS. of the Mainyō-i Khirat, L19, there are sixteen folios containing fragments of Sanskrit versions of some Āfrīns, with occasional Awesta or Pāzand quotations; and on the sixth and seventh of these folios is the Sanskrit text and Awesta quotations of Aog. 12—19, written in the fifteenth century. This fragment forms a part of the Āfrīn (*āśī*) of the fourth day, which appears to be the same as the Āfrīn-i Artāfravash of the Persian Rivāyats; and it supplies the Awesta quotation (Vd. xix, 107 Sp.) from which Aog. 11 is derived. If it were not for a few traces of Pahlavi influence mentioned by GEIGER, to which may perhaps be added the single instance of a suffixed pronoun in *gūftaš*, »said by him« (Aog. 57), it would be difficult to believe that this treatise was originally written in Pahlavi characters. At any rate, it must be a late specimen of Pahlavi, although the opportunity of collecting the Awesta quotations from Awesta texts, now no longer extant, could have hardly occurred after the twelfth century.

[1] GEIGER, *Aogemadaēčā, ein Pārsentractat in Pāzend, Altbaktrisch, und Sanskrit*; Erlangen, 1878. — [2] See also SBE. iv, 372; second edition.

§ 31. The **Tshīṭak Awistāk-i Gāsān**, or »Selected Awesta of the Gathas«, contains about 400 Awesta and 1100 Pahlavi words from the Yasna. It consists of the following passages:—Yas. xlv, 2, 3a, 4, 5, 6a—c; xlvi, 6c—e, 7e, 17c—e; xlviii, 3ab; li, 8, 9; lii, 1—4; liii, 1a—c, 2d, 8ad; xxviii, 0; xxx, 1ab; xxxi, 6, 21; xxxiii, 11; xxxiv, 8c, 10c; lix, 30, 31. The text is practically the same as that in the Pahlavi Yasna, and any variants that occur are probably errors. The object of the selection appears to have been to contrast the influences of the good and evil existences. It was already known in India in the fourteenth century, as a copy of it occurs in MH6; but, no doubt, it came originally from Iran, as Narēmān Hōshang obtained another copy of it at Yazd in 1478, as appears from a copy of a letter preserved in the Persian Rivāyats. A few short extracts from the Aw.—Phlv. Yasna, xi, 17—xiii, 8 and xxix, 6ab also occur near the end of K20.

§ 32. The **Vidshirkarṭ-i Dēnīg** is a miscellaneous collection of Pahlavi translations and religious texts. The translations contain about 630 Awesta words translated by 900 words in Pahlavi; and the religious texts contain about 17,500 Pahlavi words, with 260 in Awesta quotations. This collection was edited by Dastūr PESHOTAN, the present highpriest of the Shehenshāhī Parsis in Bombay, and was printed at the expense of the Sir Jamshedjī Jījībhāī Translation Fund in 1848. The Gudsharātī preface states that it was edited from a copy in the highpriest's library, made in 1754 from a

MS. in the Mōdī Library at Surat, which was written by Dāṯ-pīrāī Shahpūr Mitrō-ayār of Kirmān in 1240, but whether this old MS. is still in existence is uncertain, and no third one is known. The book professes to have been compiled by Mēdyōmāh, first-cousin of Zaratūsht; but there have been several priests of that name, and one of them was a commentator of the later Sasanian times, whose opinions are often quoted in the Pahlavi Vendidad. Whoever the compiler may have been, he quotes nine Awesta passages from three specified Nasks, but not one of these quotations can be traced in the descriptions of these Nasks given in the Dēnkarṯ, unless we suppose them to have been merely disconnected quotations in the commentaries. This fact does not prove that the quotations are forgeries, because the descriptions of the Nasks are brief, and may be faulty, but it renders them doubtful; and, as the style of the Pahlavi is modern, the work may be very little older than Dāṯ-pīrāī's MS. The principal contents, which very much resemble those of a Rivāyat, are as follow:—Pahlavi texts Nos. 55, 76 and 88; genealogy and life of Zaratūsht, inheritance, sacred fires, ceremonial apparatus, treatment and rites for the dead, dakhmas and bone-receptacle, bareshnūm and cleansing, kustī and sudra, marriage, 101 names of the sacred being, five Gatha days, sins and good works, noxious creatures, origin of Aharman, Gōgūshnasp's explanation of Awesta difficulties, prayers to be recited at various ceremonies, punishments, truth and falsehood, three times for the Visperad, six necessaries for a fire-temple, navazūṯ, a wife's property, children to be taught, etc.

VI. PAHLAVI TEXTS ON RELIGIOUS SUBJECTS.

ABOUT 446,000 WORDS.

§ 33.
28. Dēnkarṯ, books III—IX. Dk. §§ 34—41.
29. Būndahishn. Bd. §§ 42—44.
30. Dāṯistān-ī Dēnīg. Dd. §§ 45, 46.
31. Commentary on Phlv. Vend. § 51.
32. Rivāyat accompanying No. 30. § 47.
33. Rivāyat of Hēmēṯ-ī Ashavahishtān. § 50.
34. Rest of Vidshirkarṯ-ī Dēnīg. § 32.
35. Selections of Zāṯ-sparam. § 49.
36. Shikand-gūmānīg Vidshār. § 53.
37. Shāyast lā-shāyast, with appendix. Sls. § 54.
38. Dīnā-ī Maīnōg-ī Khiraṯ. § 55.
39. Epistles of Mānūshtshīhar. Ep. § 48.
40. Arṯā-Vīrāf nāmak. AV. § 57.
41. Stāyishn-ī Sī-rōdshak. § 56.
42. Dshāmāsp nāmak. § 66.
43. Bahman yasht. Byt. § 59.
44. Māṯīgān-ī Yōsht-ī Fryānō. Yf. § 58.
45. Questions answered by Awesta texts. § 52.
46. Andardsh-ī Ātūrpāṯ-ī Māraspendān, § 73, with Haḵīḵat-ī Rōdshhā. § 67.
47. Patīt-ī Irānīg. § 65.
48. Pandnāmak-ī Vadshōrg-Mitrō. § 77.
49. Patīt-ī Ātūrpāṯ-ī Māraspendān. § 64.
50. Pandnāmak-ī Zaratūsht. § 70.
51. Andardsh-ī Aōshnar-ī dānāk. § 60.
52. Āfrīn-ī shash Gāhānbār. § 85.
53. Vātshak aētshand-ī Āturpāṯ-ī Māraspendān. § 80.
54. Māṯīgān-ī gudshastak Abālish. § 61.
55. Māṯīgān-ī sī rōdsh. § 68.
56. Patīt-ī Viṯarṯagān. § 65.
57. Patīt-ī khūṯ. § 63.
58. Māṯīgān-ī haft Ameshaspend. § 87.
59. Admonitions to Mazdayasnians. § 71.
60. Injunctions to Behdēns. § 68.
61. Māṯīgān-ī māh Fravarṯīn rōdsh Khūrdaṯ. § 68.
62. Characteristics of a happy man. § 84.
63. Āfrīn-ī haft Ameshaspend. § 85.
64. A Father instructing his Son. § 88.
65. Stāyishn-ī drōn. § 82.
66. Āfrīn-ī arṯā-fravash. § 85.
67. Andardsh-ī dānāk marṯ. § 89.
68. Āshīrvād. § 90.
69. Āfrīn-ī myazd. § 85.
70. Andardsh-ī Khūsrō-ī Kavāṯān. § 72.

71. Tshīm-ī drōn. § 91.
72. Namāzh-ī Aūharmazd. § 92.
73. Sayings of Ātūr-farnbag and Bakht-āfrīt. § 75.
74. Nīrang-ī bōī-dāṯano. § 86.
75. Nām-stāyishnīh. § 93.
76. Five dispositions of priests and ten admonitions. § 79.
77. Āfrīn-ī vadshōrgān. § 85.
78. Āfrīn-ī gāhānbār tshāshnīh. § 85.
79. Coming of Vāhrām-ī vardshāvand. § 83.
80. Dārūk-ī khūrsandīh. § 81.
81. Replies of three learned men to the king. § 62.
82. Māṯigān-ī sī yazdān. §§ 67, 94.

§ 34. Of the **Dēnkarṯ**, or Acts of the Religion, only Books III—IX, containing about 169,000 words, were discovered at Bagdād in 1020, when its oldest kolophon that has been preserved by copyists was written. And it was stated by Mullā Fīrūz in 1830[1], that a MS. of this Dēnkarṯ was brought from Iran to Surat in 1783 by Mullā Bahman, son of Mullā Bahrām, a Parsi priest of Yazd. This was lent to the Dastūr of Surat and when returned, after much delay, many folios were missing. Several copies were then made from the defective MS., so that they and all other copies made in India are similarly defective. The defective MS. itself afterwards came into the possession of Mullā Fīrūz, who was highpriest of the Kadmī Parsis in Bombay, and it has since remained in the library of his successor; being thus kept in Bombay, it is convenient to call it B. Of its 70 missing folios, 14 had been recovered before 1875, 50 were known to be in other hands, and six had not been discovered; but copies of the contents of all these folios, except the six still missing, were collected for the first time in that year. From the kolophons attached to B and its copies it appears that the copy of the Bagdād MS., made in 1020, was recopied by a writer who is known to have flourished about 1355, this recopy was again copied in 1516, and the next copy, made at Tūrkābād in 1659, is the MS. B brought to Surat in 1783.

The only other authority for some of the text of the Dēnkarṯ, independent of this MS., is the codex K43, brought from Persia by WESTERGAARD in 1843, which contains about one-fifth of the text in two detached portions, together with other writings. One portion occupies fols. 177—261, and contains seven-eighths of Book VI and §§ 160 and 287 of Book III with a kolophon written at Tūrkābād in 1594, and the text has evidently descended from the copy of 1020. The other portion of the text is written by another hand on 42 additional folios at the end of the codex; it consists of the last two sections of Book III, the whole of Book V, and the first three-tenths of Book IX which is left unfinished and without a kolophon.

The Dēnkarṯ is a large collection of information regarding the doctrines, customs, traditions, history, and literature of the Mazda-worshipping religion. According to statements contained in the last section of Book III, its compilation was commenced by Ātūr-farnbag, son of Farukhzāṯ, a leading highpriest of the Mazda-worshippers, who had a religious disputation with Abālish (see § 61) in the presence of the Khalīfah Al-Māmūn who reigned in 813—833. And the work was completed by Ātūrpāṯ, son of Hēmēṯ, who is mentioned in the Iranian Bundahish, xlv, 11, (see § 44) as a contemporary of Zāṯ-sparam who is known to have been living in 881, when the third Epistle of Mānūshtshīhar was written (see § 48).

1 Mullā Fīrūz, *Avījēh Dīn*, pp. 138—141, (*Gujarātī*) Bombay, 1830.

§ 35. Dk. Book III originally consisted of 420 sections containing about 73,000 words, but the first folio is lost, and fols. 2—4 are defective, having the outer side-margin and about a quarter of each line of text torn off. Fol. 2 begins in the middle of an answer to the second of a series of twelve

sceptical questions propounded by apostates, which is followed by another series of sixteen religious questions asked by a disciple, to all of which answers are given. Out of the remaining 392 sections of Book III, 374 are stated to be from the Nikēdsho-ī Vēh-dēnō, or »Exposition of the Good Religion«, which was probably a religious manual well known in the ninth century, but now lost. And as the remaining eighteen sections are intermingled with the rest, they may probably be derived from the same source. Dastūr PESHOTAN has edited about 50,000 words of the text of this Book, as far as the end of § 276, with Gudsharātī and English translations, in six volumes[1]. English translations of § 82 and parts of §§ 197, 198, 289 have been published in SBE. xviii, 399—411; and of §§ 9, 163, 167, 420 and part of § 199 in SBE. xxxvii, pp. xxx—xxxii, 406—410. CASARTELLI has also published a French translation of § 159[2].

Some of the principal contents of the 144 sections not yet published by Pēshōtan are as follow:—(§ 283) the tokens of righteousness and wickedness; (288) the extent of loss which the demons inflicted upon mankind, and the restitution effected by Yim; (289) the ten admonitions of Yim to mankind, and the ten counter-admonitions of Dahāk; (296) the five evil passions that take possession of bad men, and their antidotes; (315) the origins of beauty and ugliness; (322) blessing and cursing; (339) the primitive faith and apostasy; (343) what is requisite for the progress of religion; (344) the best and worst of mankind, and (348) of periods; (374) the three fiends that attack mankind from birth, and their opponent; (377) the deceit of the maleficent spirit, and triumph of the beneficent spirit; (381) complete propitiation by mankind; (383) the two original evolutions; (384) the home of good works and den of sin; (389) the seven excellences of king Vishtāsp, and the possibility of any one of the good religion gradually acquiring the same; (396) what is not changeable in a limited lapse of time, and what is so; (398) four kinds of rulers; (404) men who are like angels or demons; (410) the extreme righteousness of an upholder of the religion, and the extreme wickedness of an apostate; (417) observations upon ritual; (419) solar and lunar years; and (420) about the Dēnkarṯ MS. The text of the last two sections is found in both B and K43.

[1] PESHOTAN, *The Dinkard*, text, transliteration, Guj. and Eng. translations, with select glossary, vols. i—vi. (Sir J. J. Translation Fund); Bombay, 1874—91. Vol. vii has since been published. — [2] CASARTELLI, *Un traité pehlevi sur la médecine*, Le Muséon, v, 296—316, 531—558; Louvain, 1886.

§ 36. Dk. Book IV contains about 4000 words and commences with an extract from the Selection of Customary Instruction, said to have been compiled by Ātūr-farnbag, son of Farukhzāṯ. This extract is an account of the characteristics of the seven Ameshaspends, and, as an instance of the advantage of »desirable dominion«, personified by Shatraver, the fourth Ameshaspend, the legendary history of the efforts made by various good rulers, from Vishtāsp to Khūsrōī Kavāṯān, for the preservation of the national literature, is told as translated in SBE. xxxvii, 410—418. The remainder of this Book is a summary of the further contents of Ātūr-farnbag's work, about the sacred beings; time and space, both limited and unlimited; spiritual and worldly work; dwellers in the atmosphere as far as the stars in all directions; the formation of animals by the union of fire and water; the lunar mansions and revolution of the firmaments; various existences and philosophical dissertations, some of which have suggested arguments to the author of the Shikand-gūmānīg Vidshār (see § 53). With regard to Artakhshatar, son of Pāpak, it is stated that on account of the marvellousness of his reign, as compared

with those of his forefathers, he had less duration of rule. The MS. of Earth-measurement (*nipīg-ī damīg-paṯmānīh*) is referred to for the calculations of astrologers and other measures. Additional writings named in this fourth Book are the Nipīg-ī Shān-ī Tūrko, Nipīg-ī Hafdah-kalūn (?), the Hindū Dhar Kōshāk (?), the Mystic (*Mīstīg*) of Arūm, »and others of that description, with the *būn-nipīg* (or original MS. of the Awesta) in the treasury of Shapīgān.« The philosophy (*fīlāsōkfīā*) of Arūm and the sages of the Hindūs are also mentioned.

§ 37. Dk. Book V contains about 6000 words and commences with the following statement, which is here quoted as a specimen of the text:—

[Pahlavi text of Dk. V.] o. *Pīrūžgarīh-ī dāṯār Aūharmazd, gadα-ī vispō dānākīh, ahūīg dēnō-i mazdayastō.* 1. *Panjūm madam gōbišno-ī hū-fravarṯo Ātūro-farnbag-ī Faruxozāṯān-i hū-dēnān pēšūpāī yehvūntō, pavan-ič nipīg-ī* סימרא[1] *karītunī-aīto.* 2. *Hangerṯīg pasuxvo-ī Ātūro-farnbag-ī Faruxozāṯāno-i hū-dēnāno pēšūpāī, madam nīšānakīg pūrsišno aēčand-ī šukūpo-ī axaragān-ī čigūnaš gūfto dōstīg vāčō kādmon ramān zyašān* סימרא*-ič karītund mūnšāno ham šukūpo vandīg frāž aūbaš yehamtūnišnīg.* 3. *Madam sardārīh-i agarṯo ham-kūn mūn vazlūntō zyašāno nīyākān pavan sipāh sardārīh-i ham-dōstīg, visp-āxyakīh-i zag ram dēn sipāh-patīh-ī Būxt-Narsīh.* 4. *Madam akārīnīṯano-ī awārūno-daṯīh va-vaṯ-kūnišnīh-ī bandag sarāsar, va-girān šēdāyažakīh va-zīyān-ī ajšān, pavan šedruninīṯag dahyūpato Kaī-Lōharāspō min Aīrān šatrō, levatα Būxt-Narsīh, val Arūm Bētā-Makdīs, va-zag kūstako mānišno.* 5. *Va-hū-dēnō vīravīšno pavan durūštako māṯīgāno-i dēnōīg rastako pavan ramīgāno ham-hū-sikālakīh, dēnō-ākāsīh-i durūštako-*1, *va-tang rāyīnišnīhā, va-dēnō gumānīg xvāstār axar min kabed zag-ī patkārišnīg va-hū-sikālišnīg va-čim-vijōišnīg pūrsišno va-pasuxvo valα hāvištō-i saxunīg xvahīšnīhā pasijako.* 6. *Madam čigūn mekadlūnq-ī pētxambarān-ī pēš min Zaratūxšto denα dēnō, va-čigūn yātūntō-ī awēžako hū-fravarṯo Zaratūxšto-ī Spītāmāno, va-mūn yātūnd axar axar yehētyūntārān-ī ham awēžako šapīr dēnō.* 7. *Aēγ, min pētxambarāno, firīstakāno, va-dēnō paṯīraftārāno yehvūnt, mūn hangerṯīg bundag paṯīrafto, čigūn Gāyōkmarṯo yehvūntō, mūn durūštako ajaš čigūn Masyē va-Sīyāmako, Haōšāng va-Tāxmōrupo va-Yim va-Frēṯūno va-Mānūščīhar, va-Sāmān va-Kayān va-hāno-č kabed pēšūpāyān-ī dēn damānako.*

[Translation.] o. The triumph of the creator Aūharmazd, and the glory of complete wisdom, is the divine religion of Mazda-worship. 1. The fifth (book) is about the sayings of the saintly Ātūr-farnbag, son of Farukhzāṯ, who was the leader of the orthodox, even in the manuscript which is called סימרא[1]. 2. The collected replies of Ātūr-farnbag, son of Farukhzāṯ, the leader of the orthodox, about several significant questions that are the wonder of the moderns, which are like the friendly words spoken by him of the ancient tribes who really call it their סימרא which is inclusive of a like wonder for them openly accessible to him. 3. About the unswerving and co-operating chieftainship of those forefathers who went in mutually-friendly command of troops, the complete enclosure of that tribe within the military control of Būkht-Narsīh. 4. About the disabling of vicious habits and evil deeds which are entirely connected, and of the heinous demon-worship and mischief which are owing to them, through the ruler Kaī-Lōharāsp being sent, with Būkht-Narsīh, from the country of Iran to Bētā-Makdis (Jerusalem) of Arūm, and their remaining in that quarter. 5. And the orthodox belief in the rude particulars of religious custom in the mutual deliberation of those of the tribe, the acquaintance with religion of a boor, the difficult arrangements, and the inquirer doubtful of the religion after the many controversial, deliberative, and cause-investigating questions and answers adapted to the im-

portunities of that wordy disciple. 6. About how the accepting of this religion by the prophets before Zaratūsht (occurred), how the pure and saintly Zaratūsht the Spītāmān came, and who will come afterwards as bringers of the same pure and good religion hereafter. 7. That is, of the prophets, apostles, and accepters of the religion, there were they who accepted it concisely and completely, such as Gāyōmart was, from whom came irregularly such as Mashya and Sīyāmak, Hōshāng, Tākhmōrup, Yim, Frētūn, Mānūshtshīhar, the Sāmān, the Kayān, and also many other leaders in (those) times.

The text then gives a summary account of the birth of Zaratūsht, his father being Pōrūshāsp of Yim's race, and his mother Dūktāūbo. Also of the endeavours of the demons to destroy him, his acceptance of the religion, and his bringing it to Kaī-Vishtāsp, with the opposition he encountered. Mention is made of Zarīr, Spend-dāt, Frashōshtar, Dshāmāsp, and the future apostles, Aūshētar, Aūshētar-māh, and Sōshāns; of Vishtāsp's triumph over Ardshāsp, the killing of Zaratūsht by Tūr-ī Brātrōrēsh, and the provision of a chariot (*rāē*) by Srītō-ī Vīsrapān. Also about the coming of devastators, such as Alexander and the smiter of Akrē-khirat (*Ayraēraϑa*), Markūs, Dahāk, and others; of complainers of belief, such as Mashikh (the Messiah), Mānih, and others; of periods, such as the steel age, that mingled with iron, and others; and of restorers of religion, such as Artakhshatar, Ātūrpāt, Khūsrōb, Pēshyōtan, the future apostles, and others. About Dshāmāsp collecting the teaching (*āmūk*) of Zaratūsht, and having it written in gold on ox-hides to be kept in the royal treasury (*ganjo-ī xūtāyān*); from which the priests made many copies for the people in general. About the division of the race of mankind from the offspring of Sīyāmak, and the injury done by the demons to Hōshāng and Vāēgart among the children of Fravāk. Also »how the requirements of the tribe (*ram*) of those who really call this their סימרא are effected by our acquaintance with religion« and correct teaching.

The compiler then passes to other writings which have more of the nature of a Rivāyat. About the admonition of Zaratūsht to perform the will and commands of the creator, especially the smiting of the demons and subjugation of the destroyer, and other religious duties. About heaven and hell, the resurrection and the ever-stationary (*hamīstakān*), sins and good works, atonement and cleansing from sin, proper food and dress, marriage and next-of-kin marriage, times and modes of worship, and precautions with regard to fire, water, plants, and dead dogs and people. The ordeal of melted metal undergone by Ātūrpāt-ī Māraspendān, as translated in Artā-Vīrāf, p. 144, note. And the Book ends with a series of sceptical questions about dualism and other Zoroastrian doctrines, propounded in conversation by a Christian (*Tarsāk*) called Būkht-mārāē, with replies taken chiefly from earlier Books of the Dēnkart. These replies may be those of Ātūr-farnbag mentioned in § 2 of the introductory passage translated above.

[1] סימרא: If this name be Semitic it may perhaps be read *Gyēmarā*, but if Iranian it may be *Sīmurx*.

§ 38. Dk. Book VI contains about 23,000 words and consists of a large collection of religious and moral maxims, with statements of duties, customs, habits, qualities, and traditions, as well as the characteristics of good and evil; but with very few details regarding ritual or ceremonies. The first five-eighths of the text are about an epitome (*nisang*) of the sayings of the Mazda-worshipping religion compiled by those of the primitive faith (*pōryōtkēšān*), consisting of about 320 sections all beginning with the phrase: »and this, too, was thus considered by them«. The commencement of this epitome, including sixteen of its sections is translated into English in SBE.

xviii, 269—275, and another section has also been similarly translated in SBE. xxxvii, 5, note. One section informs us that the Farnbag fire is put in the position of priests, the Gūshnasp fire in that of warriors, and the Būrzhīn-Mitrō fire in that of agriculturists. And from another section we learn that those of the primitive faith do not become wicked through the Judaism of a Jew's clamour, or the infidelity (*akdēnōīh*) of other infidel clamour.

The remaining three-eighths of the text contain a continuation of similar statements derived partly from other sources, such as the sayings of Ātūrpāṭ-ī Māraspendān, of king Khūsrō-ī Anōshak-rūbān, and of Bakht-āfrīṭ. Also an anecdote of two priests, Ātūr-Narsīh and Ātūr-Mitrō, who had nothing to eat but wild herbs and water, one day when travelling, and came to the conclusion that they had fully atoned for their priestly greed by so wretched a meal; another anecdote of the chief mōbad Vohūdāṭ-i Ātūr-Aūharmazd meeting two priests carrying firewood from the hills; and a third about the contented man Randsh-spōdsh, »the grief-rejecting«. Besides notices of Ātūrpāṭ-ī Zaratūkhshtān destroying a demon, of Ātūr-farnbag and Ātūr-bōdsheṭ speaking with Vohūdāṭ the chief mōbad, and of the dying admonitions of Aūharmazd the Sītshīg to his disciples. Near the middle of this second part of the Book some remarks are made about Sēnō and Ātūrpāṭ, disparaging the former, and there also occur a few words about *xvētūkdas* which have been translated in SBE. xviii, 411.

§ 39. Dk. Book VII contains about 16,000 words and treats of the marvellousness of the Mazda-worshipping religion from the creation to the resurrection, according to the *Nikējo-ī Vēh-dēnō*, or Exposition of the Good Religion. Beginning with the creation of Vohūmanō and Gāyōmarṭ, reference is made to the transference of Destiny (*vaxš*) or Glory (*gadα*) to Masyē and Masyāōī, to Sāmak, to Vāēgarṭ and Hōshāng, and successively to Tākhmōrup, Yim, Frēṭūn, Aīrītsh, Mānūshtshīhar, Aūzōb, Kerēshāsp the Sāmān, Kaī-Kobāṭ, Pātakhsrōb-ī Aīryafshvā (?) king of the Arabs, Kaī-Arsh, Kaī-Ūs, Aōshnōr, Kaī-Sīyāvakhsh, and Kaī-Khūsrō. The transference of the Glory to Zaratūsht and Kaī-Vishtāsp is told in a much more detailed story (*nisang*).

First, as to the wonders that occurred before the birth of Zaratūsht; how the Glory passed through the heavens into the house of Frāhīm-rvāną-zōish, to his wife who then gave birth to Dūkṭāūbag, the mother of Zaratūsht, who became so radiant that the country people, led on by the demons, Kavīs, and Karaps, attributed all their misfortunes to her sorcery, and compelled her father to send her away to the town of Alāk in the Spītāmān district, to the house of Paṭīragtarāspō, whose son Pōrūshāspō she married; and, after many marvellous events, Zaratūsht was born with the Glory, and his genealogy is detailed in the usual 45 generations back to Gāyōmarṭ.

Second, as to the wonders that occurred to Zaratūsht between his birth and his first conference with Aūharmazd, including the many escapes he had from the malice of Dūrāsrōb the Karap, who had made Pōrūshāspō afraid of his own son. But this Karap was unsuccessful in his attempts to destroy Zaratūsht, even with the assistance of Brāṭrōk-rēsh the Karap. When Zaratūsht was thirty years old, Vohūmanō appeared to him, coming from the south in the shape of a man of colossal stature, and induced Zaratūsht to go with him to a first conference.

Third, as to the wonders between the first conference and the acceptance of the religion by Kaī-Vishtāsp. Seven conferences took place in ten years, during which time many wonders occurred. On his return from the first conference, in the second year, Zaratūsht began preaching to the Kīks and Karaps, before Tūr-ī Aūrvāītā-sang, in praise of *xvētūkdas*, as translated

into English in SBE. xviii, 412, 413. He also requested a donation from a rich Karap, named Vaēdvōisht (Phlv. Vēdvīsht), but in vain. The demons Būt and Sēdsh attacked him, and were repulsed, as stated in Phlv. Vd. xix, 1—11 (Sp.). After his last conference with Aūharmazd, he returned to the world and proceeded to the capital of Kaī-Vishtāsp, where the deadly Zāk and other Karaps were prepared to destroy him with the consent of the king. During his controversy he was reinforced by the arrival of Vohūmanō and Ashavahisht, with the sacred fire, who were sent by Aūharmazd to assist his arguments, and were received with awe by Kaī-Vishtāsp and his people. And after the later arrival of Nēryōsang, with a further message, Hūtōs and Vishtāsp accepted the religion.

Fourth, as to the wonders between Vishtāsp's acceptance of the religion and Zaratūsht's departure (*vīxēš*) into heaven 35 years later, or 47 years after his first conference with Aūharmazd. Among these are the establishment of ordeals, as translated in Artā-Vīrāf, p. 145, note, and the war with Ardshāsp which is fully described in the Yātkār-ī Zarīrān (see § 97). But nothing is stated about Zaratūsht's death.

Fifth, as to the wonders during the life of Vishtāsp after Zaratūsht's departure. Such as a full account of the provision of a chariot by Srītō-ī Vīsrapān which is merely mentioned in Book V, the spreading of the religion through all the seven regions of the earth in the course of 57 years from its acceptance, and the coming of Spītōīsh and Arezrāsp to Frashōshtar-ī Hvōbān to inquire about it.

Sixth, as to the wonders between the time of Vishtāsp and the downfall of Iranian rule. During which period mention is made of Alexander's devastations, as well as the maintenance of the religion by Vohūman, son of Spend-dāt; also by the high-priest Shēnōv who was born in the hundredth year of the religion, died in its two-hundredth year, and had a hundred disciples (Yt. xiii, 97); and by the highpriest Arezvāk, with his three colleagues, Srūtō-spādh, Zrayangh, and Spentōkhratu (Yt. xiii, 115), who lived in the fourth century of the religion, in the time of the apostate Rashn-rēsh. Then follow short accounts of Artakhshatar-ī Pāpakān and his spiritual chieftain Tanvasar, of Ātūrpāt-ī Māraspendān and Avarethrabā (Yt. xiii, 106), of king Khūsrō-ī Kavātān, and of the five tokens of the approach of the destroyers of Iranian rule.

Seventh, as to the wonders between the downfall of Iranian rule and the end of Zaratūsht's millennium, during the ninth and tenth centuries of the religion, counting from the time when Zaratūsht went to his first conference (at the age of thirty years). Among much lamentation about the decay of religion, the demonism of the tribe with dishevelled hair (*vijārt-vars*), the Christian (*kilāsāyak*) Shetāsp of Arūm, and the Arabs, the Kaīsar and Khākān, and Tshitrō-mēhan the righteous, with his club and 53 male disciples, are mentioned. Then, when thirty winters of the tenth century remain unelapsed, a maiden, named Shemīg-abū (=Aw. *Srūtatfəδri*), walks up to the impregnating water, who is to become the mother of the famous (*nāmīg=šemīg*) Aūshētar, »the increaser of righteousness«, and whose ancestry comes from Vōhū-rōtshō-ī Frahānyān (Yt. xiii, 97) in the family of Isatvāstar, son of Zaratūsht by Arandsh. From her Aūshētar is born, and his conference with the Ameshaspends begins at the end of the millennium, when he is thirty years old and the sun is obscured and remains stationary in the zenith for ten days and nights.

Eighth, as to the wonders during the millennium of Aūshētar. The diminution of evil existences, and the occurrence of the three dreadful win-

ters of the wizard Markūs, in the fifth century, owing to which most of mankind and animals perish. During the fourth winter Markūs is destroyed by means of the Dāhmān Āfrīn, and people and animals are admitted from Yim's enclosure to replenish the earth; after which there is much prosperity. Ashavahisht deprecates all unnecessary slaughter of animals, and at the end of the fifth century two-thirds of mankind are righteous, both in Iran and abroad. Then, when thirty winters of the tenth century remain unelapsed, another maiden of the same ancestry as before, named Shapīr-abū (=Aw. *Vaṇhufəδri*) walks up to the same water, and becomes the mother of the good (*šapīr*) Aūshēṭar-māh, »the increaser of obeisance«, whose conference with the Ameshaspends begins at the end of the millennium, when he is thirty years old and the sun is obscured and stationary in the zenith for twenty days and nights.

Ninth, as to the wonders during the millennium of Aūshēṭar-māh. Mankind begin to live on vegetables and milk, one cow supplying enough for 100 men, and one supply lasting for three nights; and after three years time they consume only vegetables and water; the women and children are also better instructed. The fetters of Dahāk are loosened and Kerēshāsp rises to slay him; also Kaī-Khūsrō and his companions arrive to assist Sōshāns. Then, when thirty winters of the tenth century remain unelapsed, a third maiden of the same ancestry as before, named Dshunbāk-abū (=Aw. *Erədaṭ-fəδri*), walks up to the same water, and becomes the mother of the moving (*Junbāk*) Sōshāns, »the triumphant benefiter and body-producer« who overpowers every one; hence she is called Harvispō-tarvīnīṭār (Yt. xiii, 142). At the end of the millennium, when her son is thirty years old, the sun is obscured and stationary in the zenith for thirty days and nights.

Tenth, as to the wonders after the millenium of Aūshēṭar-māh, till the end of the 57 years of Sōshāns and the occurrence of the renovation, the last great change. Sōshāns, who lives on spiritual food and looks for evil in all directions with six-eyed power, brings with him the triumphant Kayān glory »which was carried off by Frēṭūn when he smote Azh-ī Dahāk, by Kaī-Khūsrō when he smote the Tūr Frangrāsīyāk, by Frangrāsīyāk when he smote the Drō-ī Zīnīgāk, and by Kaī-Vishtāsp when he led away to righteousness anything of the world of righteousness carried off by the fiend« (Yt. xix, 92, 93). During these 57 years all fiends and war, with all evils still remaining in the world, are destroyed; for seventeen of these years mankind live on vegetables, for thirty on water, and for ten on spiritual food. Then, Aharman having perished, the renovation of the universe and the future existence are produced. The account of this succession of events, from the time of Artakhshatar-ī Pāpakān, is given in the form of a prophecy by Aūharmazd in reply to occasional inquiries by Zaratūsht.

§ 40. Dk. Book VIII, which contains about 19,000 words, is a summary of the contents of the twenty-one Nasks, or treatises, which appear to have constituted the whole strictly-Zoroastrian literature in Sasanian times. This literature was divided into three classes, equivalent to religious, worldly, and intermediate knowledge; and each class contained seven treatises. The summary is based upon the Pahlavi versions of the Nasks, and is very brief for the religious and intermediate classes, because a detailed account of the contents of every chapter was intended to be given in Book IX. But when the compiler had reached the worldly or legal class, he probably gave up this intention, and began to summarize in much greater detail. This Book and the next one have been translated into English[1], and it is therefore unnecessary to describe their contents more fully.

[1] West, *Contents of the Nasks*, SBE. xxxvii; Oxford, 1892.

§ 41. Dk. Book IX contains about 28,000 words, and gives a detailed summary of the contents of each chapter of only three of the religious Nasks. And the Book concludes with a chapter containing many quotations from unknown texts, and a long succession of detached phrases from the Pahlavi Gathas strung together, as descriptive of the final triumph of religion. From the extent of the summaries in these last two Books, as compared with the known extent of some of the actual texts, it has been computed that the total extent of the Nasks may have been something like 345,000 words in their Awesta texts, and two millions of words in their Pahlavi versions (SBE. xxxvii, pp. xliv, xlv).

§ 42. The **Būndahishn,** known to the Indian Parsis, contains about 13,000 words, and was first brought to Europe, by ANQUETIL DUPERRON, in a codex of miscellaneous Pahlavi texts (now P33) which had been copied from K20 at Surat in 1734; and ANQUETIL published a French translation of this copy of the Būndahishn in 1771[1]. In 1820 K20 itself was brought to Kopenhagen by RASK; it is a codex about five centuries old, containing nineteen Pahlavi texts, of which the Būndahishn is the ninth. This codex is described in AV. pp. v—vii, and contains three dated kolophons, but these have evidently been copied from somewhat older originals; and one folio of its text of the Būndahishn, containing chaps. xxvii, 25—xxviii, 12, is lost. Besides K20, RASK's collection of Pahlavi MSS. at Kopenhagen contains 19 folios of other MSS. of the Būndahishn of about the same age, which are catalogued as K20b. Eighteen of these folios contain nearly the whole of a very old copy of an imperfect MS. of the Būndahishn, of which 25 or 30 of the central folios had been lost, so that the text of K20b contains only chaps. i, 8—xi, 1 and xxx, 15—xxxi, 15, with xxxii and xxxiv[2], leaping from xi, 1 to xxx, 15 in the middle of a line. The nineteenth folio is a fragment of another MS. apparently in the hand-writing of Mitrō-āpān, son of Kaī-Khūsrōb, who wrote K1 and K5 in 1323—24; it contains the text of chaps. viii, 1—xi, 1, and is probably a last remnant of the MS. from which the other eighteen folios were copied.

Another old codex in two volumes of miscellaneous Pahlavi texts, with some Awesta, written in 1397 at Bharūtsh, was obtained at Surat by HAUG in 1864, and is now MH6; its contents are described in AV. pp. iii—v. In this codex the Būndahishn is the fifteenth of the twenty texts it contains, and is not so complete as in K20; not only are chaps. xxviii, xxix, and xxxi omitted, but also chaps. i—xiv are misplaced between chaps. xxiii and xxiv[2]; there are likewise more than twenty blank spaces left for words illegible to the copyist, and more than sixty impossible readings due to unlucky attempts to read illegible words. All these peculiarities indicate the probability that the original MS., from which the Būndahishn in MH6 was copied, was so old in 1397 as to be in a state of decay.

Other MSS. of the Indian Būndahishn, so far as they have been examined, have all descended from the text either in MH6 or K20; so that these two codices and the fragments K20b are the only independent authorities for the text known in India, as it stood in the fourteenth century. A lithographed facsimile of the text in K20 was edited by WESTERGAARD in 1851[3]; HAUG translated the first three chapters of the Būndahishn into German in 1854[4]; SPIEGEL also translated many passages into German, and transcribed chaps. i, ii, iii, and xxx in Hebrew characters, in 1860[5]; and a complete German translation of the text, with valuable essays on many of the names and subjects it mentions, was prepared by WINDISCHMANN and published in 1863[6]; all these translations being based upon WESTERGAARD's facsimile edition

of the text in K20. Another German translation of the Būndahishn, with a lithographed copy of the Pahlavi text, a transcript in Persian characters, and a glossary, was published by Justi in 1868[7]; and, in addition to the text of K20, the translator was able to consult those of MSS., descended from MH6, which had been in London and Oxford for many years.

[1] Anquetil Duperron, *Zend-Avesta*, II, pp. 343—422, *Boun-dehesch;* Paris, 1771. — [2] As numbered in SBE. v, 1—151. — [3] Westergaard, *Bundehesh*, Liber Pehlvicus. E vetustissimo codice Havniensi descripsit; Havniæ, 1851. — [4] Haug, *Ueber die Pehlewi-Sprache und den Bundehesh*, GGA. pp. 1001—1046; Göttingen, 1854. — [5] Spiegel, *Die traditionelle Literatur der Parsen*, in ihrem Zusammenhange mit den angränzenden Literaturen; Wien, 1860. — [6] Windischmann, *Zoroastrische Studien.* Abhandlungen zur Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran; ed. Spiegel; Berlin, 1863. — [7] Justi, *Der Bundehesh*, zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt, und mit Glossar versehen; Leipzig, 1868.

§ 43. It had long been evident that the text of the Indian Būndahishn was of a very fragmentary character, but it was only some twenty years ago that Mōbad Tehmuras Dinshawji Ankalesaria obtained, from an Iranian Mōbad, a codex from Persia containing a copy of the more complete Būndahishn known to the Iranian Parsis, followed by a copy of the Nīrangistān (see § 20). This MS. was seen by Andreas in 1875, and information about it, with extracts, was sent to me (for use in my English translation[1]) in letters from Tehmuras in 1877 and 1878; he also supplied Darmesteter with a copy about 1888. In 1880 Tehmuras obtained a second MS. of the Iranian Būndahishn from Yazd; and in the same year it was noticed that the first two folios of the imperfect codex K43, brought by Westergaard from Persia in 1843, contained a remnant of the last chapter of the Iranian Būndahishn, with a kolophon written in 1587. This Pahlavi fragment was published in Andreas's facsimile edition of the Pahlavi *Mainyō-i Khard*, from the same codex, pp. 77—79 (see § 55). The first and last folios of the Būndahishn in Tehmuras's first MS. have been lost, and are replaced by later copies from his second MS., with kolophons stating that the first MS. (which may be conveniently called G) was written by Gōpatshah Rūstakhm, who was living in Iran between 1531 and 1554, as has been ascertained from four other dated kolophons. The second MS. is complete, and from its kolophon we learn that it was written in 1626 by Frēṭūn Mardshapān, so it may be conveniently called F. In these two MSS. we have two independent authorities for the whole Iranian text of the Būndahishn in the sixteenth century, except the first sixteen lines of the first chapter and the last five lines of the last chapter, for which latter a second authority exists in the surviving fragment of the text in K43.

A careful collation of the Indian Būndahishn with this Iranian text will show that the 13,000 words in K20 are merely a series of extracts from the 30,000 words which formerly existed in Iran and have descended to our time through G and F. Besides the long passages that are wanting in K20, there are many omissions of words and phrases; while, on the other hand, several such words and phrases occur in K20 which have dropped out of G and F; there are also some verbal alterations. These minor differences are such as might be expected, when we consider that K20 is two centuries nearer to the original, from which the Indian text was extracted, than G and F. We know nothing historically about the connection between the Indian and Iranian Būndahishn, but it is possible to make a plausible guess on the subject. We are aware that Mitrō-āpān, son of Kaī-Khūsrōb, wrote a copy of the Indian Būndahishn, of which one folio survives in K20b (see § 42); we are also aware that he was in the habit of copying from MSS. written

by his great grand-uncle Rūstakhm, son of Mitrō-āpān, as in the cases of K1, K5, AV and Yf, and the Yātkār-ī Zarīrān. Both of these copyists emigrated from Iran to India, but at different times; and Rūstakhm wrote his AV and Yf in 1269 before leaving Iran, and his K7 Visperad at Ankalēsar in 1278, after his arrival in India. We may therefore guess that Rūstakhm, having written one MS. in Iran, to take to India, may also have written others for the same purpose, and this would account for the arrival in India of the Yātkār-ī Zarīrān and the extracts from the Būndahishn which were afterwards copied by Mitrō-āpān.

[1] West, *Bundahish*, SBE. v, 1—151; Oxford, 1880.

§ 44. As the contents of the Indian Būndahishn are well known from the translations already mentioned, it will be sufficient to state its general character, and to describe only the additional information supplied by the Iranian text. The work probably began originally, as in the Indian version, with this statement of its contents: — »The *Zand-ākāsīh*, or knowledge of tradition, is first about the original creation by Aūharmazd and the antagonism of the evil spirit, and afterwards about the nature of the creatures of the world, from the original creation till the end«. This statement applies to the whole of the work as far as the account of the resurrection; but some additional details of genealogy and chronology have been appended from other sources. The short introduction to the Iranian Būndahishn (translated in SBE. v, pp. xxxiii, xxxiv) was written with the approbation of a certain high-priest Spend-dāt, son of Māh-vindāt, who has not yet been identified; but it must be a later addition to the work, perhaps contemporaneous with the final phrases of the last chapter (ibid. p. xl), »as far as the year 447 of the Persians; now it is the Persian year 527«; which years correspond to 1098 and 1178 after Christ, as the Persian era seems to have been the death of Yazdakart. All the rest of the Iranian text appears to remain as it was left by the compiler who added the genealogies to the Zand-ākāsīh, and calls himself Dātakīh-ī Ashavahisht, »the gift or production of perfect righteousness«; at the same time giving the names of some of his contemporaries who are known to have lived in the ninth century (see SBE. v, 147).

The Iranian Būndahishn may be divided into 46 chapters, whose correspondence with those of the Indian Būndahishn and additional contents are here noted: —

1. Ind. Bd. i, about Aūharmazd, Aharman, and the creation; with the addition of the creation of Time and Vāē before Vohūman, of fourteen other sacred beings after the Ameshaspends, and of the six worldly creations during the six season-festivals, respectively; with the names of the days and months.

2. Ind. Bd. ii to the middle of § 8 (Wgd. p. 7, l. 9), about the formation of the luminaries, with further astronomical details.

3. About the purpose of the creation of the creatures for waging conflicts. Four days in each month named after the creator; Time and Vāē created for protection of the creatures; as there are seven Ameshaspends, so there are seven heavens and seven worldly creations; the Ameshaspends and their co-operators; and the five periods of the day; concluding with the remainder of Ind. Bd. ii.

4. Ind. Bd. iii, about the rush of the destroyer at the creatures, with short additions.

5. Ind. Bd. iv, about the primeval ox.

6. How the archfiends came spiritually in opposition to the angels of the spiritual existences, through opposing every good quality by a corre-

sponding evil one; from the latter part of which Ind. Bd. v, 1, 2 (Wgd. pp. 12, 17—13, 4) is extracted. After many more astronomical details, the remainder of Ind. Bd. v follows, with more astronomy, astrology, and measures of time.

7. Ind. Bd. vi, about the first conflict which the spirit of the sky waged with the evil spirit.

8. Ind. Bd. vii, the second conflict which water waged.

9. Ind. Bd. viii, the third conflict which earth waged.

10. Ind. Bd. ix, the fourth conflict which plants waged.

11. Ind. Bd. x, the fifth conflict which the primeval ox waged.

12. The sixth conflict which Gāyōmarṯ waged.

13. The seventh conflict which fire waged.

14. The eighth conflict which the zodiacal signs waged.

15. The ninth conflict which the angels of the spiritual existences waged.

16. The tenth conflict which the uncontaminated stars waged.

17. About the description of those creations, and the coming of the evil spirit to the earth, stars, primeval ox, and Gāyōmarṯ.

18. Ind. Bd. xi, about the nature of lands.

19. Ind. Bd. xii, about the nature of mountains.

20. Ind. Bd. xiii, about the nature of seas.

21. Ind. Bd. xx, xxi, about the nature of rivers.

22. Ind. Bd. xxii, about the nature of lakes.

23. Ind. Bd. xiv, about the nature of the five classes of animals, with further details at the end.

24. About the nature of mankind in nine varieties from Gāyōmarṯ, the tenth being the apes; after the death of Gāyōmarṯ, Ind. Bd. xv occurs, and some remarks follow about bears, apes, other animals, foreigners, negroes, and women, concluding with Ind. Bd. xxiii.

25. Ind. Bd. xvi, about the nature of generation of every species, with additional details, chiefly about animals, after §§ 1 and 5, and about fish at the end.

26. Ind. Bd. xxvii, about the nature of plants.

27. Ind. Bd. xxiv, about the chieftainship of men, animals, and every single thing.

28. Ind. Bd. xvii, about the nature of fire; concluding with remarks on worldly fires and those of Varahrām, Farnbag, Gūshnasp, and Būrzhīn-Mitrō, with some natural fires, as at Kūmīs.

29. About the nature of sleep which, created in the form of a handsome youth, is perverted into a nightmare in the form of a young male horse which spiritually oppresses a man from his head to his knees.

30. About the nature of wind, cloud, and rain. Wind, produced from the earth in the form of a handsome youth, is perverted into the nocturnal gale. The cloud carries the water which Tīshtar raises by the wind, and rains it down in drops. The conflict of Tīshtar with Apāōsh, and of Aspindsharūsh with the fire Vāzisht. Stones, fishes, and frogs falling with the rain; and whirlwinds.

31. About the nature of noxious creatures produced by the evil spirit, such as snakes, scorpions, cats, ants, flies, bees, &c.

32. About the nature of the wolf species, thirteen in number, such as the black wolf, tiger, lion, leopard, cat, and many others.

33. »About things of every kind, that is, for what reason they are created, and the opposition that came upon them. It says in the religion that the white Hōm, which one calls the Gōkerenō tree, &c.« (as in Ind. Bd. xviii, xix).

34. Ind. Bd. xxv, xxvi, about the religious year.

35. About the great exploits of the angels of the spiritual existences, as translated into French by DARMESTETER in his *Zend-Avesta*, ii, 305—322,[1] with a few lines more at the end.

36. About the evil-doing of Aharman and the demons, as translated in SBE. v, 105—114; (ANQUETIL and JUSTI xxviii, xxix contain the remains of Ind. Bd. xxviii).

37. About the body of man as a type of the world, being a detailed, but fanciful, comparison of the human body to the world and its surroundings.

38. Ind. Bd. xxix (xxx of ANQ. and JUSTI), about the spiritual chieftainship of the regions of the earth.

39. About the Tshinvat bridge and the souls of the departed; describing the bridge and the fate of righteous and wicked souls when passing over it.

40. About the famous provinces of the country of Iran, and the abodes of the Kayāns; the former being an abridgment of Phlv. Vd. I, and the latter an account of settlements formed by Yim, Frētūn, Kaī-Ūs, Dahāk, Sīyāvakhsh, Frāsyāw, and others.

41. About the calamities which happen to the country of Iran in each millennium; one-third of which is translated into French in DARMESTETER's Zend-Avesta, ii, 398—402.[1] The remaining two-thirds mention the reigns of Vohūman, Hūmāī, Dārāī, Alexander, the ninety petty rulers, Artakhshatar-ī Pāpakān, Shahpūhar II, Pīrūz, Kavāt, his son Khūsrōv, Yazdakart, and the Arab ravagers; also the future coming of the three apostles to restore the religion.

42. Ind. Bd. xxx (xxxi of ANQ. and JUSTI), about the resurrection and future existence.

43. Ind. Bd. xxxi (xxxii of A. and J.), about the race and offspring of the Kayāns, with further details; as translated in SBE. v, 130—140.

44. Ind. Bd. xxxii (xxxiii of A. and J.), about the lineage of Pōrūshasp.

45. The family of the Magōpats, as translated in SBE. v, 145—148.

46. Ind. Bd. xxxiii (xxxiv of A. and J.) SBE. v, 149—151, about the computation of years by the Arabs; with a few further details.

From this comparison of the contents of the Būndahishn, as known in Iran and India, it is evident that the chapters on rivers, lakes, the ape and bear, chieftainship, and plants (Ind. Bd. xx—xxiv and xxvii) are misplaced in the Indian extracts in K20. This is clear enough from the confusion introduced into the arrangement of subjects by this misplacement of chapters; but it is fully confirmed by the first three lines of the chapter on rivers having been written in their right place in K20 (Wgd. p. 28, ll. 1—4), as well as with the rest of the misplaced chapter (Wgd. p. 49, ll. 9—12).

[1] Annales du Musée Guimet, xxii; Paris, 1892.

§ 45. The **Dātistān-ī Dēnīg** contains about 28,600 words, and is found in the middle of a miscellaneous collection of Pahlavi texts, all more or less connected with religion. In this collection the Dātistān is preceded by a long Rivāyat (see § 47) and followed by a shorter one, to which are added the Epistles of Mānūshtshihar (see § 48) and the Selections of Zāt-sparam (see § 49), the latter including the Five Dispositions of Priests and ten Admonitions (see § 79). A codex containing the greater part of this collection appears to have been brought from Iran to Bombay about 1817 and to have remained for many years in the possession of Dhanjibhāī Frāmjī Pātel, but it has not been examined. It is said to have lost the first 5300 words of the first Rivāyat, and it may have been the original from which several imperfect copies of the Dātistān were derived in India; though TEHMURAS DINSHAWJI is inclined to trace these back to an imperfect codex

which came to him from Persia about 1877, and was afterwards returned. A third codex was examined in Bombay in 1876, three-fourths of which was in one old handwriting, and ended with a kolophon composed by Mardshapān Frēṯūn at Kirmān in 1592; but this kolophon being at the end of a folio, it is not quite certain that it has not been copied, though the codex certainly looks as if it were three centuries old. One-fourth of this codex has been restored, partly by other equally old folios, and partly by modern ones; but eleven folios near the end are still missing. The original, from which three-fourths of this codex was copied, has been ascertained to be K35, brought by Westergaard from Kirmān in 1843. This fourth codex is now imperfect, having lost three-fourths of the first Rivāyat at the beginning, and about the same proportion of the Selections of Zāṯ-sparam at the end. It is probably Mardshapān's copy, written in 1592, for it cannot be much older. A fifth codex, containing the same texts, was obtained by Tehmuras from Iran some twenty years ago; it was written by Gōpatshah Rūstōm, a great-uncle of Mardshapān Frēṯūn, and the writer of the Iranian Būndahishn G (see § 43); it is, therefore, the oldest of these codices by two generations, and the best authority for the texts of the Dāṯistān, Epistles, and Selections. It has lost the first five-sixths of the first Rivāyat, the text of which is best ascertained from the third codex; but it supplies more than half the text of the eleven folios missing near the end of that codex, though the end itself is lost.

§ 46. The Dāṯistān-ī Dēnīg, or »religous opinions«, are those of Mānūshtshīhar, son of Yūdān-Yim, high-priest of Pārs and Kirmān, who was director of the priests and leader of the religion in the latter part of the ninth century. They constitute his replies to 92 inquiries on religious subjects addressed to him by Mitrō-khūrshēṯ, son of Ātūr-mahān, and others; but it seems probable that replies to some few further inquiries have been lost. The inquiries range over a great variety of subjects, such as good works and sins, the responsibility and fate of the soul, the contest between the good and evil spirits from the creation till the resurrection, religious ceremonies and social customs, rights and duties of the priesthood, natural phenomena and traditions; as may be seen from the English translation in SBE. xviii.[1]

The writings of Mānūshtshīhar and his brother Zāṯ-sparam are undoubt edly the most difficult Pahlavi texts in existence, both to understand and to translate; no other texts equal them in intricacy and obscurity, unless they be some passages in the Dēnkarṯ, especially in its third Book. A portion of the reply to the ninetieth inquiry in the Dāṯistān may be taken as a specimen of difficult text; it is translated in SBE. xviii, Dd. xci, 4—8: —

4. *Rōšanō val yehvūnān mindavamān, va-parvarēnd nīyūīh-i 2 āyūīnako jūmbako-ī, jūmbināk jūmbāgān; čīgūn jūmbākīh madam mīnišno va-ajūmbākīh madam stihān yemalelūnī-aīto.* 5. *Lā jūmbākān lā jūmbī-hēnd, vadšān jūmbī-hēnd jūmbāgān pavan jūmbišno zōhar; va-zag jūmbāgāno āngūn jūmbīnāk axar jūmbīnāko nihano jūmbīnag benafšā, va-axar jūmbīnag ajūmbāk-ī jūmbīšnīg, ma lā atūko jūmboīnīṯano nihāno pavan jūmbišno-ī benafšā.* 6. *Čīgūn jūmbišno kūnišno aīto, kūnišno lā yehvūnēṯ; barā axar zag pēṯākī-aīto pavan xiraṯ, aēy jūmbīnākāno jūmbīnākīh peš min jūmbišno pavan kūnišno būṯo havand, ajūmbīnīṯo, axarīhā pavan kūnišno jūmbīnīṯo havand; jūmbīnākāno axarīhātar, pavanšān jūmbīnākīh zōhar, jūmbīnīṯano ajūmbīnākān-ī ajaš aēvarī-aīto, amat jūmbišno kūnišno aīto, kūnišno lā yehvūnēṯo; barā axarīhā zag levīno min kūnišno tūxšīnīkīhā nīvarṯako ajūmbīṯo yehvūnēṯo.* 7. *Gōhārāno barā min nīyāžo-ī min ranjō-ī nīvārṯār ajaš gvīṯākoī-aīt; aēy jūmbišno pavan kolā kūnišno yehvūnēṯo, ajūmbīnīṯ gāh gūrṯakīh, barā-ī mūn kūnišno-ī amat pavan hān kūnišno ajūmbī-hasto benafšā aīto, ajūmbišno va-apōišno.* 8. *Ajūmbīgīṯoīhā*

nīvarṯako amat maṯano val āsmāno zag-īčo dīvāk kūxšīṯār drūjō, apaš jundīnoīṯ āsmāno; ma dēn āsmāno paṯvasto zag-ī and vispō-čār dāštār, pavan xvēš vispō-tūbānīg gāh va-zag hū-dahāk takīg atanj darūn afrankīṯ, ašōko hū-fravaxš, va-kabedān maīnōgāno-ī šapīr, gada awākīhā paṯārāsto val nīvārišno-ī āsīmāno.

When TEHMURAS DINSHAWJI and SHEHERIARJI DADABHOY prepared their edition of the Dāṯistān text with Gujarātī translation and glossary, which seems to be still unpublished, they found this ninetieth inquiry and reply too complicated for translation.

[1] WEST, *Dādistān-ī Dīnīk*, SBE. xviii, 1—276; Oxford, 1882.

§ 47. The **Pahlavi Rivāyat** accompanying the **Dāṯistān** contains about 26,000 words, and gives much information on a great variety of religious subjects. A legend about the soul of Kereshāspō and several paragraphs about next-of-kin marriage have been translated in SBE. xviii, 373—381 and 415—423. Of the other subjects discussed, the principal ones occur in the following order: — Fravarṯīgān days; periods for not cooking food after a death in the house; breaches of promise; merits of ceremonies; liberality due to the righteous; penalties of sins; the animals objected to being eaten by man; season-festivals; many details about fires; degrees of merit due to killing criminals and noxious creatures; degrees of sin incurred by killing other creatures; fate of the soul after death, both when righteous and when wicked; time of the renovation; the ox, horse, and angel Hōm curse those who neglect them; value of the Ashem-vohū on various occasions; the testimony of an elder to be preferred to that of a junior; legend of Yim's repentance; no mercy to be shown to the wicked unless prudence demands courtesy; boys and girls, husband and wife, care and collection of fires, mortal sins, trading; many details resembling those in the Būndahishn from the creation to the future existence; drōn and myazd; meat-offerings, as in Sls. xi, 4 (see § 54); Yathā-ahū-vairyō; 22 admonitions of Āṯūrpāṯ-ī Māraspendān which he calls »the sayings of the priest Mitrō-Aūharmazd«, &c. Most of this Rivāyat is written in good Pahlavi.

§ 48. The **Epistles of Mānūshtshīhar,** which follow the second part of the foregoing Rivāyat, are three in number and contain about 9000 words. They were written in consequence of complaints made by the people of Sīrkān, a town about thirty parasangs south of Kirmān, concerning certain new precepts about purification which had been recently issued by their high-priest Zāṯ-sparam who was a younger brother of Mānūshtshīhar. The first epistle is a reply to the complaining people, the second an expostulation with his brother, and the third a public decree; all three severely condemning the new precepts as unlawful innovations. These Epistles are translated in SBE. xviii,[1] and the third of them is dated in the third month of the year 250 of Yazdakarṯ (June-July 881); the first Epistle is also dated on the fifth day of the twelfth month in, no doubt, the preceding year of Yazdakarṯ (15 March 881).

The date of these Epistles is an important authority for fixing the dates of some other Pahlavi texts. When they were written, in 881, Mānūshtshīhar was an old man (Ep. II, ix, 1), but not too old to travel, as he threatens to do so in Ep. II, viii, 4, 5; but when he wrote the Dāṯistān he must have been many years younger, as he adopts a much less authoritative tone in Dd. i, 5—7, 11, so that the date of the Dāṯistān might be assumed to be about 865. That his brother Zāṯ-sparam was certainly a much younger man is evident from the tone of the Epistles, and his Selections (see § 49) may certainly be dated as late as 890. And as the compiler of the Būndahishn mentions Zāṯ-sparam and Āṯūrpāṯ, son of Hēmēṯ, as his own contemporaries

(see § 44), we ought to assign the same date to the Būndahishn, and perhaps 900 to the last revision of the Dēnkart (see § 34) which Ātūrpāt probably undertook on his succession to the leadership of the religion at Mānūshtshihar's death about 890. The date of Ātūr-farnbag, the previous editor of the Dēnkart, is well defined by his disputation with Abālish (see § 61) in the presence of the Khalifah Al-Māmūn (813—833), which may have taken place about 825. The names of five successive leaders of the religion, during the ninth century, are now known, and the following dates for their rule may be suggested as probable: — Ātūr-farnbag 815—835, his unfortunate son Zaratūsht (see SBE. xxxvii, p. xxxii) 835—840, Yūdān-Yim (see Ep. I, iii, 10; vii, 5) 840—860, his son Mānūshtshihar 860—890, Ātūrpāt 890—910.

[1] WEST, *Epistles of Mānūščihar*, SBE. xviii, 277—366; Oxford, 1882.

§ 49. The **Selections of Zāt-sparam** follow the Epistles in the codices, and are also three in number, extending to about 19,000 words, of which the connection of the last 3000 is still uncertain. The first part contains »the sayings of Zāt-sparam about the meeting of the beneficent with the maleficent spirit«; the second contains his »sayings about the formation of man out of body, life, and soul«; and the third contains his »sayings about producing the renovation of the universe«. The first 4000 words of the first part refer to the same subjects as the earlier part of the Būndahishn, and have been translated in SBE. v.[1] The remaining 4700 words in this part are chiefly devoted to the origin of the religion, and the birth, life, and mission of Zaratūsht; with two anecdotes of Kāī-Ūs and the hero Sritō, the five dispositions of priests and ten admonitions (see § 79), the three divisions of revelation, and the connection of the Ahunaver with the Nasks, which last two subjects are translated in SBE. xxxvii, 401—405. The second part contains about 3000 words, and begins by comparing the human body to a house; it then traces its astronomical resemblances by comparing the brain and its six envelopes of bone, flesh, fat, veins, skin, and hair, to the seven planets from the moon to Saturn, one outside the other; and carries on the discussion into the future existence of the soul. The third part certainly extends to 4000 words, after which four folios of text are still missing, so that it is uncertain how many of the 3300 words, on these and the remaining four folios of the codices, belong to this part of the Selections, which begins with Aūharmazd's statement of the reasons why mankind are to have a bodily existence in their future state.

[1] WEST, *Selections of Zād-sparam*, Part I, i—xi; SBE. v, 153—187; Oxford, 1880.

§ 50. The **Rivāyat of Hēmēt-ī Ashavahishtān** is a collection of about 270 inquiries and replies, containing about 22,000 words and found only in the codex commencing with the MS. F (see § 43) of the Iranian Būndahishn, which it follows immediately. It appears to have been written by the same copyist, between 1626 and 1629, and begins with the following statement: —

»These several questions, asked of the saintly Hēmēt, son of Ashavahisht, I, Ātūr-gūshnasp, son of Mitrō-ātakhsh, son of Ātūr-gūshnasp, sought in the abode of happiness of the brilliant fire, out of a happily disinterred (*xūs-kand*) copy; may it become fortunate and beneficial! Question: — There was a man and there was his only wife, a privileged one, and a son and daughter have attained to the age of fifteen years; the son is one who went to a foreign place, &c.«

The copyist mentioned in this introductory statement was, no doubt, the writer of some much earlier copy, whose father's name is mentioned, with those of other commentators, in the final reply about the Bareshnūm

ceremony. Another reply records a decision made in 1028 by Freh-Srôsh, son of Vâhrôm. After the final reply some observations follow, on the necessity of those who have no instinctive wisdom obtaining acquired wisdom from the learned and wise; also the names of the limbs of good and bad men are given; these additions amounting to about 1000 words altogether.

§ 51. A **Commentary on the Pahlavi Vendidad** follows this Rivâyat in the codex F, and contains about 27,000 words. It gives paraphrases of very numerous passages from sixteen fargards of the Pahlavi Vendidad, with extensive commentaries in which the opinions of about seventeen commentators are quoted, nearly all of whom are mentioned in other Pahlavi versions of Awesta texts. The six fargards which seem to be unmentioned are Farg. I, II, XIX—XXII; and the name of the compiler of the commentary, who writes in the first person, has not been noticed. The passages commented on are not always considered in the order in which they stand in the text.

§ 52. Then follow **Questions** chiefly answered by **quoting Awesta texts**, extending to about 3000 words and commencing with the phrase »some questions from a copy happily disinterred«. These miscellaneous religious questions are 58 in number, and all the answers quote Awesta texts, except the first four and the fifty-fifth. There are 124 such quotations of which only 18 have been found in any of the extant Awesta texts, and sometimes several successive quotations form a complete text. They have all been published and translated into French in DARMESTETER's *Zend-Avesta*, iii, 53—77.[1] A kolophon appended to these questions states that »these decisions (*vičîrihâ*) of the religion of the Mazda-worshippers«, which may perhaps include the preceding Commentary and Rivâyat, were copied in 1629 by Frêṯûn Mardshapân, the writer of the MS. F of the Iranian Bûndahishn, from his father's copy which was copied from his great grand-uncle's copy of a MS. written by a priest who is known to have signed a letter sent from Yazd to India in 1478, of which letter a copy is preserved in the Persian Rivâyats.

This kolophon is followed by the Âfrîn-i Zaratûsht, Aw.-Phlv., and a Pahlavi Farhang, the latter part of which has been lost. The whole codex contains 372 of its original folios, and the above details, regarding the Rivâyat, Commentary, and Questions, are derived from information kindly supplied by its owner, Tehmuras Dinshawji Ankalesaria of Bombay.

1 Annales du Musée Guimet, xxiv; Paris, 1893. — SBE. iv, 275; 2d ed.

§ 53. The **Shikand-gûmânîg Vidshâr**, or »doubt-dispelling explanation«, is a controversial religious work containing about 16,700 words, and is the nearest approach to a philosophical treatise that remains extant in Pahlavi literature. It was written by Marṯân-farukh, son of Aûharmazd-dâṯ, probably in the latter half of the ninth century, as it mentions the Dênkarṯ of Âtûr-farnbag, but not that of Âtûrpâṯ, son of Hêmêṯ, (see § 34). The author upholds the Zoroastrian doctrine of separate sources of good and evil, chiefly by pointing out the inconsistencies of other faiths which do not explain how an all-good and omnipotent creator can permit the existence of evil. After replying to some sceptical questions addressed to him by a friend at Ispahân, he proceeds to refute the notions of atheists and materialists, and to prove the existence of a powerful opponent who is the source of all evil; pointing out the inconsistencies of the Ḳurân and the Jewish and Christian scriptures, he is proceeding with a refutation of the heresy of Mânî, when his arguments are broken off by the loss of the remainder of his treatise in all known MSS.

The original Pahlavi text of this treatise has not yet been discovered, but only its Pâzand-Sanskrit version, prepared by Nêryôsang, son of Dhaval, who certainly flourished at the latter end of the twelfth century, or twenty-

eight generations earlier than the present Dastūrs, as can be shown from documentary evidence, though the Dastūrs themselves can recollect the names of only twenty-three representatives of these generations. All the Pahlavi fragments of this text, that exist in a few MSS., have evidently been derived from the Pāzand version, because they reproduce certain erroneous readings contained in that version; at the same time, there are many words in the Pāzand version which are merely misreadings of Pahlavi words, showing that the Pāzand has been derived from a Pahlavi original, as Nēryōsang states in his Sanskrit introduction. The oldest complete authority for the Pāz.-Skr. version is a MS. in Dastūr Jāmāsp's library at Bombay, which was written by Āsadīn Kākā in 1569. There is, however, a still older authority for the first half of this version, excepting its first three folios, which was probably written in the fifteenth century, and belongs to the library of Dastūr Hōshang at Poona. From a copy of this older MS., when nearly complete, Āsadīn Kākā must have copied. There are also several modern MSS. of this text, but all descended from one or other of these two authorities. An English translation of this treatise was published in SBE. xxiv;[1] and the Pāzand and Sanskrit texts have been since edited by Hoshang and West.[2]

1 West, *Šikand-gūmānīk Vijār*, SBE. xxiv, 115—251; Oxford, 1885. — 2 Hoshang and West, *Šikand-gūmānīk Vijār*, Pāz.-Skr. text with vocabulary; Bombay, 1887.

§ 54. The **Shāyast lā-shāyast**, or »proper and improper«, is a Pahlavi Rivāyat in two Parts, with an appendix containing some miscellaneous passages of a similar character found in some old MSS.; altogether containing about 13,700 words and translated in SBE. v.[1] The contents of this collection are of a very varied character, but sins and good works, precautions to avoid impurities, details of ceremonies and customs, the mystic signification of the Gathas, and praise of the sacred beings are the principal subjects discussed. The whole of the collection is found in MH6, written in 1397, but the Parts are widely separated, and so are most of the chapters in the appendix. The two Parts are also found separated in the equally-old codex K20, the first Part being copied from a MS. of 1331; but of the appendix only chapters xviii, xix, xxi are found in K20.

1 West, *Šāyast lā-šāyast*, I, II, with Appendix, SBE. v, 237—406; Oxford, 1880.

§ 55. The **Dīnā-ī Maīnōg-ī khiraṭ**, or »opinions of the spirit of wisdom«, comprise the replies of that spirit to sixty-two inquiries, or groups of inquiries, made by a certain wise man regarding various subjects connected with the Zoroastrian religion. This treatise contains about 11,000 words, and was long known, like the Shikand-gūmānīg Vidshār (§ 53), only through its Pāzand-Sanskrit version, prepared by Nēryōsang about 700 years ago. But a copy of the greater part of the original Pahlavi text, written in 1569 and descended from an Indian MS., was found in the codex K43 brought from Persia by Westergaard in 1843; and a facsimile of this text was edited by Andreas in 1882.[1] Another copy of the Pahlavi text, which supplies the contents of ten folios lost from K43, is known to be in the possession of Tehmuras Dinshawji Ankalesaria in Bombay, but it has not been examined. The oldest known copy of the Pāzand-Sanskrit version is in L19, and was written at Naosārī in 1520. Spiegel published several extracts from the Pāzand text, with German translations of the same and others, in 1851[2] and 1860.[3] And a complete transliteration of the Pāzand and Sanskrit texts, with an English translation, was published by West in 1871;[4] followed by a translation of the Pahlavi text in 1885.[5]

1 Andreas, *The book of the Mainyō-i-Khard*, with a fragment of the Bundehesh, facsimile of Pahlavi text; Kiel, 1882. — 2 Spiegel, *Grammatik der Pârsi-Sprache*,

nebst Sprachproben, pp. 128—155, 161—173, 185—189; Leipzig, 1851. — 3 SPIEGEL, *Die traditionelle Literatur der Parsen*, etc. pp. 138—144, 147—150; Wien, 1860. — 4 WEST, *The book of the Mainyō i Khard*, Pāz.-Skr. text transliterated, with English translation and glossary; Stuttgart, 1871. — 5 WEST, *Dīnā-ī Maīnōg-ī Khirad*, SBE. xxiv, 1—113; Oxford, 1885.

§ 56. The **Stāyishn-ī Sī-rōdshak**, or »praise of the thirty days«, containing about 5260 words, is also called a Ṣpāsdārih or Ṣifat. It praises and invokes Aūharmazd as the creator of each of the thirty sacred beings whose names are applied to the days of the month, and whose attributes are detailed and blessed in succession. The Pahlavi text is found complete in L26 and K24, and a single folio, written by the writer of MH6 in the fourteenth century, and containing the greater part of the praise of Māh, is among the MSS. collected by the Revd. Dr. Wilson, and now in Earl Crawford's library at Wigan. In the same library is a very small and imperfect MS. of the Pāzand version, obtained by Dr. Guise at Surat last century, and containing more or less of the text referring to Days 6—8, 13—23, and 27—30, but about two-fifths of the whole text is missing, and many of the Pahlavi words are not transliterated.

§ 57. The **Artā-Vīrāf Nāmak** contains about 8,800 words, and is a description of heaven and hell as seen by the righteous Vīrāf in a seven-day's vision occasioned by the use of narcotics. The text was edited, with an English translation, by HOSHANG and HAUG in 1872;[1] and a French translation was published in 1887.[2] This tale contains no certain indication of the time when it was written, as the supposed allusion to the Dēnkarṭ, in AV. i, 16, is doubtful; the words *mūn paṭaš pavan sāxt-ī (= pasāxt-ī) pavan dēnō karṭo, rūī-ī viṭāxtak madam var rīxt* may probably mean »in whose achievement, performed for the religion, melted brass was poured upon his breast«. In another place (AV. i, 35) it is stated, with reference to the name of Vīrāf, that »there are some who say the name is Nikhshahpūr«, which is evidently intended to identify him with the commentator of that name, who is said, by Mānūshtshīhar in his Epistle I. iv, 17 (see § 48), to have been a councillor of king Khūsrō-ī Kavātān (531—578); but the tale about him may have been written at any later period. The oldest known MSS. of this text are contained in the two codices of the fourteenth century K20 and MH6 (see § 42); this tale is the first text in K20 and the twelfth in MH6, and it will now be convenient to describe all the remaining Pahlavi texts in these two codices.

1 See § 28, note 1. — 2 Adrien BARTHÉLEMY, *Artā Vīrāf-Nāmak*, ou Livre d'Ardā Vīrāf, traduction; Paris, 1887.

§ 58. The **Māṭīgān-ī Yōsht-ī Fryāno**, or »particulars of Yōsht-ī Fryāno«, is a tale of 3000 words, appended to the preceding one in both codices, which relates how the wizard Akht came to a certain city and killed every one who could not answer the questions he put to them, till the righteous Yōsht appeared and answered 33 questions asked by Akht who, in his turn, was unable to answer a single one of three questions asked by Yōsht who then destroyed him. This legend is based upon allusions made in the Awesta Yasht V, 81—83, and the text was edited, with an English translation, by WEST and HAUG in the same volume as AV. in 1872; a French translation was also published in 1889.[1] A kolophon appended to this tale in MH6, but copied from an earlier MS., states that both AV and Yf were copied by Rūstakhm, son of Mitrō-āpān, in 1269 from a MS. written by Mitrō-panāh, son of Srōshyār, of Nishahpūr, which is the earliest known record of the existence of these texts.

1 Adrien BARTHÉLEMY, *Une légende iranienne*, traduit du pehlevi; Paris, 1889.

§ 59. The **Bahman Yasht**, containing about 4200 words, immediately follows the Būndahishn in K20, but no other complete and independent copy of the Pahlavi text is known. A fragment of the text (Byt. i, 0—6) also follows the Būndahishn on the last surviving folio of K20 b (see § 42); and K43 contains the first four-fifths of the text, as far as iii, 31, on its fols. 262—275, and supplies seven short passages omitted in K20, but it omits a larger number and its text is generally less correct. Pāzand versions of the text exist, like MH22, but they are all very imperfect. The work professes to be a prophetical account of the future fate of the Iranian nation and religion, given by Aūharmazd to Zaratūsht; and it has been translated in SBE. v.[1] A German translation of some passages, with a brief summary of the remainder, was also published in 1860, in Spiegel's Traditionelle Literatur der Parsen, pp. 128—135.

[1] West, *Bahman Yasht*, SBE. v, 189—235; Oxford, 1880.

§ 60. The **Andardsh-ī Aōshnar-ī dānāk**, or »admonition of the wise Aōshnar«, follows the Bahman Yasht in K20, and has not been found elsewhere, except in copies of K20. This text contains about 1400 words, and about 600 more are now missing owing to the loss of two central folios, the contents of which will probably be found in the Paris copy P33, about pp. 241—244. There seems little doubt that the writer of this Andardsh has adopted the name of *Aōšnar-ī dānāk*, which he also writes *Aōšnōr-ī pūr-xīraṭ*, from the Aw. *Aošnarō pouru-jīrō* of Yt. XIII, 131, who is called *Aōšnōr-ī pūr-xīraṭo* in Dd. xlviii, 33. The admonitions are given in reply to questions asked by a disciple, and commence with statements of the particular circumstances under which one, two, three, four, five, six, or more specified things exist, or are most essential. The latter part states what is best when done and not done, preserved and repelled, abandoned and taken up; what deceives and what is immortal.

§ 61. The **Māṭīgān-ī gudshastak Abālish**, or »particulars of the accursed Abālish«, follow the Andardsh in K20, and contain about 1200 words. They profess to give an account of a religious disputation between the Zandīk heretic Abālish and Ātūr-farnbag, son of Farukhzāṭ, in the presence of the Khalīfah Al-Māmūn about the year 825. This Ātūr-farnbag was the leader of the religion who began the compilation of the Dēnkarṭ (see § 34), and his replies to the seven sceptical inquiries made by the heretic are stated to have given satisfaction to the Khalīfah and his court. Barthélemy edited this text in 1887 from P33, a copy of K20 made in 1737, collated with the Pāzand version found in MH22, which is independent of K20, and with the Parsi-Persian version in MH7 copied in 1809; to which he added a French translation, commentary, and glossary.[1] Owing to some dislocation of old folios near the end of the text, MH7 has substituted a page of a different text (see Barthélemy, pp. 55, 56) in place of the correct one, and a further fragment of this different text occurs in J (see § 74).

[1] Adrien Barthélemy, *Gujastak Abâlis*, relation d'une conférence théologique; Paris, 1887.

§ 62. A very short text of 90 words follows this disputation in K20, and gives the replies of a learned Greek (*Rōmīh*), a Hindū, and Ātūrpāṭ-ī Māraspendān to questions asked by the king of kings, regarding the best and worst things.

§ 63. The **Patīt-ī khūt**, or »renunciation of one's own sin«, contains about 1000 words, and its Pahlavi text is found in MH6, fols. 127—131, (of which L15, fols. 4—16, is a copy), and also at the end of K20 in which the last folio is lost. The Patīts, or forms of renouncing all imaginable sins,

and of expressing the renouncer's belief in the religion, are more usually found written in Pāzand, from which version SPIEGEL's translations are made.[1]

[1] SPIEGEL, *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, aus dem Grundtexte übersetzt, mit steter Rücksicht auf die Tradition, Bd. iii, *Khorda-Avesta*, pp. 215—219; Leipzig, 1863.

§ 64. The **Patīt of Āturpāt**, son of Māraspend, containing about 1490 words, has been completely examined only in its Pāzand version, from which SPIEGEL has translated it.[1] But about half of its Pahlavi text exists in a very old fragment, on five folios, in the handwriting of Pēshōtan Rām Kāmdēn, who wrote MH6 in 1397. This fragment formerly belonged to the Revd. Dr. Wilson of Bombay, but is now in the library of Earl Crawford at Wigan; owing to a few peculiarities in the orthography of its text it seems probable that it was derived from a Pāzand original. An old copy of Nēryōsang's Pāz.-Skr. version occurs in J9 (see § 24).

[1] SPIEGEL, *Khorda-Avesta*, pp. 207—215.

§ 65. The **Patīt-ī Irānīg**, or »Persian renunciation«, contains about 2200 words, and occurs only in Persian and Pāzand. It has been translated into German by SPIEGEL,[1] and into French by DARMESTETER.[2] And the **Patīt-ī Vitartakān**, or »renunciation for the dead«, contains only about 1100 words, owing to several abbreviations of the text, and has been found only in Pāzand; the oldest copy seen being in J9 (see § 24).

[1] SPIEGEL, *Khorda-Avesta*, pp. 219—229. — [2] *Le Zend-Avesta*, iii, 167—180.

§ 66. The **Dshāmāsp-nāmak**, containing about 5000 words, professes to give the answers of the high-priest Dshāmāsp to certain questions asked by king Vishtāsp, about what existed before the creation, and the order in which the creation occurred; the history of the early rulers from Gayōmart to Kaī-Lahurāsp; the people of the other six regions, of Alburz, Kangdez, Var-i Yimkart, Iran-vēdsh, Hindūs, Chinese, Arabs, and those of Tūrkistān and Barbaristān; the deformed races of men, and those who live in the sea; why men were created to go to hell; whether the people of Māzendarān and Tūrkistān are men or demons; the origin of cleverness, the good works of kings, and Vishtāsp's grief; the future kings of Persia, the Arab conquest, and the future fate of the religion. This treatise may possibly have been written by some priest named Dshāmāsp, and was therefore called Dshāmāspī. It is usually found in the form of a Pāzand or Parsi version, evidently transcribed from a Pahlavi original; and sometimes a Persian paraphrase is met with. The Parsi version occurs in MH7, fols. 133—151, but is not quite complete at the end. The only Pahlavi copy, that is known, consists of two fragments in an imperfect codex belonging to Dastūr Peshotan in Bombay, which is probably five centuries old. In this codex (Pt.) the Dshāmāsp-nāmak occupied the first 32 folios, but of these only fols. 17—19 and 27—31 are now existing.

§ 67. The next surviving folios of Pt. are 74—77. Fol. 74 begins in the middle of a Pahlavi text by comparing mankind to a bag full of wind, and to a sucking child, which comparisons are followed by the **Hakīkat-ī Rōdshhā**, or »statement of the days«, containing about 300 words which detail suitable actions for each day in the month. And this is followed, without any interval, by the conclusion of an Andardsh, or »admonition«, addressed by Āturpāt-ī Māraspendān to his son. There can be no doubt that this is the conclusion of his Pand-nāmak (see § 73) which is usually called his Andardsh, and is addressed to his son. But the Hakīkat may have become interpolated by mistake in some former MS. The last two-thirds of the Hakīkat and the end of the Andardsh also occur in J (see § 73), an

old codex of short Pahlavi texts belonging to Dastūr Jāmāsp of Bombay. A transliteration and French translation of these fragments of the Andardsh and Haḳīḳat were published in *Le Muséon* in 1887.[1] Pt. fol. 77 also contains the Māṯīgān-ī sī Yazdān (see § 94) which are translated in SBE. v, 404—406 (Sls. appendix, xxiii).

1 West, *Notes sur quelques petits textes Pehlevis*, Le Muséon, vi, 268—272; Louvain, 1887.

§ 68. The next surviving folios of Pt. are 100—132 which contain the following texts:— The **Maṯīgān-ī māh Fravarṯīn rōdsh Khūrdaṯ**, containing about 760 words, and stating the remarkable events that happen on the sixth day of the first month of the Parsi year, from the creation to the resurrection. The Darakht-ī Asūrīg and the Tshatrang-nāmak which are among the non-religious texts (see §§ 102 and 103). **Injunctions to Beh-dēns,** which contain about 800 words and occur also in J, relate to daily religious duties and avoidance of demons, sins and the evil eye, also the killing of noxious creatures, the use of a tooth-pick, and the watch kept over the souls in hell by the chief stars and other spirits. A short **Āfrīn** of about 130 words, invoking the bestowal of the good qualities of a dozen celebrated individuals upon the person addressed. The **Māṯīgān-ī Sī-rōdsh**, or »particulars about the thirty days« of the month, contain about 1150 words, and mention the suitable actions for each day in greater detail than is done in the Haḳīḳat mentioned in § 67, besides including the five Gatha days at the end of the year; this text also occurs in the Vidshirkarṯ-ī Dēnīg (§ 32), pp. 113—125, with an interpolated passage about the day Ātūr. And the commencement of a seventh text, not yet identified, which begins as follows:— »The sacred beings shall consider us worthy through the development of the righteousness by which worthiness becomes gain and the acquirement of happiness; and they allot to us, ever anew, the recompense for righteousness, &c.« After nearly a page of this text some folios appear to be missing, although there is no omission here in the numbering of the folios. The remaining folios of Pt., which are numbered 133—161 and 163, contain eight short texts which are all found likewise in J.

§ 69. The old codex J, belonging to Dastūr Jāmāsp, has now only 142 folios, but about 38 others have been lost, and about 24 of these were missing in 1721, when a copy of this codex was made by a son of Dshāmāsp Āsā of Naosārī. The last folio of J contains a kolophon written in 1322 by Mitrō-āpān, son of Kaī-Khūsrōb, the writer of K1, K5, and J2, who copied all these MSS. for a Parsi named Tshāhil; but it is not certain that this codex was actually written by him, the handwriting being more like that in K20; and, as the end of the kolophon is lost, it may have been followed by another, dated a few years later. In its present state, J contains 35 short Pahlavi texts in a more or less dilapidated condition, but the defective passages are easily restored, in most cases, by means of the copy made in 1721, and often from some of the texts in Pt. The first four texts, being not religious, will be described hereafter in §§ 97—100.

§ 70. The fifth text in J is the **Pand-nāmak-ī Zaratūsht** which contains about 1430 words supposed to convey the admonitions of the priest Zaratūsht, who may be intended for the son of Ātūrpāṯ-ī Māraspendān (see § 73). Dastūr Peshotan published this text in Pahlavi and Pāzand, with Gudsharātī and English translations in 1885, printing it as §§ 121—159 of his Gandshe Shāyagān.[1] Dastūr Hōshang of Poona has a modern MS. JE, written by Jamshēṯ Edal in 1813, which contains this and several of the following

texts, copied apparently from some old codex independent of J. The first four-fifths of this Pandnāmak are also found in K 29.

[1] PESHOTAN, *Ganje-shāyagān*, *Andarze Atrefāt Mārāsfandān*, *Mādigāne Chatrang*, *and Andarze Khusroe Kavātān*; Bombay, 1885.

§ 71. The next text in J may be classed with six others, which are separated from it and very short, under the general title of **Admonitions to Mazdayasnians**, containing altogether 980 words. The first of these seven texts refers chiefly to daily religious duties and the reasons for them. The second states the best wealth, child, brother, protector, companion, store, friend, conductor, &c. The third relates to religious and social duties, and the necessity for virtue. The fourth states the condition of him who is in trouble, sorrowful, disreputable, despicable, feeble, or worse than all. The fifth states for what things there is no equal, no fame, no guard, &c. The sixth mentions liberality, truth, marriage, family management, and eight other duties. And the seventh states how good works and duties should be performed, and that nothing is good unless permanent.

§ 72. The **Andardsh-ī Khūsrō-ī Kavātān,** containing 380 words, professes to be the dying injunctions of king Khūsrō-ī Anōshak-rūbān to his people. It is placed in J between the first and second admonitory texts described in § 71, and was published by Dastūr PESHOTAN in Pahlavi and Pāzand, with Gudsharātī and English translations, in 1885, with his Ganje Shāyagān. A transliteration, with English translation, was also published by CASARTELLI in 1887;[1] and another by SALEMANN,[2] with a German translation, a few months earlier.

[1] CASARTELLI, *Two discourses of Chosroes the immortal-souled*, Bab. and Or. Record, i, 97—101; London, 1887. — [2] SALEMANN, *Mittelpersische Studien*, Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Acad. imp. des Sciences de St. Pétersbourg, ix, 242—253; Petersburg, 1887.

§ 73. The **Andardsh-ī Ātūrpāṯ-ī Māraspendān,** professing to be his advice to his son Zaratūsht, follows the fifth of the admonitory texts described in § 71, but appears to be incomplete in all copies known. About 1730 words of this text were edited in Pahlavi and Pāzand, with a Gudsharātī translation by SHERIARJEE DADABHOY in 1869,[1] from which an English translation was made by the Revd. SHAPURJI EDALJI in 1870; and they were again edited, with Gudsharātī and English translations, by Dastūr PESHOTAN in 1885, with his Gandshe Shāyagān; a French translation was also published in 1887.[2] In J, after the first 1300 words, about eight folios are lost, and the next two folios contain the latter part of the Hak̲īk̲at-ī Rōdshhā and the end of the Andardsh, or about 360 words together; while 1350 words are supposed to be lost from J, of which 570 can be recovered from the printed editions and from Pt. (see § 67), leaving 780 still missing. The original extent of this Andardsh, including the interpolated Hak̲īk̲at must, therefore, have been more than 3000 words.

[1] SHERIARJEE DADABHOY, *Pandnāmak-i Adarbād Mānsarspand*; Bombay, 1869. — [2] DE HARLEZ, *Le livre des conseils d'Aterfāt-i Mansarspendān*, traduction française, Le Muséon, vi, 66—78; Louvain, 1887.

§ 74. The next folio in J is lost, and the following one begins in the middle of the short text of which a fragment has been substituted in MH7 for chaps. viii, 15—ix, 6 of the Māṯīgān-ī gudshastak Abālish (see § 61 and BARTHELEMY, pp. 29—31, 55, 56). This fragment begins in MH7, fol. 164 b, with the names of five of the arch-demons, and states that good works lead to the supreme heaven which is described, by a corrupt quotation from the Hāṯōkht Nask, as being *zanō-bərəzō nərə-bərəzō garayō-bərəzō nmānō stārō*

mâṅhō hvarō anaγra raočå, and the final abode of the righteous. This is followed by a short fragment of the sayings of Vēh-zāṯ-i Farukho-pīrūzh, which are interrupted by the loss of another folio. The next surviving folio begins in the middle of a series of admonitions, chiefly in praise of wisdom, which extend to about 380 words, of which the first 114 are recovered from JE (see § 70).

§ 75. The **Sayings of Ātūr-farnbag and Bakht-āfrīṯ** are two short texts in J, containing altogether 320 words, which follow the sixth and seventh admonitory texts described in § 71. The former sayings, attributed to the first compiler of the Dēnkarṯ, are about wisdom and the cultivation of wisdom. The latter sayings, attributed to a commentator of the time of king Khūsrōb-ī Kavāṯān, among several miscellaneous statements, mention that Ātūrpāṯ-ī Zaratūshtān lived for 150 years and was supreme high-priest for 90 years; as, according to Dk. III, cxxxvii, 2 (ed. Peshotan), he was high-priest in the reign of Yazdakarṯ, son of Shahpūhar, (399—420), he was, no doubt, a grandson of Ātūrpāṯ-ī Māraspendān.

§ 76. These sayings are followed in J by two kolophons, referring to all the preceding *yāṯkārīhā*, or »memoranda«. The first kolophon states that a copy of these memoranda was finished in the fire-temple at Brūgatsh (Bharūtsh), on the eighth day of the eleventh month A. Y. 624[1] (15 December 1255) by Dēn-panāh-ī Aētarpāī-ī Dēn-panāh, for a certain Shahzāṯ-ī Shāṯān-ī Farukho-Aūharmazd. And the second kolophon records the completion of a later copy at Tāmōk in Gudsharāt on 4 July 1322 by Mitrō-āpān-ī Kaī-Khūsrō. These kolophons are followed by the short Nīrang for destroying noxious creatures that was published by Hōshang and Haug in the Old Pahlavī-Pāzand Glossary, pp. 23, 24. And the next text, being not religious, will be described in § 101.

[1] The 6 has been eaten away in J, and the copy of 1721 has 3 which is impossible, but may be the second cipher of 3+3, the only mode of writing 6 in Pahlavī.

§ 77. The **Pandnāmak-ī Vadshōrg-Mitrō-ī Būkhtakān** contains about 1760 words, of which only the first 500 survive in J, owing to the loss of fourteen folios; but the copy of 1721 contains the whole of this text. This book of advice begins with a statement attributed to Vadshōrg-Mitrō, the prime-minister of king Khūsrō, that this memorandum was prepared for instruction and deposited in the royal treasury (*ganj-ī šahīgān*) by command of the king. Hence Dastūr Peshotan has edited nearly all the Pahlavi-Pāzand text, with Gudsharātī and English translations, under the title of Ganje-shāyagān, 1—119; and a transliteration and French translation of the conclusion of the text will be found in Le Muséon, vi, 265, 266.

§ 78. As the copy of 1721 inserts the Māṯīgān-ī māh Fravarṯīn rōdsh Khūrdaṯ in this place, it must have been at the latter end of the fourteen folios missing from J, being followed, as in Pt. (see § 68), by the Darakht-ī Asūrīg (the beginning of which is lost in J), Tshatrang-nāmak, and Injunctions to Behdēns (§§ 102, 103, 68), after which either two or fourteen folios are again missing from J; the next surviving folio beginning with the conclusion of a text, giving directions about forming a deliberative assembly of sages at the royal residence. All the remaining texts in J occur in the same order at the end of Pt., and are described in the following §§ 79—84.

§ 79. The **Five dispositions** of priests **and ten admonitions** for disciples, contain about 250 words, and are found not only in these two old codices, but also in the Selections of Zāṯ-sparam, part I (see § 49), the Vidshirkarṯ-i Dēnīg, pp. 13—16 (see § 32), and other MSS. The five dispo-

sitions are innocence, discrimination, authoritativeness, correctness in ritual, and intelligence in duty. And the admonitions advise every one to be honourable and well-behaving, free from malice, holy, and pure. For Forms of Epistles and Marriage Contract, the two texts which follow in J and Pt., see §§ 104 and 105.

§ 80. **Vātshak aētshand-ī Ātūrpāṯ-ī Māraspendān** contain about 1270 words in J and Pt., and profess to be the dying advice of Ātūrpāṯ, not to hoard, not to bear malice, but to give true evidence, to eat and speak with moderation, and to marry a relation; not to be too joyful or too sorrowful, nor to break promises, nor to trust women or ignorant people, but to keep open house for all comers; not to ridicule, but to converse with the good; &c.

§ 81. The **Dārūk-ī Khūrsandīh,** in 120 words, is a prescription for preparing a medicine for producing contentment, in J and Pt. Briefly as follows: — Mingle one portion of the knowledge of contentment, one of perseverance, one of daily improvement, one of not becoming worse, one of the comfort of contentment, and one of the discomfort of discontent, in a mortar and pound them with the pestle of reverence; strain them carefully, and take two spoonfuls daily at dawn with the spoon of prayer to the sacred beings.

§ 82. The **Stāyishn-ī Drōn,** in 560 words, is an Āfrīn in J and Pt., to be used at feasts where the sacred cakes are consecrated, for the purpose of invoking blessings on Aūharmazd and the Ameshaspends, the seven heavens and seven regions, all fires and sacred beings, the king of kings and royal princes, the prime minister (*rabā farmāṯār*) and the *sipāhpats* of the east, west, and south, the district judges, the *andarjpat* and *hazārpat,* the partakers of the *drōn*, the guests at the *myazd*, the *zōt* and the master of the house.

§ 83. The **Coming of Vāhrām-ī Vardshāvand,** in 190 words in J and Pt., professes to be a prophetical statement in reply to the question: »When shall it be?« The reply is to the effect that, when a messenger comes from the Hindūs and king Vāhrām of the Kayān family has appeared, an army with elephants will be assembled under the command of the prudent Talīmān of Bagsir, who will address the Hindūs with a statement of the evil doings of the Arabs, and how they are to be driven out and the Persian rule to be restored.

§ 84. The **Characteristics of a happy Man,** and of other classes of men, is the last text both in J and Pt., only one-third of it being extant in the latter codex; and, as the folios in J are extensively worm-eaten, it is necessary to rely upon the copy made in 1721 for many passages. The happy man is described as observant and diligent in doing good and avoiding evil; other men mentioned are those of ability and of no resources, the pure, the successful, and others.

§ 85. There are several Āfrīns, or benedictive formulas, besides the short one mentioned in § 68, but half of them have been found only in Pāzand. The **Āfrīn-ī shash Gāhānbār** contains about 1370 words, including 200 in Awesta quotations, in praise of the celebration of the season-festivals; it is found in L26, K12, MH20, and the Rivāyats, and has been translated into German by SPIEGEL in his Khorda-Awesta, pp. 239—246. The **Āfrīn-ī haft Ameshaspend,** which is also called **Āfrīn-ī Dahmān** in MH20 and the Rivāyats, contains about 700 words, and has been translated by SPIEGEL in his Khorda-Awesta, pp. 234—239. In J58 (see § 30), under the heading Āfrīn-ī Dahmān, are found the following Pahlavi texts:— Āfrīn-ī shash Gāhānbār, 1—4 (abbreviated), Aogemadaētshā, and Āfrīn-ī haft

Ameshaspend, part of § 17 and all of § 18; this insertion of the Aogemadaētshā, between the beginning of one Āfrīn and the end of another, has probably been caused by the loss and displacement of folios in some very old MS. The **Āfrīn-ī Artā-fravash** contains about 530 words, and is found in MH20 and the Rivāyats. The **Āfrīn-ī Myazd** contains about 450 words, and is found in the Rivāyats and transliterated into Pahlavi in J58; the **Āfrīn-ī Vadshōrgān**, of about 200 words, is similarly found in the same MSS.; and both these Āfrīns imitate the Aw. Āfrīn-ī Zaratūsht by praying for the gift of particular qualities for which certain persons in ancient times were celebrated, but with variations of names and details. The **Āfrīn-ī Gāhānbār Tshāshnīh**, of about 200 words when abbreviated, is also found in the Rivāyats.

§ 86. Allied to the Āfrīns is the **Nīrang-ī Bōī-dātano va Yātkartano**, or Ritual of supplying incense and calling to remembrance, which is an introduction (*dībāća*) to the Āfrīngān. It varies in length from 290 to 630 words, according to the number of celebrated deceased persons called to remembrance. It has been found only in Pāzand, and has been translated by SPIEGEL, in its shortest form, in his Khorda-Awesta, pp. 230, 231. In the Rivāyats it appears with the following very miscellaneous list of names:— Zaratūsht, Gushtāsp, Luhrāsp, Jāmāsp, Bahman-i Isfendiyār, Ardā-Vīrāf, Ardashīr-i Pāpakān, Ātūrpāt-i Māraspend, Shāpūr-i Ardashīrān, the twelfth century Indian Mōbads Shāpūr-i Shaharyār, Nēryōsang-i Dhaval, and Hormazyār-i Rāmyār; the last wife, three sons, one grandson, mother, uncle, cousin, father, and thirteen ancestors of Zaratūsht back to Manushtshīhar; also the sixteenth-century layman Bahman-i Mānek of Naosārī.

§ 87. The **Mātīgān-ī haft Ameshaspend**, or »particulars of the seven Ameshaspends«, containing about 1000 words, is translated in SBE. v, 372—379 (Sls. appendix, xv). It is the ninth text in MH6, where it follows the Patīt-ī khūt, as it does also in L15; and a Pāzand version, derived from the same original, is found in L22, fols. 113—122, and L7, fols. 70—76, appended to the Būndahishn.

§ 88. A **Father instructing his Son** is a text of about 600 words, clearly Pahlavi in idiom, found in a Pāzand version in MH22, fols. 62—69, divided into 72 numbered sentences; and Tehmuras has an old Pāz.-Skr. copy, following a Mainyō-ī-Khard. It begins with words that express the Pahlavi phrase:—*Pūrsīt pūs-ī dānišno-kām*, »a son desiring knowledge asked« for an explanation of the reasons for wearing the Kustī, or sacred thread-girdle. The father, who loved wisdom (*dānāī dōšt*), begins by explaining that for the guidance of knowledge it is necessary to understand, but for the guidance of conduct only faith is requisite; he also compares the position of the girdle on the waist, between the superior and inferior parts of the body, to the position of the earth between heaven and hell.

§ 89. The **Andardsh-ī dānāk Mart**, or »advice of a wise man« to his son, contains about 520 words, and has been found only in Pāzand in L22, fols. 127—132, and L7, fols. 79—82. The advice is somewhat similar to that of Ātūrpāt-ī Māraspendān (see § 73).

§ 90. The **Ashīrvād**, or Marriage »Blessing«, contains from 460 to 590 words in the various versions. It is found in Pahlavi in J58, with the date A. Y. 767; in Sanskrit in J9, with the date Samvat fifteenth century; in Pāzand-Sanskrit-Gudsharātī in MH21, fols. 24—44, with the date A. Y. 866, Samvat 1552; and in Pāzand on some MH loose folios, with the date A. Y. twelfth century. This Blessing has been translated by SPIEGEL in his Khorda-Avesta, pp. 232—234.

§ 91. The **Tshīm-ī Drōn**, or »meaning of the sacred cake», is a symbolical description of the Drōn and its consecration, in about 380 words, comparing the Drōn to the earth surrounded by Alburz, with Tshakāt-ī Dāitīg in the centre, represented by the *gāus huδā*, &c. The Pahlavi text is found in J58, and a paraphrase of it in the Rivāyat preceding the Dātistān (see § 47). The Pāzand version occurs in L22, fols. 122—126, and L7, fols. 76—78, and is followed by some further remarks upon various irregularities which nullify the Drōn ritual, extending to about 160 extra words which are translated in SBE. v, 369—371 (Sls. xiv). These further remarks are also found in Pahlavi in MH6, MH9, K20, and L15.

§ 92. The **Namāzh-ī Aūharmazd** is a formula of grateful praise of the creator, containing about 340 words. The text was edited by SACHAU, with a German translation, in 1873[1], from a British Museum MS. (Add. 8996, fols. 45—49); and DARMESTETER published a French translation in 1891[2], based upon a collation of this text with two printed in Bombay, in Persian and Gudsharātī characters, respectively. A Pāzand copy of the text occurs in the Rivāyat of Dārāb Hormazyār (Bu. 29, fols. 522, 523) written in 1679, where it is called a Stāyishn to be recited daily after the Khūrshēt and Mihir Nyāyishes, in the Hāvan or morning Gāh. Several passages in this Pāzand text have been evidently derived from a Pahlavi original, especially those which DARMESTETER traces to a Jewish source, and which have also been compared to sayings attributed to Thales and Plato by Diogenes Laertius (I, 33) and Plutarch in his Life of Marius (46, 1)[3]. A notable instance of the uncertainty of mere textual identity as a proof of plagiarism.

[1] SACHAU, *Neue Beiträge zur Kenntniss der Zoroastrischen Litteratur;* Wien, 1873. — [2] DARMESTETER, *Une prière judéo-persane;* Paris, 1891. — [3] J. M. MITCHELL in *Academy*, 25 June 1892, pp. 616, 617.

§ 93. The **Nām-stāyishnīh,** containing about 260 words, is in praise of the name and attributes of Aūharmazd. The Pahlavi text is found in J58, but SPIEGEL has translated the formula, from a Pāzand version, in his Khorda-Avesta, pp. 19—21.

§ 94. The **Mātīgān-ī sī Yazdān,** or »particulars of the thirty sacred beings«, contains about 80 words, forming Sls. appendix, xxiii, in SBE. v, 404—406. This text merely enumerates the qualities of the thirty sacred beings, and two old versions are extant in Pahlavi, one in MH6 and the other in Pt. (see §§ 42, 67).

VII. PAHLAVI TEXTS ON NON-RELIGIOUS SUBJECTS.

ABOUT 41,000 WORDS.

§ 95.

83. Social Code of the Parsis in Sāsānian times. § 96.
84. Kārnāmak-ī Artakhshīr-ī Pāpakān. § 101.
85. Yātkār-ī Zarīrān. § 97.
86. Khūsrō-ī Kavātān and his Page. § 100.
87. Farhāng-ī Pahlavīg. § 106.
88. Forms of Epistles, in No. 34. § 104.
89. Cities in the land of Irān. § 98.
90. Tshatrang Nāmak. § 103.
91. Darakht-ī Asūrīg. § 102.
92. Form of Marriage Contract. § 105.
93. Wonders of the land of Sagastān. § 99.

§ 96. The **Social Code of the Parsis in Sāsānian times** contained originally more than 42,000 words, of which about 26,000 are supposed to be extant. TEHMURAS DINSHAWJI obtained 20 folios of the text from Persia about the year 1872, and prepared a facsimile of them for publication many

years afterwards, when he discovered that 55 folios of another Persian copy were at Teheran, in the library of the late Manekji Limji, which has since been transferred to Bombay. Taken together, these fragments of two separate copies extend from fol. 20 to fol. 98 of the text, with some duplicates and some deficiencies which have not been ascertained, as only 21 folios have been examined.

Fol. 20 begins in the middle of a chapter about *anašatroīgān*, »foreigners«, apparently slaves; which is followed by a complete chapter about partners and joint proprietors; and the heading of the next chapter is »Decisions of the leaders of professions, and agreement and disagreement with their decisions.« Fol. 74 begins in the middle of a chapter about the laws of property, the income (*vindišn*) of wives, annuities, mortgage, &c.; of which the following passage is a specimen:—

[Pahlavi text.] *Bertα, amataš šūī karṯo, tano pavan zanīh gvīṯo min vindišno barā (yehabūnṯ) am va-abū-i nāfšα. Amat gabrā-1 levatα nēšα-2-ī šalītāīhā-ī nafšα paṯmān karṯo, aēyam lak va-lak ham-vindišno karṯo havaēṯ, nēšα gvīṯo gvīṯo levatα šūī ham-vindišno, va-nēšαān aēvako min tanē gvīṯo, vindišno havand, va-zag ham-vindišnīh nēšα varṯīnīṯano lā va-šūī šalītā; va-amat varṯīnīṯano vindišno dīnā āngūn čīgūn (pēšī-č) yehvūnṯ.*

[TRANSLATION.] When a husband is provided for her, the person of a daughter is given up in marriage by her own mother and father, devoid of income. When a man with two wives, who are justifiably his own, has made a covenant thus: »Thou and thou are made joint proprietors with me«, each wife separately is joint proprietor with the husband, but the wives are separate proprietors as regards one another; and it is not allowable for a wife to alter that joint proprietorship, but it is for the husband; and, when he has to alter it, the regulation of the property has become just as it was before.

On fol. 75 a chapter begins about an irreverent person (*atarsag aīš*) male or female; on fol. 77 another about one's own property; on fol. 79 several statements about the care of a child; on fol. 81 several opinions for assertion, and specially necessary to observe, about children, adoption, property, &c.; on fol. 85 a chapter on the infallibility of officials (*aē-varīh-ī kārdārān*); on fol. 87 another on something written and completed, and other well-considered statements, which latter form nearly the whole of the chapter; and on fol. 88 another on the comparison of any one statement with other statements on the same subject, which continues beyond the end of fol. 91, and contains many names of commentators and kings. There are two folios numbered 84, and two numbered 89; and, altogether, about thirty commentators are quoted, and the names of kings Vāhrām-ī Yazdakarṯān, Yazdakarṯ-ī Vāhrāmān, Pīrūzh, and Khūsrō-ī Kavāṯān are mentioned on fols. 90 and 91.

§ 97. Most of the other non-religious texts are found in the old MS. J (see § 69) which begins with the **Yāṯkār-ī Zarīrān,** containing about 3000 words. This Yāṯkār is also called the Shāhnāmah-ī Gushtāsp in the kolophon of the copy made in 1721, and this name has caused the MS. J to be occasionally called the Pahlavi Shāhnāmah. The Yāṯkār has been translated by GEIGER into German, with a few quotations from the Pahlavi text[1]; and has also been noticed by NÖLDEKE[2]. It is an account of the war between Ardshāsp, king of the Khyōns, and king Vishtāsp, caused by the conversion of the latter to Zoroastrianism, and, hence, usually called the war of the religion, in which the Iranians were finally victorious, but not till they had lost nearly all their most valiant leaders in the battle. According to a kolophon, appended to this text, it was copied by Mitrō-āpān-ī Kaī-Khūsrōb from

the MS. of his great grand-uncle Rūstakhm-ī Mitrō-āpān, who had copied from the MS. of Dēnō-panāh (see § 76); but no dates are stated.

[1] GEIGER, *Das Yātkār-i Zarīrān und sein Verhältniss zum Šāh-nāme*, Sitzungsberichte der p. und h. Classe der k. b. Akad. der Wiss. 1890; ii, 43—84. — [2] NÖLDEKE, *Persische Studien*, Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, p. h. Classe, Bd. cxxvi; 1892.

§ 98. This Yātkār is followed by an account of the founders of the **Cities in the land of Irān**, given in about 880 words. About 110 cities are mentioned, but some of them are not named; the last one is »the city of Bagdāt, constructed by the Abū-Dshāfar that they call Abū-davānīg«; but most of the founders mentioned were Sāsānians, and some older. DARMESTETER has referred to two passages in this text, which give the name of the Jewish queen of Yazdakart I, in his *Textes pehlvis relatifs au Judaïsme*, pp. 17—29.

§ 99. The next is a short text of 290 words, about the **Wonders of the land of Sagastān**, or Sīstān, among which it mentions the river Aētumand, the lake Frazdān, the sea Kyānsih, the mountain Aūshdāshtār, and the birth of the last three apostles. This land was also the refuge of the posterity of Aīrītsh, son of Frētūn, and the scene of Vishtāsp's first propagation of the religion, and his conferences with Zaratūsht; also of the proceedings of Sēnō-i Ahūmstān of Būst (*būstīg*) and his disciples, who issued various Nasks for religious instruction.

§ 100. Then follows the tale of **Khūsrō-ī Kavātān and his Page**, containing about 1770 words. The Page is a princely youth of great intelligence, who relates to the king that he was the only son of his mother, and while yet a child he lost his father; that he had received a liberal education in all kinds of knowledge, religion, literature, horsemanship, music, games, and wished the king to test his learning. In reply to the king he details the pleasantest foods, the handsomest birds, the nicest meats, the freshest jellies, the best broths, the most delicious fruits, the wholesomest grains, the best wines, the most pleasing tunes, the best seven ingredients of soup, the sweetest-scented flowers, the best of women, and the best steeds. The king also sends him to capture two lions who had carried off a mare; on his way he receives an evasive reproof from a woman, and, returning with the lions, he is made governor of the district. This tale contains many Iranian nouns not found elsewhere in Pahlavi.

§ 101. Several of the texts which follow in J, being religious, have been already described in §§ 70—76. After these comes the **Kārnāmak-ī Artakhshīr-ī Pāpakān**, containing about 5,600 words, which has been translated into German by NÖLDEKE[1]. It relates that there were 240 petty rulers in Iran after Alexander's death, but Artavān became the chief king, and Pāpak was a frontier governor who had no son. Sāsān was a shepherd employed by Pāpak, but descended from Dārā. In consequence of a dream, Pāpak promoted Sāsān and gave him his daughter to wife; from her Artakhshīr was born and, when fifteen years old, he was summoned to court by Artavān. Owing to a quarrel with the king's son, he was sent to work in the stables, where he was seen by the king's handmaid who fell in love and was induced to run away with him on horseback, with many valuables, into Pārs. They were pursued by Artavān, but escaped, being assisted by the royal glory which had descended upon Artakhshīr who was joined by several nobles and carried on a war with Artavān, whom he finally defeated and slew; afterwards marrying the king's daughter. This chronicle continues to relate the further wars and adventures of Artakhshīr, and of his son Shahpūhar during his father's

reign, until Artakhshīr acknowledges his grandson Aūharmazd, whose birth had been concealed from him for seven years. Like the Yāṯkār (§ 97), this Kārnāmak in J has descended from a copy made by Rūstakhm-ī Mitrō-āpān, and it is the original from which all known copies have been derived.

1 NÖLDEKE, *Geschichte des Artachšīr-i Pāpakān*, aus dem Pehlewi übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen, BB. iv, 22—69; Göttingen, 1878.

§ 102. Then follow the texts mentioned in §§ 77 and 78, two of which are non-religious and occur both in J and Pt. The first of these is the **Darakht-ī Asūrīg,** containing about 800 words, of which the first 85 are lost from J. It professes to be an altercation between a tree growing in the country of Asūr and a goat, in which both state their claims to being more useful than the other to mankind.

§ 103. The other non-religious text is the **Tshatrang Nāmak,** of about 820 words, which has been edited in Pahlavi and Pāzand, with Gudsharātī and English translations, by Dastūr PESHOTAN in 1885, as an accompaniment to his Ganje Shāyagān. The text has also been transliterated and translated into German by SALEMANN[1], and noticed by NÖLDEKE[2]. It relates how Dēwasārm, king of the Hindūs, sent to king Khūsrō-ī Anōshak-rūbān a set of chessmen and other valuable presents, with a demand for an explanation of the game, or a heavy tribute. After three days' consideration, Vadshorg-Mitrō, Khūsrō's prime minister, explains the game, and invents that of backgammon (*nēv-Artaxšīr*), with which and many valuable presents he is sent to India, to make similar demands from Dēwasārm, whose courtiers fail in explaining the new game after forty days consideration, and their king has to pay tribute.

1 SALEMANN, *Mittelpersische Studien* (see § 72), pp. 207—242; Petersburg, 1887.— 2 NÖLDEKE, *Persische Studien*; Wien, 1892.

§ 104. The **Forms of Epistles,** mentioned in § 79, occur in J, Pt., and the Vidshirkarṯ-ī Dēnīg (see § 32), pp. 102—113. They contain about 990 words, and give suitable modes of addressing kings, rulers, and other great men in epistles, with a variety of polite phrases for beginning and concluding letters.

§ 105. These are followed, in J and Pt., by a **Form of Marriage Contract,** containing about 400 words, which begins as follows:—

Dēn bīrax Vohūman-ī šnat 627-ī axar min šnat-ī 20-ī valα-1-ī Yazdakarṯ malkāān malkā-ī Šatrōīyārān nāp-ī valα-1-ī aparvēj Xūsrō-ī malkāān malkā-ī Aūharmazdāu, frāž-vizīst yōm-ī Dadū pavan Mitrō amat vāčak-ī šapīr pavan hanjaman maṯār yehvūnt havαd pavan pātaxšahīhā nēšαīh vadīdūnt-ī gabrā-1 vāhmān šem, vāhmān-ī vāhmānān berα-i vāhmān rūṯastāk vāhmān matā vāhmān ketrūnēṯ, va-kanīžak-hanā vāhmān šem, vāhmān-ī vāhmānān pātaxšahīhā dūxt-i ham vāhmān matā ketrūnēṯ; apaš αētūno maṯ yegavīmūnēṯ pavan sardārīh-ī vāhmān abū čigūn amataš nēšαīh va-dūxtakānīh pavan rās-i stōrīh, va-aēvakānīh-ī aīš paṯaš lā maṯ yegavīmūnēṯ.

[TRANSLATION.] In the month Vohūman of the year 627 after the year 20 of that one who was Yazdakarṯ, king of kings, son of Shatrōīyār, and grandson of that one who was the victorious Khūsrō, king of kings and son of Aūharmazd, on the chosen day Dadū-pavan-Mitrō (16 November 1278), when good statements have been coming into the assembly as to a privileged marriage contracted by a certain man named A, son of B, son of C, which A resides in the town D of the district E, and a certain girl named F, the privileged daughter of G, son of H, who resides in the same district E; and so she has come into the guardianship of the father of A, as though her

marriage and daughterhood were by way of adoption, and the union of some one with her had not occurred.

This Contract then proceeds to state the conduct which each party promises to practise towards the other, and to fix the payment of 3000 dirhams of silver for the bride.

§ 106. The **Farhang-ī Pahlavīg** is the Old Pahlavi-Pāzand Glossary edited by HOSHANG and HAUG[1], and containing about 1300 Pahlavi words, but its original extent appears to have been only 1000 words, excluding the Appendices. This edition does not give the Farhang in its oldest form which is better represented by the modern copy in the *Parsenhandschrift* described by SALEMANN in 1878 (see § 24), and by another modern copy in the MS. O 390. These two MSS. give the Farhang nearly as it stands in the oldest copy that has been examined, which is in the library of Dastūr Jāmāsp in Bombay[2]. This copy is imperfect, having lost its second folio and all after fol. 28; in its present state it represents p. 1, l. 1—p. 2, l. 2 and p. 2, l. 9—p. 19, l. 9 of the Pahlavi text of the H. and H. edition, and appears to be fully three centuries old. The alternating Zvārish and Iranian Pahlavi text is written in black, and is interlined with the pronunciation of each word in Awesta letters written in red, except in the first chapter where the pronunciation is written in black. The headings of the several chapters, some of which had already become misread by copyists, are as follows:—Chap. 1, *pavan šem-ī dāṭār Aūharmazd*, »in the name of the creator Aūharmazd«. Chap. 2, *stihā*, »worldly things«. Chap. 3, *mayāhā* = *ābhā*, »waters«. Chap. 4, *dānag mīvakihā*, »grain and fruits«. Chap. 5, *x*^{v}*ārišno*, »drinking«. Chap. 6, *tarakīhā*, »vegetables«. Chap. 7, *čahārpāī*, »quadruped«. Chap. 8, *mūrvāno*, »birds«. Chap. 9, no heading. Chap. 10, *andāmhā*, »parts of the body«. Chap. 11, (probably) *yūdān anšūtā martūm-īč rabā zīvandag*, »young persons as well as people of older life«. Chap. 12, *awarīgān marṭūmān*, »people of the upper classes«. Chap. 13, *hērīgān marṭūmān*, »people of lower classes«. Chap. 14, (probably) *asūbārīh; madam hūnarān-ī zag andar asūbār vuxār āvarj*, »horsemanship; a register about accomplishments which are those in the knowledge of a rider:« which shows that Hōshang's fourteenth chapter, when divested of copyists' emendations, is really the heading of his fifteenth chapter. Chap. 15 (Hōsh. 16 and 17), *dapīrīh ma-čiš aūbaš pasijako*, »writership and whatever is provided for it«. Chap. 16 (Hōsh. 18), *ayōxšusto*, »metal«. Chap. 17 (Hōsh. 19), *pātīmār*, »condemnation«. Chaps. 18—21 are not indicated. Chap. 22 (beginning with *zerxūntano*, Hōsh. p. 17, l. 2), *šnāyišn, farjām*, »gratification and end«. Chap. 23 (beginning with *yegtībūnastano*, Hōsh. p. 17, l. 5), *ma-č-ī nipištārīh rāī aūzvārišno*, »the Zvārish of whatever is relating to writing«. No further chapters are indicated, nearly all the verbs are given in three forms, and there are several variations from the H. and H. edition, but agreeing nearly with the Petersburg and Bodleian modern MSS.

1 HOSHANG and HAUG, *An Old Pahlavi-Pāzand Glossary*, with Index and Essay on Pahlavi; Bombay and London, 1870. — 2 See WEST, *Un Manuscrit inexploré du Farhang Sassanide*, Le Muséon, i, 116—119; Louvain, 1882.

§ 107. The term *Aūzvārišn*, applied to Semitic words and obsolete modes of writing certain Iranian words, has been found in Pahlavi MSS. only in the heading of chap. 23 in the foregoing Farhang, and in a few kolophons. In Persian characters the term is either *zvāriš*, *uzvāriš*, or *ūzvāriš*, as in the following passage in the Rivāyat of Kāmdīn Shāpūr (A. D. 1559), which has been quoted by M. J. MÜLLER[1], SPIEGEL[2], HAUG[3], and others:—*ān-ki sirr-ē, ba-navān nīšt, ba-xaṭṭ-i avistā, yā xaṭṭ-i savād, avāyad nibišt ki ūzvāriš bēd*, »that which is a secret, written to a scholar, one must write in Awesta

writing, or the writing of blackness which is ūzvārish«. When this sentence is seen in its original Persian characters, there seems no sufficient reason for supposing *savād* to be a name, or anything but the common Arabic noun denoting the black colour so appropriate to thick writing; just as the first old-English printing is called »black letter«. *Zvāriš* probably means »obsoleteness, antiquity, or archaism«, being an abstract noun derived from the obsolete verb *zuvārīdan*, »to be old or worn out«; and the cognate word *aūzvārāno* certainly means »decrepitudes« in SBE. v, 164.

[1] M. J. Müller, *Ueber den Ursprung des Namens Pehlvi*, Bulletin der k. Akad. der Wiss. p. 102, note; München, 1842. — [2] Spiegel, *Grammatik der Huzvāresch-Sprache*, pp. 22, 23; Wien, 1856. — [3] Haug, *An introductory Essay on the Pahlavi language*, p. 42; Bombay and London, 1870.

§ 108. In the foregoing sketch of surviving Pahlavi literature attempts have been made to point out the best MSS. known to exist, and also to give some general idea of the contents of each text, especially of those which have not yet been made easily accessible by translation. Of some texts other MSS. of less importance have been examined, and many more exist, no doubt, which have not been examined, owing to want of opportunity. Among these unexamined MSS. in India, and the unknown MSS. in Persia, there is still some chance of the discovery of further important texts and fragments. And, with regard to the contents of the texts, the reader should always recollect that no one can yet read Pahlavi with ease and certainty, so that the true meaning of a text can be very easily misunderstood when no complete translation is made.

§ 109. There are some complications in the dates of Pahlavi kolophons that require attention. Those written by Indian Parsis are all given in years of Yazdakarṯ, and the new-year's day of his first year was 16 June 632 according to the Persian reckoning which was adopted by the *Kadmī* sect of Pārsīs in India on 17 June 1745; but owing, it is said, to an intercalary month having been introduced at some unknown period by the Indian Parsis, their usual new-year's day is a month later than in Persia, according to the reckoning of the *Šehenšāhī* Parsis, and this applies to all Pahlavi dates written by Indian Parsis, except those few of the last 150 years to which the word *kaṯīm* is appended. As all Parsi years contain twelve months of thirty days each, with five extra days at the end of the year, or a total of 365 days, their new-year's day recedes one day in the Christian year whenever the latter is a leap-year; so that the new-year's day of A.Y. 1262 was 17 August 1892 according to the Persian or *Kadmī* reckoning, or 16 September (30 days later) according to the *Šehenšāhī* reckoning. All this is simple enough, as it merely requires accurate calculation of the months and days, with proper allowances for the leap-years and other irregularities in the Christian kalendar. But nearly all Pahlavi kolophons written by Persian Parsis are dated either from the twentieth year of Yazdakarṯ, or in *Pārsīg* years which imply the same thing[1]; this was the era of the Zoroastrians, or the Magi, described by Alberūnī[2] and now no longer in use. When it went out of use is not known, but the copy of the kolophon of L4, preserved in Pt2 (see § 18), gives the date from both eras[3], showing that the era A.20Y. was still in use in 1323; but there are reasons for believing that Persian writers of Pahlavi kolophons continued to write the accustomed *formula* for the twentieth year of Yazdakarṯ for more than a century after they had ceased to count the *years* from that era. This additional complication and uncertainty applies probably to all Persian Pahlavi kolophons of these last two centuries, and is a matter that requires further investigation. The exact difference produced by calcu-

lating the same date from the two different eras is five days less than twenty years, on account of the five leap-years that occur in that period; and the easiest mode of calculating is to add 20 years to the Persian date, and then calculate as if it were an Indian *Kadmī* Parsi date.

[1] See WEST, *Note sur l'Ère des Parsis*, Le Muséon, v, 131, 132; Louvain, 1886. — [2] SACHAU, *The Chronology of Ancient Nations*, pp. 138, 184; London, 1879. — [3] Owing, no doubt, to copyists' errors, the difference between the two dates is thirty years, instead of twenty. This kolophon was originally written in India, but by a Persian priest.

§ 110. The question of transliteration is necessarily one that has engaged much of the attention of every Pahlavi scholar, but the result of that attention does not promise much in the way of unanimity or simplicity. What a Pahlavi scholar really wants is some simple system of transliteration which, while it represents something like the supposed pronunciation of the written words, will also indicate to the reader the mode in which the words are actually written. Such a system is possible, without using a single special type, as has been shown in another place[1], and the system there proposed can probably be much improved. The real pronunciation of any language more than five centuries ago can never be ascertained with certainty; and, in the case of Pahlavi, the matter is still more complicated by the question whether the Semitic words were really pronounced, or not. To dispense with them and produce a Pāzand text might be interesting and even useful, but it would not be Pahlavi.

[1] WEST, *The extent, language, and age of Pahlavi literature*, Sitzungsberichte der k. b. Akad. der Wiss. p. u. h. Klasse, 1888, pp. 403—408; München.

APPENDIX.

VIII. THE MODERN-PERSIAN ZOROASTRIAN LITERATURE OF THE PARSIS.

§ 111. The modern-Persian writings of the Parsis, connected with their religion, have not yet been fully examined, but some information has been collected regarding those which are most accessible. A few of these writings are independent works, either in prose or verse, and are sometimes derived from Pahlavi texts. Others, called Rivāyats, are collections of information, chiefly religious, which often contain some of the independent works, or quotations from them or from other Rivāyats.

§ 112. One of the oldest of the independent works, which is not quoted in the Rivāyats, is the **Zartusht-nāmah** in 1570 couplets composed by Zartusht Bahrām Pazhdū of the ancient city of Raī, and finished on 12 August 1278. It relates the legendary history of Zartusht of the Spitamas, from before his birth till the events of the last millenniums were revealed to him; and its author may have obtained much of his information from the seventh book of the Dēnkarṭ and the Selections of Zāṭ-sparam, but some of it must have come from other sources. EASTWICK's English translation[1] of this poem

was made from a very good MS., written by Barzū Ḳiyāmu-d-dīn in 1636 and belonging to the Wilson Collection, now in the library of Lord Crawford at Wigan. Other MSS. are P48, MH27, O40, 397, &c. A prose version of the work, with a few couplets interspersed, also exists in Of[2]259.

[1] DR. J. WILSON, *The Parsi Religion*, pp. 477—522; Bombay, 1843. — [2] The Fraser Collection in the Bodleian Library at Oxford. For the other abbreviations see § 17.

§ 113. The **Sad-dar** is a treatise on »a hundred subjects« connected with the Parsi religion, and is very often quoted in the Rivāyats. It exists in three versions: prose, ordinary metre, and long metre. The prose Ṣad-dar has been translated into English[1], the metrical Ṣad-dar into Latin[2], and the long-metre Ṣad-dar into Gudsharātī[3]. The prose version (Bu29, fols. 17—30) was already a very old book when the long-metre version was composed about 1531. The ordinary metrical version translated by Hyde appears to have been composed at Kirmān by Īrān-shāh Malik-shāh as early as 14 October 1495, and written probably by his brother Mard-shāh. The author of the prose version seems to have been Īrān-shāh Yazdiyār, whose date has not been ascertained; and one MS. of this class[4] is a specimen of Persian written in Awesta characters, in imitation of Pāzand, but with four per cent of Arabic words; it was written at Bharūtsh by Padam Rām Kanhaksha (= Kānhanān), and completed on 18 May 1575. The metrical versions differ considerably from the prose version in the latter part of the work.

[1] SBE. xxiv, 253—361; Oxford, 1885. — [2] HYDE, *Historia religionis veterum Persarum*, pp. 433—488; Oxon. 1700. — [3] Dastūr JAMASP, *Sad-dare behere tavīl*, Gudsharātī translation; Bombay, 1881. — [4] Persian MS. 3043 at the India Office Library in London.

§ 114. Similar to the prose Ṣad-dar, and treating of much the same subjects, is the **Sad-darband-i Hush** which occurs in P46, 47 and is often quoted in the Rivāyats. It is usually called the Ṣad-dar Bundahish, but the Rivāyat MS. Bu29, when quoting from this work, spells its name *Ṣad-dar-band-hūš* eighteen times, *Ṣad-dar-band-huš* (with the short vowel *u*) thrice, and *Ṣad-dar-band-hš* (without marking the last vowel) twenty times. Its age has not been ascertained, but the date of the copy in P47 is equivalent to A.D. 1614.

§ 115. The **Shāyast Na-shāyast**, found in O56, 116, is a prose work beginning with those words which also commence the prose Ṣad-dar. It gives some details about the creation and the conflict of the good and evil spirits, sins and good works, the misery of the souls of Keresāsp and Yim, marriage and divorce, the last three millenniums, &c. No account of its origin has been noticed, but it cannot be very old.

§ 116. The **'Ulamā-ī Islām** is the abbreviated title of a prose work called »a treatise about the supreme high-priest and Dastūr of those days with the learned men of the Muhammadan faith«. This is a controversial work, in which the Zoroastrian doctrines are explained and strongly upheld. In Bu29, fols. 477—483, and the Wilson Collection there are two independent versions, the second and shorter of which, taken from P48, has been published by OLSHAUSEN and MOHL[1], and is also found in O225, MH7, fols. 165—188, and MH10, fols. 87—91, in which three MSS. it is mingled with some portion of the first version.

[1] Fragmens relatifs à la religion de Zoroastre, pp. 1—10; Paris, 1829.

§ 117. The book of **Dādār bin Dād-dukht** professes to have been twice translated from Pahlavi into Persian, first by Abū-mu'aṣṣar Dshahishyār Mihrbān, and then by Abū-naṣr-mu'aṣṣar Srōshyār Ādar-kharād Farukhzādān.

It relates how King Shāpūr Ardashīrān asked the Emperor »Abūlīnūs« of Rūm for Greek books of medicine and science, such as those of Socrates and Aristotle. These were sent with learned Greeks to the king, and in his presence the Greeks propounded numerous scientific and religious questions which the supreme Mōbad Dādār bin Dād-dukht answered to his own satisfaction, and he then propounded two questions, about the origin of good and evil, which put the Greeks in a dilemma, and they admitted that Persian science was superior to theirs, which satisfied the king. A good MS. of this book is contained in MH7, fols. 188—213; another, in the British Museum Add. Or. 8994, fols. 104—139, is very imperfect and incorrect. Both MSS. were written in the first decade of this century, and the tale is no doubt fictitious, but the answers contain some interesting matter.

§ 118. Another controversial work, contained in MH7, fols. 176—188, is a **Discussion about Dualism** between a Dastūr and a Musulmān, which has not been found elsewhere, and its age is uncertain.

§ 119. The **Dshāmāspī**, or **Aḥkām-i Dshāmāsp**, is a Persian prose imitation of the Pahlavi and Pāzand Dshāmāsp-nāmak, but it is arranged differently. It occurs in O44, Bu29, fols. 503—507, and in the Wilson Collection. This is followed in Bu29, fols. 508—518, by another treatise with nearly the same title, the **Aḥkām-i Dshāmāsp Ḥakīm;** but this learned Dshāmāsp was not the councillor of Vishtāsp, but an astrologer who constructed the horoscopes of Zartusht and other celebrated men, such as Moses, Alexander, Jesus, Mazdak, Muḥammad, &c. and jotted them down in the year 544 (probably A.D. 1175). His astrological technicalities are interspersed with many details about the history of the men who are specified, which become more numerous as he approaches his own time. He mentions Sulṯān Maḥmūd-i Ghāzī, his son Mas'ūd, Ṯughril, and a few later rulers who are less known.

§ 120. The **Saugand-nāmah**, or oath-book, exists in two versions. The shorter version, which gives directions and a form of oath for ordinary occasions, is found in MH10, fols. 58, 59; Bu29, fols. 147, 148; and the British Museum Add. Or. 8994, fols. 37—45. The longer version, applicable to serious and complicated cases, is found in Bu29, fols. 148—152. The oath is merely one of the 33 kinds of ordeal, in which the person who swears to the truth of his statements, swallows some consecrated bread and water in the simpler cases. But, in complicated cases, the draught is to be prepared in a consecrated cup, and consists of water containing a little *narmīnāh*, incense, essence of sulphur, chopped jujube-wood, a morsel of its fruit, and a *dānak* of essence of gold triturated in the water; and the »drinking« of the oath is preceded by a solemn ritual.

§ 121. A **Colloquy of Ormazd and Zartusht,** regarding religion, contains thirteen questions asked by the latter and answered by the former. They refer to salvation, future rewards and punishments, the unbelieving, negligent, and slandering, appointing a high-priest, those who die ignorant of religion, the father superior to the mother, rites superior to feasts, praise for the creator and scorn for the evil spirit, merits of the successors of Vishtāsp, and the religion in after ages. This tract appears to have been transcribed from a Pahlavi original, and the very rude Pāzand transcript was brought by Narēmān Hōshang from Yazd in 1478; a copy of it exists in Bu29, fols. 1—6, and a Pārsī-Persian version in MH7, fols. 213—219.

§ 122. Persian versions of Pahlavi texts exist, both in prose and verse. Of the prose versions may be mentioned the Persian **Bahman Yasht** which

was transcribed by Rustam Isfendiyār of Yazd, in two portions from his brother's Pāzand MS., and finished on 14 and 15 November 1496, respectively; the division being probably caused by a defect in the original. A copy derived from this transcript is found in Bu29, fols. 495—502. An incomplete copy of a Persian **Ardā-Vīrāf Nāmah** exists in MH28. A Pārsī-Persian **Mīnōkhirad** is found in MH7 and L2769; an abridged version of it also exists in MH7, which gives a much freer translation of chaps. i, 14—ii, 64; iii—vii, xiv, xv, xxi, and xxv. Of the metrical versions there is an **Ardā-Vīrāf** in 398 Persian couplets, revised by Nōshīrvān Marzubān of Kirmān, about 1627, from an older version written by Zartusht Bahrām Pazhdū, and copied in Bu29, fols. 46—50. Also two versions of the **Mīnōkhirad**, one, which has been described by SACHAU[1], was composed from a Pārsī version in 1612 by Marzubān of Rāvar in Sindh; and another, in about 1900 couplets composed from Nēryōsang's Pāzand text, by Dārāb Hormazyār, and finished on 12 December 1676, new style, has been copied into that Dastūr's Rivāyat Bu29, fols. 527—550, but two medial folios are lost.

[1] JRAS, new series, iv, 229—283.

§ 123. The **Rivāyats**, or collections of religious traditions, are of two classes; originally, they each contained the replies and information collected by some special messenger who had been sent, by some of the chief Parsis in India, to obtain the opinions of the Parsis in Persia regarding certain particulars of religious practice which were duly specified in writing, or to apply for copies of MSS. which were either unknown or scarce in India. In later times, the contents of these early Rivāyats were classified, according to the subjects they referred to, and were supplemented by farther information and many details of ritual, by influential Parsis in India who were usually Dastūrs. The original Rivāyats are generally called by the names of the messengers, but occasionally by the name of the chief inquirer. But the later classified Rivāyats are known by the names of their compilers. There are, however, several Rivāyats, more or less incomplete, which are anonymous.

§ 124. The following is a chronological list of the collectors and compilers of Rivāyats, quoted in Bu29 and mentioned in PP.[1], with dates taken from copies of documents in Bu29 if not otherwise stated; when the writing is chiefly epistolary it is usually called a *Maktūb*, or letter:—

1. NAREMAN HOSHANG of Bharūtsh brought letters, written on 25 June 1478 and 3 September 1486, with MSS. and documents, from Sharfābād and Turkābād, near Yazd.

2. A letter, containing further information about the Iranian Parsis and their religion, written on 8 January 1511, was taken to India from the same places by three or four Parsi traders. It gives the names of the principal Parsis and their total estimated numbers, namely, 400 men (*nafar*) at Sharfābād and Turkābād, 500 at Yazd, 700 at Kirmān, 2700 in Sīstān, and 1700 in Khurāsān, total 6000. This letter appears to be erroneously referred to as the Maktūb-i FREDUN (No. 13) in Bu29, fol. 211 a 9.

3. A layman SHAPUR is mentioned early in the conclusion of No. 4, as having taken a previous letter to Iran; and he is called SHAPUR ASA in the Awestic-Persian kolophon of No. 7 (L8, fol. 133b). His mission to Iran may have been about 1515; unless, indeed, he were a brother of Tshangā Āsā who was living in the time of No. 1.

4. The layman ISFENDIYAR SOHRAB brought back a despatch from Iran, with answers to seven questions which had been sent by the Parsis in India to those in Persia. The text is given in Part III of the Wilson Rivāyat at

Wigan; and some of its contents is quoted in Bu29 from Nos. 5 and 6. Its conclusion is dated the last day of the eleventh month, but the year is not mentioned; it must, however, have been about 1520.

5. The Rivāyat, or Maktūb, of Dshasa is quoted about fourteen times in Bu29, and is mentioned in the tenth answer in No. 7; it certainly included most of No. 4, and was nearly the same as No. 6.

6. »The Maktūb, written by the Dastūrs of Iran, which came to the address of Manekshah Tshangashah« is quoted about ten times in Bu29, and seems to have been nearly a duplicate of No. 5.

7. The second and third Rivāyats in L8, written in Awestic Persian and modern Persian, and completed originally on 8 and 13 September 1527, respectively, are ascribed by PP, p. 7, to the layman Kama Asa of K'ambay. But out of the 28 answers in L8, twenty-one are quoted by Bu29, from Kāmah Bohrah (No. 23) and only one from Kaman bin Asa, whose identity it is difficult to fix. Near the end of the modern Persian dissertations in L8 five folios have been lost, whose contents can be found in a complete copy in O225, fols. 33—72.

8. The laymen Isfendiyar Yazdiyar and Rustam of K'ambay brought a letter from Turkābād, written on 7 January 1535, congratulating the Indian Parsis upon the completion of a stone Dakhma at K'ambay (PP, p. 8).

9. The layman Kaus Kamden brought a Rivāyat from Iran, with a kolophon written on 26 August 1553. Its text is given in Part III of the Wilson Rivāyat, and it is often quoted in Bu29.

10. Numerous answers to further questions which follow the text of No. 9 in the Wilson MS. are mostly quoted from the Rivāyat of Kaus Kaman in Bu29. He was probably the Kāūs Kāmā of K'ambay mentioned in PP, p. 843.

11. Kamden Shapur of K'ambay brought despatches from Iran to Bharūtsh, with a letter written on 28 December 1558 (PP, p. 8). These constitute the first Rivāyat in L8, as stated in its list of contents; and are often quoted as the Rivāyat and Maktūb of Kāmdēn Shāpūr in Bu29.

12. The Rivāyat and Maktūb of Shapur of Bharutsh are often quoted in Bu29, and the quotations resemble those from Nos. 7 and 11.

13. Two Iranian Parsis, Fredun and Marzuban, brought letters of introduction from Yazd to India about the year 1570, judging from the names mentioned in them. Copies are preserved in Bu29, fol. 16b.

14. The Rivāyat and Maktūb of Kaus Mahyar are also often quoted in Bu29, and he is sometimes said to be from K'ambay. PP, p. 10 mentions a Kāūs Māhyār who was sent by the Dastūr of Bharūtsh to meet a Dastūr of Kirmān who had gone to Delhi; he brought back a letter written on 9 November 1597, new style. And PP, p. 839 also mentions another Kāūs Māhyār and Māhyār Rustam of K'ambay who brought back replies from Yazd in the year 1601.

15. The Maktūb of Kamden (or Ḳiyāmu-d-dīn) Padam, Dastūr of Bharūtsh, once quoted in Bu29, fol. 245a, must also be about this last date.

16. The layman Bahman Isfendiyar of Surat brought letters back from Turkābād, Yazd, and Kirmān, written on 24 October 1626, and 27 January and 25 August 1627, new style, respectively. Copies of these letters are given in Bu29, fols. 65—70, where they are said to be derived from No. 20.

17. Dastūr Hormazyar Framroz Sandshāna compiled a Rivāyat in 1644 (the original of which is said to be at Balsār) containing all the accessible information obtained from Iran, and including Nos. 4, 7, 10, 11, 16, and 23 (PP, pp. 8, 843).

18. RUSTAM DSHANDEL brought a letter from the Iranian priesthood to the Dastūr of Naosārī, written on 3 December 1649, new style, and stating that there had been a severe famine in Persia for the last two years.

19. Dastūr BARZU KIYAMU-D-DIN Sandshāna, or Bardshor Kāmdēn, compiled a Rivāyat, somewhat similar to No. 17, which is several times quoted in Bu29.

20. The layman BAHMAN PUNDSHYAH of Surat, about this time, collected all the questions which had been sent to Iran from time to time, with the answers received, so as to compile a Rivāyat of considerable extent (PP, p. 15, n. 5) which is often quoted in Bu29.

21. Nānābhāī Pūndshyah, a brother of Bahman, having died at Surat on 9 January 1667, new style, about two months before the completion of a new stone Dakhma built at his own expense, his corpse was enclosed in a stone depository placed in the old Dakhma, in which it was removed to the new one when this was completed. His heirs and some priests sent the layman MIHRBAN DSHANDEL to Kirmān in 1668, with a letter asking the opinion of the priesthood as to the correctness of this proceeding, and the reply (copied in Bu29, fols. 196—198) informed them that the corpse ought to have been kept in an open spot, far away from other corpses.

22. Dastūr Rustam Khurshēd Isfendiyār of Naosārī addressed several religious questions to the priests in Iran on 1 June, in the names of the priests of Naosārī and Surat, and received a reply from Kirmān, written on 29 July 1670, new style (PP, p. 16). This reply appears to be quoted in Bu29 as »the MAKTUB (or TUMAR) for the SURAT PRIESTS from the writing of the Dastūrs of the land of Kirmān«; and a copy of the letter, accompanying it, is said to be preserved in a rather later copy of the same Rivāyat, which exists at Balsār.

23. KAMAH BOHRAH (or Vohrā), a trader of K'ambay, brought a letter, written on 31 January 1673, new style, from Yazd to India, a copy of which is preserved in an old Rivāyat at Ankalēsar. Two Rivāyats of a Kāmā Vohrā of Surat are also mentioned, who must have lived earlier, as his Rivāyats were included in No. 17 (PP, pp. 17, 843); and the Rivāyat of Kāmah Bohrah is often quoted in Bu29.

24. Dastūr DARAB HORMAZYAR Sandshāna compiled an enlargement of No. 17, extending to 556 quarto folios written 21 lines to the page. His original MS. appears to be Bu29 which was written in 1679 and has lost fols. 35—43, 160, 161, 288—307, 428—441, 535, and 540, or 47 folios altogether. A copy, written in 1685, exists at Balsār (PP, p. 16, n. 3); and another, copied directly from Bu29 in 1761—2, is in the Wilson Collection at Wigan.

25. Dastūr DSHAMASP ASA of Naosārī sent religious questions to Iran in 1721, and afterwards formed the answers into a Rivāyat known by his name. He died 30 July 1753, new style (PP, p. 39).

26. Mullā KAUS RUSTAM DSHALAL went to Yazd and Kirmān from Surat in 1768, taking 78 questions, to which he sent back answers on 18 April 1773. This is called the *It'oter* (= 78) Rivāyat, and was printed in Gudsharāti in 1846 (PP, p. 50).

1 BOMANJEE BYRAMJEE PATELL, *The Parsi Prakāš*: Bombay, 1888.

§ 125. Of the classified Rivāyats, compiled in India, No. 24 appears to be the most complete and most systematically arranged. The copy in the Wilson Collection supplies the contents of all the folios missing in Bu29, except the last two, although it is still more defective itself in other places. The necessity of having such a compilation of all the information obtained

from Iran had already led to the preparation of three less complete collections, Nos. 17, 19, 20, during the previous forty years; and the object of the compiler of No. 24 was to extend and improve the work of his predecessors. He gives copies of nearly all the letters from the Iranian priesthood which remained extant, with the various treatises, in prose and verse, and other documents which they had sent from time to time; also the text of many portions of the Khordah Awesta and other liturgical fragments. The decisions given by the Iranian priesthood, in reply to the questions sent from India, are classified into subjects, each of which is treated separately by quoting all the answers received, each from its own Rivāyat or other authority. This classification is so carefully carried out that the preparation of an index, which the author has not supplied, would be a much simpler task than a casual reader would anticipate.

§ 126. Several of the treatises occurring in Bu29 have been already described in §§ 113, 116, 119—122; others are:—The **Khamsah of Zartusht** in 929 Persian couplets by Zartusht Bahrām Pazhdū, the greater part of which is lost from Bu29. The **Vasf-i Ameshāsfendān,** or Attributes of the 33 Angels, in 1051 couplets Bu29, fols. 51—63. The **Mār-nāmah** in 32 couplets, stating what the appearance of a snake portends on each day of the month; and the **Burdsh-nāmah,** in 26 couplets, stating what the first appearance of the new moon portends in each sign of the zodiac, fol. 64. The tale of **Mazdak and King Nōshīrvān,** in 619 couplets written in 1616, fols. 71—78. The tale of a **Prince of Irān** and the Khalīfah **'Umar Khattāb,** in 473 couplets composed by Zartusht Bahrām Pazhdū, fols. 78—84. The tale of **Sultān Mahmūd of Ghaznī,** in 186 couplets, fols. 85—87. A tale of a **false accusation** made against the Parsis **before Shāh 'Abbās** at Hirāt, in 113 couplets, fols. 87, 88. A tale of a **year of famine,** in 222 couplets, fols. 89—91. A tale of **Afrāsiyāb, son of Pashang,** in 89 couplets, fols. 91, 92. An explanation of **this world and the next,** in 894 couplets, fols. 93—103. **What to do and what to avoid,** in 128 couplets, fols. 104, 105. The tale of **King Dshamshēd and his sister Dshamah,** in 87 couplets, fols. 105, 106, All these verses seem to have been obtained from Kirmān by Bahman Pūndshyah (Riv. No. 20). The **old layman Marzubān,** in 108 couplets, fols. 177, 178; and a few other short and unimportant fragments of verse.

§ 127. The liturgical texts scattered about in Bu29 are the Patits, Afsuns or incantations, Nyāyishes, Yasht-i Gāhān, Marriage formulas, Gāhs, Āfrīnagāns, Āfrīns, Liturgy for the five Gātha days, introductory ritual, Khshnūmans and rituals for various occasions, and quotations from Vendidad, ix and xi. The text being generally corrupt.

§ 128. The decisions and information are classified into the following subjects; and the number of authorities, quoted in each case, vary from one to twenty-four:—The Awesta and Pahlavi alphabets, Nasks, Ashem-vohū and Yathā-ahū-vairyō, Kustī, Sudrah, and Patit; manuring land, truth and falsehood, promise-breaking, perjury and oaths, justice, loans and interest, witnesses, partnership, lawful and unlawful trading; care of fire, corpses, dead matter, water, animal refuse, hair, nails, blood, and arable land; burial, making water, Dakhmas, Astōdāns, carriers of the dead, and Sagdīd; mourning sinful, fate of the soul, and rites after a death; children and suckling them; marriage, wives, adultery, menstruation, childbirth, and miscarriage. Cooking-pots, plates, and dishes; hair-cutting, combing, shaving, nail-paring, toothpicks, and burns; noxious and eatable creatures, slaughtering rites, and domestic animals; wearing silk and eating honey, proper food and clothing, hot water does not

cleanse from dead matter; converts, remedies, good works, and sins; Khēdyō-dath and sodomy; give nothing to sinners, but liberally to the worthy; inward prayer, the Gāhānbārs, Bareshnūm, religious ceremonials and apparatus, with diagrams; priests' infirmities. Zartusht's genealogy, dates, and future descendants; the last ages and the resurrection; man's spiritual nature; the creation with diagrams, zodiac and lunar mansions, archdemons and archangels, planets and heavens, regions of the earth, &c. Diagrams of Dakhmas and biers, with Gudsharātī specifications and notes. In a few cases the same passage is quoted to illustrate more than one subject.

§ 129. It is probable that earlier missions to Iran than that of 1478 were sent from India, but the records of them have been lost. Thus we are told, in the earliest kolophon preserved in K1 (see p. 82) that Māhyār-i Māh-Mitrō, a priest from Utshh, near the Indus, after a stay of six years in Sagastān, was about to return home in 1205 with a copy of the Pahlavi Vendidad and religious information which he had obtained.

IV. DAS IRANISCHE NATIONALEPOS.

VON

THEODOR NÖLDEKE.

VORREDE.

Als ich meine »Persischen Studien II« schrieb,[1] die sich zum grössten Teil mit dem iranischen Nationalepos beschäftigen, ahnte ich nicht, dass ich bald darauf dies Thema systematisch behandeln sollte. Ich bin daher jetzt in der Lage, mich selbst öfter wiederholen zu müssen, und zwar hier und da fast wörtlich. Es fehlt aber nicht an Verbesserungen, und andrerseits bin ich hier nicht immer so weit aufs Détail eingegangen wie dort.

Wo ich den persischen Wortlaut als solchen wiedergebe, bediene ich mich des für diesen »Grundriss« geltenden Systems, jedoch mit einigen kleinen Änderungen. Für arabisches ق gebrauche ich statt *ḳ* das bequemere und deutlichere *q*. Für ض setze ich *ḍ*, für ط *ṭ*, da *ḏ*, *ṯ* von Arabisten leicht als ذ, ث verstanden werden könnten. Im deutschen Zusammenhange vermeide ich dagegen die absonderlichen Zeichen möglichst und schreibe z. B. *Dschamschēdh*, nicht *Jamšēδ*. Für den Laut des ژ (franz. *j*) steht da *Zh*. In *Schahname*, *Iran*, *iranisch* bleiben die Längenzeichen weg. — Das kurze Fatḥ gebe ich fast überall durch *a* wieder, nur nicht im Auslaut, wo ich *e* und bei metrischer Länge *ae* setze. — Im Neupersischen einen Unterschied zwischen *v* und *w* durchzuführen, scheint mir unzweckmässig. Wie ich, der alten Aussprache gemäss, den Unterschied von *ō* und *ū*, *ē* und *ī* beobachte, so bezeichne ich auch die jetzt zu *d* gewordene dentale Assibilata nach Vocalen durchweg als solche, also mit *δ*.

Grossen Dank bin ich den Herren Dr. HORN, Professor ETHÉ und Professor Baron ROSEN schuldig, ohne deren Beistand diese Arbeit noch sehr viel unvollkommener ausgefallen wäre. HORN überliess mir seine Collation der alten Londoner Handschrift für etwa 800 Daqīqī-Verse. ETHÉ hat für mich einige weitere Stücke dieses ältesten bekannten Schahname-Codex und einige Stellen andrer Handschriften verglichen, für mich den wichtigen Bericht ʿArūḍī's abgeschrieben, den er später veröffentlicht hat, und mir die 10 ersten Bogen seiner Ausgabe von Yūsuf u Zalīchā übersandt. ROSEN verdanke ich die Benutzung einer ganzen Reihe von peinlich genau aus dem alten Petersburger Codex abgeschriebenen Stücken des Schahname; darunter ist der grösste Teil des von Daqīqī gedichteten Abschnitts.

Die vielerprobte Liberalität der betreffenden Bibliotheksverwaltungen setzte mich in Stand, die Leidner und die beiden Strassburger[2] Schahname-Handschriften auf meiner Stube zu benutzen.

Schliesslich bin ich noch meinem Freunde Professor LANDAUER dafür verpflichtet, dass er mich mit einigen litterarischen Hilfsmitteln unterstützt hat.

ALTE SPUREN EPISCHER ERZÄHLUNGEN.

§ 1. Epische Stoffe der alten Iranier kennen wir teils durch ihre eignen heiligen Bücher, teils durch griechische Schriftsteller. Das Avestā erwähnt eine Anzahl mythischer Personen, die uns in den arabischen Bearbeitungen

---

[1] (Sitzungsber. der Kais. Akad. d. W. in Wien. Philos.-hist. Class. Bd. 126. 1892) — [2] Die eine Strassburger Handschrift enthält nur die zweite Hälfte des Gedichts.

der persischen Sagen und in Firdausī's Königsbuch wieder begegnen. Nachdem schon frühere Forscher mehrere Sagengestalten des Avestā durch die Darstellungen des Schahname erklärt hatten,[1] hat FRIEDR. SPIEGEL nachgewiesen, dass es sich hier nicht nur um Einzelheiten handelt, sondern dass die Verfasser der heiligen Urkunden die mythischen Personen und Erzählungen von Anfang der Welt an bis auf Zoroaster's Gesetzgebung schon in einem grossen Zusammenhange und wesentlich in derselben Folge kannten wie die Späteren.[2] Diese gehn nur darin noch etwas weiter in der geschichtsartigen Ausprägung des Stoffs, dass sie schon den ersten Repräsentanten der Menschheit *Gaya Maretan* (nom. *Gayō Mareta*) zum König (Gayōmarth) machen. Einige dieser Gestalten waren, wie ihr Vorkommen im Rigvēda zeigt, schon den gemeinsamen Vorfahren der Inder und der Iranier (den »Ariern«) bekannt; so besonders *Yima* (indisch *Yama*) np. *Dscham* resp. *Dschamschēdh; Thraētaōna* (ind. *Traitana*) np. *Firēdhūn; Kavi* (Kava) *Usan* oder *Usadan* (ind. *Ushanas*) np. *Kāōs; Kavi Husravah* (ind. *Sushravas*) np. *Chosrau;* oder sie waren wenigstens dem Wesen nach Bestandteile der «arischen» oder selbst der gemein indoeuropäischen Mythologie wie z. B. *Aži dahāka* (np. Aždahā oder Dahâk, arabisirt Ḍaḥḥāk). Andre werden sich dagegen erst auf speciell iranischem Boden ausgebildet haben. Von besonderem Interesse ist DARMESTETER's Nachweis, dass sogar einige unbedeutende Nebenfiguren der Urgeschichte des Schahname schon im Avestā vorkommen, und zwar genau in derselben Verbindung wie dort.[3] Ebenso ist es mit einigen Nebenumständen.[4]

Die Verfasser des Avestā kannten also ein System der mythischen Geschichte, die sie aber selbstverständlich als eine Kette wirklicher Ereignisse ansahen, und SPIEGEL hat es sogar wahrscheinlich gemacht, dass zu diesem System auch eine, in ihren Grundzügen noch wiedererkennbare, Chronologie gehörte. Freilich nennt uns das Avestā auch noch sehr viele Namen von mythischen Personen, die wir später nirgends wiederfinden,[5] aber das kann nicht auffallen.

Nahe liegt nun die Annahme, dass zur Zeit, wo das Avestā entstand, schon eine formulirte, vielleicht gar niedergeschriebene, Darstellung der mythischen Geschichte Iran's vorhanden war. Aber nötig ist diese Voraussetzung nicht. Man kann sich etwa vorstellen, dass in Priesterkreisen ein kurzes System dieser Geschichte bestand, neben dem da oder in andern Schichten des Volks ausführliche Erzählungen über das Einzelne hergingen; ob echt episch gehalten, ob wenigstens in gehobnem Stil, gar in gebundner Rede, das können wir durchaus nicht mehr wissen. Aber immer wieder muss man auf die Thatsache hinweisen, dass die Andeutungen der heiligen Schriften zu der vollständigen mythischen Geschichte stimmen, die uns aus weit späterer Zeit bekannt ist. Zu beachten ist, dass der Schauplatz dieser Geschichte nach allen Zeichen durchweg der iranische Nordosten ist, wo man auch immer noch am wahrscheinlichsten die Heimat des Avestā sucht.[6]

§ 2. Ausführliche episch gehaltene Erzählungen über Ereignisse der Ver-

[1] R. ROTH, ZDMG 2, 216ff. 4, 417ff.; WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien. — [2] S. namentlich SPIEGEL's »Eranische Alterthumskunde« I, »Arische Studien« 110ff. und seine Abhandlung in der ZDMG 45, 187ff. Natürlich will ich nicht behaupten, dass grade jede einzelne Aufstellung SPIEGEL's in diesen Darlegungen unumstösslich fest stehe. Vergl. noch meine Bemerkungen ZDMG 32, 570ff. — [3] S. besonders Études iran. 2, 213. 227. Vergl. auch meinen kleinen Aufsatz über »den besten arischen Pfeilschützen« ZDMG 35, 445ff. — [4] DARMESTETER a. a. o. 225ff. — [5] Viel weniger wären es ohne die langen Aufzählungen im Abān-yascht. — [6] Das Alter der verschiednen Teile des Awestā ist bekanntlich äusserst unsicher. Aber dass es in seiner Gesamtheit so jung sei, wie neuerdings zum Teil angenommen wird, kann ich durchaus nicht glauben.

gangenheit, und zwar meist einer gar nicht sehr alten Vergangenheit, haben einige Griechen zur Zeit der Achämeniden von Persern oder Medern (also Westiraniern) gehört. Vor allem ist hier der frühere Leibarzt des Königs Artaxerxes II, Ktesias, zu nennen, der im Anfang des 4. Jahrhunderts v. Ch. schrieb. Wären von ihm mehr als Auszüge und kleine Bruchstücke erhalten, so würde er gewiss auch in dieser Hinsicht noch eine ganz andre Ausbeute gewähren. Freilich können wir diesem Schriftsteller im Historischen mehrfach Flüchtigkeit, Willkür, ja Mangel an Wahrheitsliebe nachweisen, und es ist nicht anzunehmen, dass er bei weniger geschichtlichen Stoffen seine Quellen absolut treu wiedergegeben habe. Aber grade für die wichtigste dieser Erzählungen, die von der Jugend und dem Emporkommen des Cyrus, wird die Echtheit der Hauptsache nach durch die Entdeckung Gutschmid's[1] verbürgt, dass ihre Grundzüge in der eigentlichen Persis später auf den Stifter des zweiten persischen Grossreiches, Ardaschîr, übertragen worden sind; sie muss also in jenem Lande lebendig geblieben sein. Dadurch wird nun auch so gut wie sicher, dass dieser Bericht persischen, nicht medischen Ursprungs ist. Wenn trotzdem die Erzählung, wie sie Ktesias giebt, den Persern im Grunde wenig günstig ist, den Mederkönig aber in ein gutes Licht setzt,[2] so haben wir anzunehmen, dass er sie so mitgeteilt hat, wie sie »von medischen Händen travestirt«[3] worden war. — Die Vorgeschichte des persischen Reichs bei Ktesias, von der uns namentlich Diodor (Buch 2) manches bewahrt hat, giebt uns neben allerlei semitischen Mythen und Sagen wesentlich medische Überlieferung. Hierher gehört vielleicht schon einiges in seiner Geschichte der Semiramis wie die Gründung von Ekbatana; dann gewiss die Erzählung von Arbakes, dem Zerstörer von Nineve und Gründer des medischen Reichs, sowie die von Nannarus, Parsondas und den Kadusiern.[4] Eine hübsche epische Erzählung, ich möchte fast sagen Romanze, ist die von der Sakenkönigin Zarinaea und ihrem Verehrer Stryangaeus (Stryaglius).[5] Die Bruchstücke dieser zeigen, beiläufig bemerkt, dass Ktesias sehr lebhaft erzählte, was sich aus dem Auszuge des Photius, der nur das Thatsächliche in grossen Zügen wiedergiebt, nicht erkennen liess.[6] Wie weit nun der Gewährsmann oder die Gewährsmänner des Ktesias schriftliche Quellen benutzten, können wir nicht wissen, aber der epische Character ist hier unverkennbar.

§ 3. So sehr die Erzählung von der Jugend des Cyrus bei Herodot von der Ktesianischen abweicht, so ist doch auch sie längst als mythisch anerkannt. Die Säugung des ausgesetzten Knaben durch die Hündin hat zwar Herodot oder schon der, von dem er die Geschichte hörte, rationalistisch umgedeutet,[7] aber dieser beliebte mythische Zug beweist eben, dass es sich um eine echte Volksüberlieferung handelt. Übrigens berührt sich auch

1 ZDMG 34, 586f. = Kleine Schriften 3, 133f. — 2 Beachte namentlich, dass die Leiche des verratenen Astyigas von Löwen bewacht wird. So wacht ein Löwe bei Ardaschîr (Moses Chor. 2, 70). — 3 Gutschmid a. a. O. — Vgl. die scharfsinnige Untersuchung von J. Marquart im »Philologus« Suppl.-Bd. 6, 595ff., der im Einzelnen nachzuweisen sucht, wie weit Ktesias in der Geschichte des Cyrus echte Sage wiedergiebt. — In dem, was uns über die Jugendgeschichte dieses Königs bei Dinon (Zeitgenossen Alexander's) erhalten ist, kann ich kaum etwas anderes als eine Bearbeitung der Darstellung des Ktesias finden. Doch vgl. Marquart a. a. O. 604f. — 4 Zusammenzustellen aus Diodor und den Fragmenten des Nicolaus Damascenus. — 5 De interpretatione (angeblich von Demetrius Phal.) § 212ff.; Diod. 2, 34; Nicol. Dam.; Anonymus de Mulieribus u. s. w. — 6 Marquart a. a. O. 591ff. sucht nachzuweisen, dass Photius nicht den Ktesias selbst, sondern nur einen Auszug aus ihm excerpirt habe; s. aber dagegen Krumbholz im Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 58, 213ff. — 7 Her. 1, 110 und besonders 122. Justin 1, 4, 10 giebt nur die Säugung durch die Hündin ohne die Umdeutung, aber ich bezweifle doch immer noch, dass Trogus oder seine griechische Vorlage hier eine andre Quelle benutzt hat als Herodot; anders Gutschmid, Kleine Schriften 5, 34f.

Herodot's Darstellung mit der iranischen Heldensage, wie wir sie aus späterer Zeit kennen: Der fremde König (Astyages — Afrāsiyāb[1]) gebietet, den persischen Prinzen (Cyrus — Kai Chosrau), Sohn seiner Tochter (Mandane — Firangīs), umzubringen;[2] dieser wird aber gerettet und wächst unter Hirten auf; später stürzt er seinen Grossvater. Vielleicht darf man auch die Stellung des Harpagus (obgleich seine Person so historisch ist wie die des Cyrus) mit der des Pīrān vergleichen.[3] Ursprünglich liess die Erzählung vielleicht auch den Kai Chosrau von einer Hündin ernährt werden. Der mythische König ist ja nach aller Wahrscheinlichkeit viel früher der Träger dieser Geschichte gewesen als der historische Reichsgründer, aber die persische Darstellung seines Lebens ist uns nur in sehr später Gestalt erhalten. Jene Säugung hat wieder ihr Gegenbild darin, dass nach Moses von Chorēn a. a. O. Ardaschīr von einer Ziege gesäugt worden ist.[4] — Ein weiterer mythischer Zug ist bei Herodot wohl das Pferdeorakel, das die Erhebung des Darius verkündet (3, 84ff.). Man beachte, dass dabei der kluge Stallmeister Oibares eine ähnliche Rolle spielt wie der gleichnamige verschlagene Ratgeber des Cyrus bei Ktesias.[5] So gehört vielleicht noch die Zopyrus-Geschichte hierher.[6]

§ 4. Aus unbekannter Quelle berichtet Aelian, Nat. animal. 12, 21, Achaemenes, der Ahnherr des vornehmsten persischen Geschlechts, sei von einem Adler aufgezogen worden. Spiegel (Eran. Altertumskunde 2, 262) hält dazu, dass in der persischen Heldensage Zāl von dem Wundervogel Sīmurgh erzogen wird. Möglich wäre aber auch, dass die persische Erzählung, einem bekannten persischen Volksglauben entsprechend, eigentlich berichtete, der Schatten des Humāi (eines adlerartigen Vogels) habe den Achaemenes getroffen als Vorbedeutung der Königswürde für seine Nachkommen, wie nach Moses von Chorēn a. a. O. auch auf Ardaschīr der Schatten des Adlers fällt.[7]

Ausserdem hat uns Athenaeus 575 eine persische Erzählung aufbewahrt, welche Chares von Mitylene, ehemaliger Kammerherr Alexander's des Grossen, in sein Werk über die Geschichte dieses Königs aufgenommen hatte.[8] Schon länger hat man erkannt, dass die Erzählung von Zariadres, dem Bruder des Hystaspes, und der Königstochter Odatis im Grunde mit der im Schahname vorkommenden von Guschtāsp, dem Bruder des Zarēr,

[1] Eigentlich sollten wir wie *Šahryār* (*Šahr'yār*), so auch *Afrāsyāb* und *Isfandyār* schreiben; in der wirklichen Aussprache wird aber der Vocalrest vor dem *y* wohl wie ein *i* gelautet haben. — [2] So die arabischen Berichterstatter (Dīnawarī 16; Ṭabarī 1, 501). Im Schahname erlaubt der König, dass das Kind am Leben bleibe. — [3] Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Herodot die Geschichte von einem Abkömmling des Harpagus gehört hat. — [4] Die Ziege beruht wohl auf einer halbrationalistischen Umbildung; Ziegenmilch ist ja eine menschliche Nahrung. — Xenophon hat seine Erzählung von Cyrus willkürlich erfunden mit Benutzung Herodot's. Echt persische Elemente sind in dem Romane nur blutwenig. — [5] Dieser Stallmeister ist nicht mit dem hochadligen Oibares, Sohn des Megabyzus, Her. 6, 33 zu verwechseln, den Marquart a. a. O. 638 mit Recht Aesch., Perser 961 wiederzufinden glaubt. — [6] Etwas derartiges könnte sich ja wohl mit Zopyrus oder Megabyzus unter Darius oder Xerxes begeben haben, aber das wird dadurch unwahrscheinlich, dass die beliebte Geschichte sich auch sonst noch bald an diese, bald an jene Örtlichkeit und Zeit knüpft. So wird u. a. grade Darius von einem solchen »Zopyrus« getäuscht, und zwar in einer Gegend, wo einen Sāsāniden dasselbe Schicksal trifft (Polyän 7, 12; Tab. 1, 875; vgl. meine Übersetzung S. 124). — [7] Ähnliches berichtet Moses vom Stammvater der Ardsrunier 2, 7. — Einen anderen Zug aus der mythischen Geschichte Iran's glaubt Marquart a. a. O. 576f. in einem Fragment des Hellanicus (Herodot's jüngeren Zeitgenossen) zu erkennen. — [8] Seine Fragmente bei Müller, Scriptores rerum Alexandri (hinter dessen Arrian) 114ff. Es war vielleicht keine fortlaufende Geschichte, sondern eine Sammlung geschichtlicher Erzählungen, Schilderungen und Anecdoten. Darauf führt der bei Athenaeus wiederholt vorkommende Titel *αἱ περὶ Ἀλέξανδρον ἱστορίαι*. Aus den Fragmenten bekommt man den Eindruck, dass das

und der Tochter des römischen Kaisers identisch ist.[1] Aber bei Chares zeigt die Geschichte durchweg eine ältere und ursprünglichere Gestalt. Er sagt, diese Geschichte sei bei den Asiaten sehr beliebt und sie werde in Tempeln, königlichen Palästen und Privatwohnungen vielfach abgebildet.[2] Aber auch hier können wir nicht wissen, ob sie schon eine ganz feste Form hatte und etwa in gebundener Rede abgefasst war. Nicht einmal das ist völlig gewiss, dass der hier genannte Hystaspes (Vischtāspa, Guschtāsp) mit dem gleichnamigen Beschützer des Zoroaster schon ursprünglich identisch war, wie er es im Schahname allerdings ist. Eine solche Geschichte passt in jede Zeit, und der Name Hystaspes kommt öfter vor.[3]

GESTALTUNG DER NATIONALEN ÜBERLIEFERUNG.

§ 5. Lange Jahrhunderte hindurch zeigt sich uns dann keine Spur von iranischen epischen Stoffen. Und doch müssen solche immer lebendig geblieben sein. Von der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. an treten mehrfach Namen aus der Heldensage im persischen Königshause auf: Zarēr, Kavādh, Dschāmāsp, Dscham, Kāōs, Chosrau[4]; das zeigt das Fortleben oder die Wiederbelebung der alten Erzählungen.

§ 6. Um 500 oder nicht viel später dürfte auch das kleine in Pahlavī abgefasste »Gedenkbuch« von dem Helden Zarēr entstanden sein,[5] wohl die älteste eigentliche Heldensage, die uns in iranischer Sprache erhalten ist. Wir haben da ein einzelnes, aber abgeschlossenes Stück aus dem Heldenkreise. Es ist ganz episch gehalten und hat schon die gewaltigen Hyperbeln des spätern Epos, obwohl es allem Anschein nach nicht in gebundener Rede abgefasst ist. Der Erzähler setzt voraus, dass die Leser mit den Personen und dem Gesamtverlauf der Ereignisse Bescheid wissen; namentlich wird als bekannt angenommen, dass zur Zeit des kleinen, aber besonders wichtigen Abschnittes, der hier episch dargestellt wird, der eigentliche Hauptheld auf iranischer Seite Spandedāt (Isfandiyār) war. Wir haben hier, wenn nicht alles täuscht, die Erscheinung, welche sich bei epischen Gedichten verschiedner Völker zeigt: der Stoff ist allgemein bekannt; einzelne Stücke werden daraus kunstmässig bearbeitet; aus solchem Material kann später durch Zusammen-

Buch wesentlich zur Unterhaltung bestimmt war. Dahin gehört u. a. der mythische Ursprung des Bernsteins (fr. 3), die Stelle über die Perlen (12), die Schilderung des grossen Hochzeitsgelages (16), des Wettsaufens (15) und auch unsre hübsche Erzählung. Mit der historischen Treue nahm Chares es nicht allzu genau, wie fr. 1 und 2 zeigen (bei fr. 2 ist freilich nicht sicher, ob auch die Traumgeschichten von ihm sind).

[1] Zu beachten noch, dass bei Chares auf den Übergang über den Tanaïs (Jaxartes) Gewicht gelegt wird, wie im Schahname (Vullers 1452 f.) in der entsprechenden Geschichte auf das Übersetzen über das grosse Wasser. — [2] So malte man später die Geschichte von Bahrām Gōr, dem Mädchen und dem Pfeilschuss auf die Gazelle ab (Mudschmil attawārīch im Journ. asiat. 1841, 2, 536). Sicher hängt mit dieser alten Art, die Wände zu verzieren, die noch immer höchst beliebte persische Sitte zusammen, Bücher wie das Schahname mit Abbildungen zu versehn. Auch der Stil dieser Bilder weist in viel ältere Zeiten zurück. — [3] Ausser dem Vater des Darius heissen so noch ein Sohn desselben Her. 7, 64, ein Sohn des Xerxes bei Ktesias (Photius 38*b* Bekker), ein vornehmer Perser (wohl Prinz) im 5. Jahrhundert v. Chr. (Thucyd. 1, 113) und ein vornehmer Baktrier zur Zeit Alexander's (Arrian 7, 6, 5). Xenophon konnte daher den Namen in der Cyropaedie verwenden. — [4] S. meine Tabarī-Übersetzung 147. Der Name *Zarēr* (= *Zarahr*) ist uns nur in der armenischen Gestalt *Zareh* erhalten; s. eb. 133 Anm. 6. — [5] Geiger, Das Yātkāri Zarīrān und sein Verhältnis zum Shāh-nāme. (Sitzungsberichte der k. bayer. Akad., philos.-philol. und histor. Cl. 1890, 243 ff.). Vgl. meine »Persischen Studien II« (Wiener Sitzungsberichte, Philos.-histor. Cl. 1892) und meine Bemerkungen in ZDMG 46, 136 ff. Hoffentlich schenkt uns der Übersetzer bald auch eine Textausgabe!

passen, Ausgleichen, Weglassen und Umformen ein mehr oder weniger in sich geschlossenes Gesamtepos entstehn.[1] Das Wesentliche der Erzählung von Zarēr findet sich in der kurzen arabischen Darstellung Ṭabarī's wieder, und ganz stimmt dazu, zum Teil fast wörtlich, der entsprechende Abschnitt im Schahname; somit muss sie in die alte Gesamtdarstellung aufgenommen worden sein, welche dem grossen Epos zu Grunde liegt. Bloss eine starke Abweichung findet sich hier. Im Zarērbuch, das nur eine Episode darstellt, wird der feindliche König Ardschāsp gleich in der Hauptschlacht gefangen und schwer verstümmelt in sein Reich zurückgeschickt, während bei Ṭabarī und im Schahname der Krieg gegen ihn noch lange fortdauert. Bei der Einreihung in das grosse Ganze musste eben jener Schluss des Zarērbuchs weggeschnitten werden.

§ 7. Ein anderes uns erhaltenes, wenigstens halb episches Stück aus Sāsānidischer Zeit, das bei den Arabern und im Schahname reflectirt wird, ist das Pahlavī-Büchlein von den Thaten des Königs Ardaschīr und zum Teil auch seines Sohnes und seines Enkels.[2] Die Schrift mag etwa um 600 verfasst worden sein. Es ist sehr eigentümlich, dass von dem Reichsgründer, über dessen Geschichte, wie wir aus arabischen Historikern sehn, noch sehr genaue geschichtliche Nachrichten vorhanden waren, so romanhafte, ja rein phantastische Dinge erzählt werden konnten, wie wir sie hier finden; wird er doch sogar zum Drachenkämpfer.[3] Aber diese Geschichten sind echt volkstümlich; wir sahen ja schon oben (§ 2), dass die Hauptzüge der Erzählung von Cyrus auf Ardaschīr übertragen worden sind. Der entsprechende Abschnitt des Schahname geht (was mir eine neue eingehende Vergleichung wieder bestätigt hat) auf unser Buch zurück, wenn auch durch Vermittlung, höchstens auf einen etwas abweichenden Text. Nur eine wichtige Stelle, die von den Wildeseln (Kārnāmak 61), fehlt im Schahname. Sonst fallen nur Kleinigkeiten weg wie Namen und für muslimische Leser zu anstössige Dinge der alten Religion. Hier und da wird die Erzählung etwas verkürzt z. B. beim Anfang des Kampfes mit dem Wurm (MACAN 1391).[4] Dagegen hat Firdausī drei wichtige Stücke mehr 1) die wundersame Vorgeschichte des Lindwurms, der sich aus dem Wurm im Apfel entwickelt 2) die Kombabus-Geschichte

[1] Damit will ich aber durchaus nicht einer schematischen Ansicht von der Entstehung der grossen Epen das Wort reden. Vielmehr haben mich eigne Studien und die Darlegungen COMPARETTI's (in seinem trefflichen Buche über Kalewala) zu der Erkenntnis geführt, dass die Epopöen verschiedner Völker auf ganz verschiedene Weise zu Stande gekommen sind. Haben es doch die poetisch und grade episch so hervorragend begabten Serben nie zu einem grossen Epos gebracht. Während ich auch COMPARETTI gegenüber bei Homer an den Grundzügen der WOLF'schen Auffassung fest halte, kann ich über LACHMANN's verwegenes Unternehmen, die ursprünglichen Bestandteile der Ilias wiederherzustellen, nur urteilen, wie jetzt wohl ziemlich allgemein darüber geurteilt wird; vollends verfehlt war dasselbe Wagnis bei den Nibelungen. — Beachtungswert ist, dass in Atscheh (auf Sumatra) noch in unsrer Zeit ein volkstümliches, nicht aufgeschriebenes, Epos über die Begebenheiten der jüngsten Vergangenheit entsteht, wie in der Odysee Demodocus zeitgenössische Ereignisse besingt und die Sirenen dasselbe zu thun verheissen (Od. 12, 185—191). Allerdings steht der Verfasser jenes Gedichts wenigstens indirect unter dem Einfluss fremdländischer Epik. S. SNOUCK HURGRONJE, De Atjèhers, Deel 2, 106 ff. — [2] S. meine Übersetzung: Geschichte des Artachšīri Pāpakān (Separat-Abdruck aus den »Beiträgen zur Kunde der Indog. Sprachen« 4. Bd. Göttingen 1879). — [3] Die beste Parallele bietet wohl Karl der Grosse, von dem wir genaue Nachrichten und selbst Urkunden haben, und der doch wenige Jahrhunderte später in der französischen Epik zu einer ganz fabelhaften Person geworden ist. — Dass über Ardaschīr auch sonst noch sehr merkwürdige Fabeln umliefen, zeigen die, leider nur gar zu kurzen, Andeutungen bei Moses von Chorēn 2, 70. Einzelne Züge davon könnten wohl in letzter Instanz mit solchen im Kārnāmak identisch sein. — [4] Ich citire hinfort das Schahname nach VULLERS-LANDAUER einfach mit der Seitenzahl, nach MACAN mit M. und der Seitenzahl.

bei Schāpūr's Geburt 3) die Ballspielscene bei Schāpūr. Davon ist nr. 1 wohl ursprünglich, und die beiden andern werden, da auch Ṭabarī sie hat, wenigstens schon in ziemlich alter Zeit hinzugefügt worden sein. Ob das Kārnāmak aber schon früh in die Gesamtdarstellung der iranischen Geschichte aufgenommen worden ist, mag zweifelhaft erscheinen, da die arabischen Werke nur einige Züge daraus wiedergeben (Ṭabarī hat zwei verschiedene, aber ganz blasse Reflexe der Lindwurmgeschichte), sonst aber viel geschichtliche Nachrichten aus guten alten Quellen bieten.[1]

§ 8. Auch die alte Heldensage wird sich bis zum Ende des Sāsānidenreiches vielfach umgebildet haben. Manches ging verloren; erfahren wir doch in den späteren Darstellungen nichts über mehrere mythische Personen, die im Avestā genannt werden. Wesentlich neuer Stoff, sollte man denken, konnte kaum hinzutreten, und doch sind in der parthischen oder Sāsānidischen Zeit zwei sehr wichtige neue Elemente in die Heroensage eingedrungen. Das erste ist ein gewissermassen geschichtliches. Bei Ṭabarī wie bei Firdausī führen einige der alten Heroen Namen, die wir bei Arsacidischen Fürsten wiederfinden. Zunächst kommen hier Gōdharz und sein Sohn Gēv (ursprünglich Vēv) in Frage, welche dem König Gotarzes und seinem Vater Γε entsprechen.[2] Zu diesen beiden hat Marquart noch den Milādh (Vater Gurgīn's) gefügt, worin er scharfsinnig eine durchaus regelrechte Umbildung von Mihrdat, Mithradāt erkennt.[3] So haben mehrere Partherkönige geheissen, u. a. ein Gegenkönig des Gotarzes, der schon bei Tacitus in der jüngern Form Meherdates erscheint (49—50 n. Chr.);[4] auch den arabischen Arsaciden-Listen ist dieser Name nicht fremd: Hamza 26 (danach Bīrūnī 115) hat einen خسرو [Cod. Leid. خسره] بن ملاذان[5] »Chosrau Sohn des Milādh«.[6] Ferner kommt bei Firdausī unter den Helden der Zeit des Kāōs öfter ein Farhādh vor d. i. Phraates (Frahāt), wie eine ganze Reihe von Partherkönigen heisst. Ob es erlaubt ist, in اشكش (786, 328 und öfter) eine Entstellung aus اشك *Aschk* = *Arschak* »Arsakes« zu erkennen, mag dahin stehn. Betrachten wir aber die Listen der Arsaciden bei den Arabern[7] und Firdausī, (M. 1364) so begegnen uns da noch mehrere Namen, die in der Heroensage vorkommen. Freilich sind jene Verzeichnisse mit grosser Vorsicht zu benutzen, aber wir haben keine Veranlassung, die dort aufgeführten Namen für erdichtet zu halten. Es handelt sich hier gewiss zum grossen Teil um Seitenlinien des regierenden Hauses, deren es, wie wir sicher wissen, mehrere gegeben hat. Da ist zunächst ein Hauptheld des Schahname Bēžan (Vēdschan),[8] Sohn des Gēv und Enkel des Gōdharz; ferner Schābūr (681, 27

[1] Die angeblich aus den »Königlichen Schriften« (βασιλεῖοι διφθέραι) genommene Geschichte von Sāsān, Pābek und Artaxar bei dem gegen 580 schreibenden Agathias 2, 27 ist jedenfalls durch böswillige Verdrehung zu Stande gekommen, wahrscheinlich von einem christlichen Unterthan des Perserkönigs. Pābek ist da ein Schuster; der Schuster ist nach der im Schahname öfter vorkommenden Auffassung der Repräsentant der untersten Volksclasse u. s. w. Immerhin ist denkbar, dass der Gewährsmann des Agathias eine ähnliche Erzählung wie unser Buch oder gradezu einen etwas älteren Text desselben kannte. — [2] S. meine »Persischen Studien« II, 31. — [3] S. eb. Anm. 3. — [4] Gutschmid, Geschichte Iran's 127. — [5] Die arabischen Schriftsteller fügen vor das Patronymikon auf *ān*, weil sie es verkennen, oft noch *ibn* »Sohn« ein; das wäre wie Ἀχιλλεὺς υἱὸς Πηλείδου. — [6] Bahrām Tschōbīn, der 590 n. Chr. eine Zeit lang den Sāsāniden vom Throne verdrängte, stammte nach dem Schahname von jenem oft genannten Milādh ab (M. 1877, 8. 1880, 19, 21. 1881, 4) und war ein Arsacide 1879. Vielleicht geht der Name des fürstlichen Hauses Mihrān, dem er sicher angehörte und das Arsacidisch war, gradezu auf einen parthischen König oder Prinzen Mihrdāt (Mithradāt) zurück. — [7] Ṭabarī, Hamza und Bīrūnī. — [8] Bēdschan in mehreren Listen der Arsaciden teils als König, teils wenigstens als Neffe eines Königs Gōdharz und als Vater eines andern Königs Gōdharz. Entstellt ابران Tab. 1, 710; anders Mafātīḥ alʿulūm 102, 1.

und öfter),[1] zu dem auch das Patronymikon bei dem oft genannten Zangeï Schāvaran gehören wird,[2] und Bahrām, Sohn des Gōdharz (584).[3] Die Nebenpersonen werden bei Firdausī zum Teil willkürlich benannt, und die bekannten Königsnamen Bahrām und Schābūr lagen nahe, aber die Menge der Übereinstimmungen entscheidet doch dafür, dass der Zufall hier wenigstens keine grosse Rolle gespielt hat. Dazu kommt, dass alle jene Männer in dieselbe Zeit, unter die Regierung des Kāōs, gesetzt werden, also eine Gruppe bilden. Man könnte nun annehmen, Mitglieder des Arsaciden-Hauses wären nach den Helden der Sage benannt worden, wie das später bei den Sāsāniden[4] und dann wieder z. B. bei den Seldschuken Kleinasiens geschehn ist, aber dagegen spricht durchaus, dass in der Heldensage nicht einmal Gōdharz, Gēv und Bēzan, die allein von ihnen eine hervorragende Rolle spielen, Könige sind, geschweige Farhādh u. s. w.[5] Dass aber Prinzen des grossherlichen Hauses Namen nach Nebenpersonen der Sage, und gar nach ganz unbedeutenden, erhalten hätten, ist recht unwahrscheinlich. Ich denke also, man darf vermuten, dass durch den Einfluss grosser Geschlechter Arsacidischer Herkunft, welche die ganze Zeit der Sāsāniden hindurch ihre reichsfürstliche Würde und Macht behalten haben[6], deren Ahnen in die Nationalsage hineingebracht worden sind. Sie nehmen da zum Herrscher ungefähr die Stellung ein wie die Führer des hohen Adels zum Arsacidischen und noch zum Sāsānidischen Grosskönig. Kennten wir die Genealogie dieser Geschlechter, so erklärte sich vielleicht noch dies oder jenes in der Heldensage. So etwa, dass Gaschvādh,[7] der Vater des Gōdharz, ein Bruder des Kāren (arabisirt Qāren), des Stammvaters des hochmächtigen Arsacidischen Geschlechts dieses Namens (s. meine Ṭabarī-Übersetzung S. 127f.) ist. In dem Gegensatz des Tōs, Sohnes des Königs Nōdhar (av. *Naōtara*),[8] und Gōdharz, wobei auf jenen ein ziemlich ungünstiges Licht fällt, haben wir möglicherweise den Reflex der Rivalität zweier grosser Häuser. Allerdings ist der Adel des Tōs viel älter, denn er ist der, wohl wegen Identificirung mit Firdausī's Geburtsstadt, die nach ihm benannt sein sollte, fälschlich mit langem Vocal gesprochene[9] *Tusa* des Avestā, der Sohn des Naōtara. — Ist jene Vermutung richtig, so hat der Teil der Heldensage, worin Gōdharz — freilich in starkem Gegensatze zu dem Partherkönig Gotarzes — ein Muster aller Tugenden geworden ist, seine Gestalt in dem Bereich eines Geschlechts erhalten, das sich von ihm ableitete. Wem die Verpflanzung historischer Namen — viel mehr als der Name bleibt ja nicht von der Person — in die Urzeit trotz aller oben aufgezählten Fälle des Zusammentreffens unglaublich dünkt, den erinnere ich nur daran, dass der eben erwähnte Kāren, der Repräsentant des unter den Arsaciden und Sāsāniden und bis in die Zeit der Abbāsiden hinein blühenden Geschlechts dieses Namens, in eine noch viel

[1] In allen Listen. — [2] Tab. 1, 614 زنده بن سابريغان. Ob *Zanda* oder *Zanga* die richtige Wiedergabe der Pahlavī-Form ist, weiss ich nicht. — [3] In zwei Listen zweimal als König aufgeführt, in andern einmal. Die Mafātīḥ alʿulūm 101f. haben gar 3 Arsacidische Könige dieses Namens. — [4] S. oben § 5. — [5] Allerdings ist der Name des parthischen Königs Osroes (Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) identisch mit dem des Königs Husravah (Chosrau), einer der allerältesten mythischen Gestalten, aber grade dieser Name ist allein auch üblich geblieben; so (Chosrov) hiessen mehrere armenische Könige, ein armenischer Grosser (Moses Chor. 3, 55) und ein Sāsānidischer Prinz im Anfang des 5. Jahrhunderts. — [6] Diese Familien erhoben gelegentlich sogar den Anspruch, von älterem oder doch ebenso altem Adel zu sein als das Haus Sāsān's; s. z. B. meine Ṭabarī-Übersetzung 480f. (= Dīnawarī 107f.). — [7] So, nicht Kaschwādh; arabisch جشواذ Tab. 1, 608. — [8] *Šahī Nōδarān Tōs* (Schahname 1068, 49. 1109, 770). »Die Nodhars« im Plural wie im Avestā *Naōtara* oder *Naōtairya*. — [9] In der Pahlavī-Schrift wird bekanntlich auch kurzes *u* plene geschrieben, so dass תוס *Tus*, *Tūs* oder *Tōs* bedeuten kann.

ältere Zeit verlegt wird, als Bruder des Schmiedes Kāve[1]; freilich ist das weiter nichts als ein Name, da er keine Gestalt gewonnen hat.

§ 9. Hieran schliesse ich, dass, wenn nicht alles täuscht, sogar einmal eine ganze Reihe von Begebenheiten des ausgehenden 5. Jahrhunderts n. Chr. in die Heroengeschichte zurückreflectirt wird. König Pērōz war 484 nicht weit von Dehistān im Kampf gegen die nordischen Haitāl spurlos umgekommen; das Reich wurde von den Barbaren überschwemmt, aber ein Haupt des Geschlechtes Kāren soll (nach der beschönigenden Überlieferung) die Ehre Iran's wieder hergestellt und die Feinde zum Frieden genötigt haben. Eine ganz ähnliche Rolle spielt nun ein Kāren in alter Zeit, als König Nōdhar im Kampf gegen die nordischen Feinde bei Dehistān gefangen und getödtet worden war und sich die Barbaren weit über Iran ausgebreitet hatten.[2] Schwerlich ist die grosse Ähnlichkeit der Ereignisse auf beiden Seiten zufällig. Ist meine Annahme richtig, so hat also das mächtige Haus der Kāren im Einklang mit der Nationaleitelkeit es noch so spät bewirkt, dass nicht bloss die Thaten eines glänzenden historischen Repräsentanten übermässig verherrlicht, sondern dass sie auch noch einmal in eine ähnliche mythische Situation zurückversetzt wurden.

§ 10. Weit bedeutender als das alles ist für die iranische Heldensage aber ein anderes neu hinzugekommenes und doch allem Anschein nach rein mythisches Element. Der grösste Heros des Schahname, Rustam, wird im Avestā so wenig genannt wie sein Vater Zāl oder Dastān. Spiegel (Arische Studien 126) nimmt an, das Avestā habe sie wohl gekannt, aber absichtlich ignorirt, weil sie den Priestern nicht genehm gewesen seien. Das ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Hielten die Verfasser der heiligen Schriften den Rustam für einen Ungläubigen, so konnten sie eben ungünstig von ihm reden; heben sie doch auch an den von ihnen gepriesenen Helden dies und jenes bedenkliche hervor. Dass Rustam in genealogische Verbindung mit Sām = Keresāspa gebracht wird, beweist durchaus nicht, dass er ursprünglich zum Kreise der Avestā-Helden gehört hat. Diese Genealogie ist künstlich zusammengeflickt. Keresāspa wird im Avestā unter den Königen aufgezählt und erscheint so im Schahname und sonst; Rustam's Grossvater Sām ist Vasall und ebenso dessen Vater oder Ahne Karschāsp,[3] der eigentlich mit Sām identisch ist. Keresāspa wird also der Genealogie zu Liebe in zwei Personen zerfällt. Im s. g. »Gerschāsp-nāme« wird auch Ithriṭ (oder Itriṭ) zu Rustam's Ahnen gemacht als Vater des Karschāsp[4]; das ist allerdings der Thrita, einer der »Sāme« des Avestā, aber hier haben wir eine rein gelehrte Transcription,[5] so dass von echter Überlieferung gar nicht die Rede sein kann. Nun sind aber Zāl und Rustam entschieden in Sīstān (Drangiana) und Zābul (Arachosien) localisirt, einem Gebiet, das dem Avestā zwar nicht unbekannt ist, aber ihm doch sehr ferne liegt. Schon aus dieser ihrer Heimat können wir sehn, dass sie einer ganz andern Sagenschicht angehören als die andern Helden. Dazu kommt ihr höchst eigentümliches Wesen, das noch in weit höherem Grade fabelhaft ist als das der übrigen. Zāli Zar d. h.

---

[1] Schahname 96, 638. 103, 769 f. 265, 369 u. s. w. Nach einer andern, und wohl älteren, Version ist Kāren dagegen ein Abkömmling des Tōs und Nōdhar (Tab. 1, 878). — [2] S. meine Persischen Studien II, 29 f. — [3] 287, 86. — Gewöhnlich spricht man *Garschāsp*. Da aber *g* und *k* in persischen Handschriften fast nie unterschieden werden, so dürfen wir wohl wenigstens das *k* bei diesem Namen herstellen, obgleich wir keine Garantie dafür besitzen, dass nicht schon Firdausī hier das unrichtige *g* gebraucht habe, wie es andrerseits gar nicht unmöglich ist, dass er noch ganz lautgesetzlich *Karsāsp* (oder mit anderm Vocal der ersten Silbe) sprach. — [4] M. 2132. — [5] Die lautgesetzliche np. Form wäre etwa *Sidh*.

der alte Greis,[1] eigentlich Dastān geheissen, wird mit weissen Haaren geboren und, ausgesetzt, vom Riesenvogel Sīmurgh aufgezogen, der auch mit seinem Sohne in engem Bunde steht. Rustam ist ein Recke von ganz übernatürlicher Kraft, der »elephantenleibige«.[2] Er bezwingt den riesigen weissen Dēv in seiner Höhle und zahlreiche andre Dämonen. Besonders bezeichnend ist sein Abenteuer mit dem Dēv Akvān.[3] Unzertrennlich von ihm ist sein Riesenross Rachsch.[4] Sehr auffällig ist die Art, wie Rustam umkommt: sein böser Bruder bewirkt, dass er samt Rachsch in eine mit Lanzen und Schwertern gefüllte Grube stürzt, worauf er noch sterbend jenen durch einen Baum hindurch erschiesst.[5] Wenn er, in die als Geschichte gefasste Gesamterzählung eingefügt, sonst als menschlicher Held erscheint, der die Andern nur etwa so überragt wie Achill seine Mitstreiter, so ist das secundär. Vielleicht ist auch die grosse Langlebigkeit Rustam's und Zāl's nur eine Folge der Einordnung in die Kämpfe von Königen, deren Zeiten als sehr weit von einander entfernt galten.[6] — Ich bin also der Ansicht, dass die beiden Recken erst nachträglich in den Heldenkreis getreten sind, in dem sie jetzt so sehr hervorragen. Ob sie der Überlieferung der iranischen Ureinwohner Drangiana's oder Arachosien's angehören, ob sie vielleicht erst von den Saken aus der nördlichen Heimat mitgebracht sind, als sie in jenes Land einbrachen,[7] das seither nach ihnen benannt wird (*Sakastān, Segestān, Sīstān*), darüber wird sich schwerlich etwas ermitteln lassen. Auf jeden Fall ist aber die Aufnahme dieser beiden Heroen in die iranische Nationalsage schon ziemlich früh geschehn. Die Thaten Isfandiyādh's (Isfandiyār's), welche erst denen Rustam's nachgebildet sind, waren schon in der Gesamtdarstellung der Sage aus Sāsānidischer Zeit, die einerseits den arabischen Berichten, andrerseits dem Schahname zu Grunde liegt;[8] Rustam muss also den Erzählern schon längst bekannt gewesen sein. Ja, es ist denkbar, dass sich wenigstens in der Stellung

---

[1] *Zāl* und *Zar* sind Nebenformen und bedeuten »alt«; beide kommen auch als Appellativa vor. — [2] Nach Moses Chor 2, 8 hatte er gar die Kraft von 120 Elephanten. — [3] Ich hege den Verdacht, dass اكوان in Firdausī's Vorlage aus اكومان verschrieben war oder von dem Dichter so verlesen ist und dass dieser Dämon eigentlich *Akemmanō* (*Akōman*), der specielle Gegner des *Vōhumanō* (*Bahman*) ist. Schon SPIEGEL war (Eran. Alterth. 1, 637) nahe daran, diese Identification auszusprechen, hat den Schluss aber nicht gezogen, weil ihm der Gedanke nicht nahe lag, dass die arabische Schrift die Schuld an der Entstellung haben werde. Der Wildesel, in dessen Gestalt Akvān den Rustam berückt, ist zwar ein Tier der guten Schöpfung, aber als beliebtestes Jagdtier passte er zum Zwecke und kommt ganz ähnlich noch als verführende Gestalt vor (1094 f. M. 1846 f.). — [4] Als Appellativ für ein edles Pferd steht *raxš* z. B. Schahname 817, 814; Wīs u Rāmīn 127, 6; 310 paen. und ult. Es soll »dunkelbraun« bedeuten; nach Andern »hellrot«; beides passt kaum zu der Beschreibung 287. Nicht mit *ruxš* »glänzend« zu verwechseln. EWALD äusserte mir vor beinahe 40 Jahren einmal die Vermutung, das Wort sei das semitische רכש; das hat freilich zunächst Collectivbedeutung (im Hebräischen, wie es scheint, für edle Rosse). Phantastisch wäre es, das indische *rakšas* »Dämon« anzuziehn. — [5] Das scheint auf einen Naturmythus zu deuten. — [6] Freilich ist zu bedenken, dass fast allen diesen Königen eine Regierungszeit von 100 und mehr Jahren zugewiesen wird. So wird auch Gōdharz übermässig alt. Sehr hohe Lebensalter finden wir bei mehreren Nationalhelden. Karl der Grosse ist zur Zeit der Schlacht von Roncesvalles über 200 Jahr alt (Chanson de Roland 524 = 539 = 552 GAUTIER). Der serbische Held Marko Kraljewitsch stirbt 300 Jahr alt (TALVJ, Serb. Volkslieder [1853] 1, 256; VOGEL, Marko Kraljevits, Einl. VI). Der russische Recke Ilja zählt schon 350 Jahre (STERN, Wladimir's Tafelrunde 37). Rustam's Leben berechnet sich aber auf etwa 600 Jahre, das seines Vaters noch höher. — [7] Gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr., s. GUTSCHMID, Gesch. Irans 78. Ob diese Saken auch Iranier gewesen seien, wie jetzt vielfach angenommen wird, ist sehr fraglich. — [8] Dazu stimmt, dass der Mekkanische Kaufmann Naḍr ibn alḤārith um 620 in Ḥīra, also an der Südwestgrenze des Perserreiches, die Geschichte vom Kampfe Rustam's und Isfandiyādh's kennen lernte, die dann seinen Landsleuten weit besser gefiel als die Prophetengeschichten des Korān's (Ibn Hischām 235).

des Zāl und Rustam als fast unabhängiger Herrscher die Arsacidische Nebendynastie reflectirt, welche im ersten Jahrhundert n. Chr. grade in jenen Gebieten regiert hat.[1] Moses von Chorēn (der nach neueren Untersuchungen allerdings erst im 7. oder 8. Jahrhundert geschrieben zu haben scheint) kennt von Rustam noch andre Heldenthaten als die uns von den Persern erzählten. Als die arabischen Eroberer in der Mitte des 7. Jahrhunderts nach Sīstān kamen, fanden sie hier »den Stall des Pferdes Rustam's«.[2] Den Namen Rustam trug 632 der mächtigste Grosse des Perserreichs und bald darauf einfache Mönche;[3] er war also aus der Heldensage weit bekannt geworden.[4]

§ 11. Auch sonst mögen im Laufe der Jahrhunderte allerlei fremde Elemente in die iranische Priester- und Nationalüberlieferung hineingekommen sein. Es wäre der Mühe wert, nach jüdischer Einwirkung zu suchen — aber ohne Voreingenommenheit! Dahin gehört die Übertragung von Zügen der Märchengestalt Salomo's als Weltkönigs auf Dschamschēdh, die schon Spiegel aufgefallen sind.

Für das Fortleben der mythischen Könige im Volke zeugt u. a. das Grab des Kai Chosrau in Susa, von dem der Armenier Sebēos (7. Jahrhundert) erzählt und das von den Kennern westlicher Gelehrsamkeit für das des Darius, von den Christen im Allgemeinen für das des Propheten Daniel gehalten ward. S. Hübschmann in ZDMG 47, 625, der schon auf den Widerspruch gegen die gewöhnliche Erzählung hinweist, wonach Chosrau entrückt wurde. Und wenn der syrische Text des Alexanderromans für Xerxes überall Chosrau setzt, so schwebte dem Pahlavī-Übersetzer, dem jener folgt, auch der mythische Musterkönig vor.

§ 12. In der Vorrede, die Timur's Enkel Bāisonghur (1425/6) zum Schahname schreiben liess, wird erzählt, die persischen, namentlich die Sāsānidischen Könige, und unter diesen besonders Chosrau I (531—579) hätten sich darum bemüht, dass die Chroniken der früheren Herrscher zusammengestellt würden.[5] Die Quelle ist nicht sehr zuverlässig, und die Angabe ist dazu recht unbestimmt, so dass ich jetzt nicht mehr so viel Wert auf den Namen Chosrau's legen möchte wie früher. Aber es versteht sich von selbst, dass es zu seiner Zeit längst Aufzeichnungen über die Königsgeschichte gegeben hat, mindestens Verzeichnisse der Regenten mit Angabe der Regierungsjahre und sonstigen kurzen Notizen. Und zwar begannen diese sicher schon mit Gayōmarth, denn nur so erklärt sich die Festigkeit der Reihenfolge und vieler Einzelheiten. Man betrachtete die Sāsāniden allgemein als legitime Nachfolger und Abkömmlinge der Urkönige. Einen Unterschied zwischen mythischer und historischer Zeit zu machen lag den Persern noch ferner als den Athenern des 4. Jahrhunderts v. Chr., welche die erst neuerlich erfundenen Kämpfe ihrer Ahnen gegen die Amazonen für eben so ge-

[1] Gutschmid a. a. O. 134f. — [2] Belādhorī 354; Ibn Athīr 3, 101. — [3] In der Klostergeschichte des Thomas von Margā kommen drei Mönche Namens Rustam vor; s. den Index zu Budge's Ausgabe. — Ob man schon in dem armenischen Bischof *Aṛostom*, angeblich römischer Herkunft, bei Faustus von Byzanz 265, auf den ich durch Hübschmann's »Altarmenische Personennamen« 100 (in der Festschrift zu Ehren R. Roth's) aufmerksam werde, einen Rustam erkennen darf? Das würde uns noch weit höher hinaufführen. — [4] Als Pahlavī-Form gilt רותסתהם (das etwa *Rōtastahm* zu sprechen wäre) West, Phl. Texts 1, 140; diese Form findet sich in dem erst nach dem Chalifen Manṣūr (754—775) verfassten Tractat von den Städtegründungen, von dem mir West gütig eine Abschrift geschenkt hat. Ein Pārse im 14. Jahrhundert schreibt רוסתהם Gōsti Frayān (West) 245f. Da aber die Araber und die Syrer (die רוסטם schreiben) im 7. Jahrhundert nur *Rustam* hörten, wie auch Firdausī spricht und wovon *Rostom* (ev. *Aṛostom*) der Armenier nicht wesentlich abweicht, so wird mir immer wahrscheinlicher, dass jenes *Rōtastahm* erst künstlich gemacht ist. An sich wäre der Lautübergang daraus zu *Rustam* allerdings nicht undenkbar. — [5] Macan, Persische Einleitung S. 11.

schichtlich hielten wie die Heldenthaten von Marathon und Salamis. Von den Achämeniden wusste man so gut wie nichts; nur das war überliefert, dass ein Darius (Dārā) von dem bösen Alexander getödtet worden war und dass vor diesem noch ein anderer Darius geherrscht hatte.[1] Man knüpfte den ersten Dārā direct an den letzten mythischen König Bahman, den Enkel des Vischtāsp (Guschtāsp).[2] Aus irgend einem syrischen Schriftsteller, der aus einem griechischen Chronographen schöpfte, lernte man noch den Grosskönig Artaxerxes (Artachschathr, Ardaschīr) kennen, dessen Name seit der Gründung des Sāsānidenreiches wieder allgemein bekannt geworden war, und identificirte ihn frischweg mit jenem Bahman.[3] Dabei ward auch der Beiname »Langhand« μακρόχειρ mit übernommen, der freilich nicht im Schahname, wohl aber in den arabischen Texten vorkommt.[4] Echt persische Überlieferung ist hier nicht. — Dass man aber in der Zusammenstellung der Chronik oder der Chroniken nicht ganz willkürlich verfuhr, erhellt daraus, dass man für die lange Periode der Arsaciden so gut wie nichts als Namen und Zahlen gab; über sie hatte man eben keine eingehende Tradition. Selbst mit einigen der alten Sagenkönige stand es nicht viel besser.

Wie weit nun aber mit diesen Regentenlisten ausführlichere Erzählung verbunden war, namentlich für die mythische Zeit, das können wir nicht sagen. Auf alle Fälle wissen wir durch Agathias, dass zur Zeit Chosrau's I sorgfältig aufbewahrte Περσικοὶ βίβλοι = βασιλικὰ ἀπομνημονεύματα (4, 30), βασιλικοὶ διφθέραι 2, 27 existirten, worin die Sāsānidischen Könige mit ihrer Chronologie verzeichnet standen. Wie genau die Angaben dieser Schrift (oder dieser Schriften) waren, sehn wir aus dem, was Agathias daraus durch seinen kundigen Freund Sergius erfahren hat und uns mitteilt. Es ist kaum zu bezweifeln, dass diese Chronik auch die Regierungen der vorsāsānidischen Zeit von Gayōmarth an darstellte.

§ 13. Die Vorrede des Bāisonghur (a. a. O.) enthält nun aber auch noch die bestimmte Angabe, dass unter dem letzten **Yazdegird** (auf den Thron gelangt Ende 632 oder Anfang 633, von 637 an flüchtig; völlig machtlos umgekommen wahrscheinlich November 651) der Dihkān Dānischvar[5] mit Hülfe der früheren Exemplare eine vollständige Chronik der persischen Könige von Gayōmarth bis Chosrau II (590—628) hergestellt habe. Die kürzere prosaische Einleitung nennt unter mehreren Quellen der persischen Geschichte auch Farruchān oder Farruchānī, den Grossmōbadh eben des Königs Yazdegird, und Rāmīn »den Diener der Könige.«[6] Beide Vorreden sind voll Fabeln und verwirren vieles; dennoch glaube ich, dass diesen un-

---

1 Die Achämenidischen Namen Artaxerxes und Darius finden sich in der macedonisch-parthischen Zeit hier und da bei Fürsten Iran's und der Nachbarschaft; recht lebendig waren sie in der Persis selbst geblieben. — 2 Darüber, ob Vischtāspa, der Beschützer Zoroasters, eine historische Person ist, lässt sich m. E. noch kein bestimmtes Urteil fällen. — 3 Die Identification ist zuerst bezeugt durch Ibn Kalbī († um 820) bei Tab. 1, 687 aber die Übereinstimmung zwischen Firdausī und den Arabern führt uns weit höher hinauf. — 4 Der Beiname μακρόχειρ ist aus Dinon zu den Chronographen gekommen (Eusebius u. s. w.). Bīrūnī hat in einer solchen chronographischen Liste noch die griechische Form مقروشير, zu welcher er die wörtliche Übersetzung *ṭawīl alyadain* »langhändig« fügt. Die Andern Tab. 1, 686; Hamza 37 (Bīrūnī 105); Mafātīḥ 100 haben *ṭawīl albā'* »der weit umfasst«, was dem ursprünglichen Sinn des μακρόχειρ näher kommen mag. — 5 Die Dihkāne bildeten, wie bekannt, den niederen Landadel und gelten als die eigentlichen Hüter der nationalen Überlieferung; s. MOHL's Einleitung zu seiner Schahname-Übersetzung (Octav-Ausgabe) VII f.; meine Tab.-Übersetzung 440. — Der Name *Dānischvar* wird durch die Handschrift des Brit. Mus. Add. 27, 257 bestätigt, die Ethé freundlichst für mich eingesehn hat. Dānischvar als Adjectiv »kundig« aufzufassen, woran ich früher gedacht habe, ist kaum statthaft. — 6 So in der Leidner Schahname-Handschrift (die *Farruchānī* giebt). In der Strassburger fehlt der zweite Name. Der in

verstandenen Angaben aus wer weiss wievielter Hand etwas wahres zu Grunde liegt. Die Übereinstimmung der arabischen Berichte und des Schahname geht bis zum Tode Chosrau's II und weist entschieden darauf hin, dass die gemeinschaftliche Quelle kurz darauf geschrieben ist. Die uns aus allen Reflexen deutlich entgegentretende patriotische und streng legitimistische Haltung wie manche Einzelheit machen es sicher, dass dies Grundwerk in der Nähe des Throns und vor dem Zusammenbruch des Reiches entstand. Mit der Krönung des jungen Yazdegird im altheiligen Istachr (Persepolis) unter den Fittichen des mächtigen Rustam's durfte man erwarten, dass die bösen Wirren vorüber seien und eine neue Blüte des Reichs beginne; in diese Zeit passt die Abfassung einer kanonischen Reichsgeschichte. Nach der Schlacht bei Qādisīya (636 oder 637), welche diesem Traum ein schreckliches Ende machte, konnte man kaum an etwas derartiges denken. Für die Zeit Yazdegird's spricht auch, dass sein Grossvater Chosrau II in diesem Buche verherrlicht oder doch möglichst entschuldigt wurde, während es dessen Sohn, der seinen Vater und seine Brüder, darunter Yazdegird's Vater Schahriyār, hatte umbringen lassen, rücksichtslos verurteilte.

Die schon mehrfach erwähnte, manchmal, namentlich in der Sāsānidengeschichte, fast wörtliche Übereinstimmung der Berichte arabischer Historiker, die freilich im Ganzen stark kürzen, und des Schahname's ermöglicht uns eine ziemlich bestimmte Vorstellung von dem Inhalt und der ganzen Art jenes Werks. Der epische Ton, den das, im Wesentlichen in das Gesamtwerk aufgenommene, Zarērbuch zeigt, tritt auch in den arabischen Wiedergaben nicht selten deutlich hervor. Hier war die nationale Überlieferung zusammengefasst, natürlich nicht die des gemeinen Mannes, sondern des hohen Adels und der mit ihm eng verbundenen Geistlichkeit; die Auffassung dieser beiden im Sāsānidenreich höchst mächtigen Stände zeigt sich überall. Characteristisch sind auch die Thronreden, womit die Könige ihre Regierungen eröffnen. Das Buch war eben nicht bloss in der Heroengeschichte, sondern auch in den spätern Partien zur Unterhaltung bestimmt. Moralisirende Reden haben den Persern von jeher sehr behagt, ohne dass sie natürlich auf moralisches Handeln viel Einfluss gehabt hätten. Überhaupt kamen in der Geschichte viel Reden vor; die Gesprächigkeit der Perser und ihre Liebhaberei für Rhetorik machte sich sehr bemerkbar.

Die Sprache des Buches war das damals bei den Persern allein als Schriftsprache gebräuchliche Pahlavī. Sein Titel war so gut wie sicher *Chᵛatāi-nāmak*, in jüngerer Aussprache *Chodhāi-nāme* d. i. »Herrenbuch«, entsprechend dem späteren *Schāh-nāme* »Königsbuch«. Denn Chodhāināme nennen gute arabische Quellen das Pahlavī-Buch, welches die Geschichte der persischen Könige darstellte.[1] Dies Werk wurde durch die Übersetzung des Ibn Moqaffaʿ (Mitte des 8. Jahrhunderts) in die arabische Litteratur eingeführt. Seitdem sind die wichtigsten Gestalten der persischen Heroenzeit sowie einige Sāsāniden der gebildeten muslimischen Welt selbst ausserhalb Iran's ziemlich bekannt, sodass auch arabische Dichter gelegentlich auf sie anspielen konnten. Leider ist nicht nur das Pahlavī-Original, sondern auch die Übersetzung längst verloren gegangen; ebenso die andern Übersetzungen oder Bearbeitungen. Einen, freilich unzureichenden, Ersatz bieten uns die Auszüge und Bruchstücke in arabischen Geschichtswerken, zum Teil auch in einigen Anthologien. Auf

---

deuerer Zeit zum Cod. Brit. Mus. Add. 21, 103 hinzugefügte Text dieser Einleitung, von nem ich eine Abschrift besitze, lässt beide Namen weg; auch WALLENBOURG's Notice sur le Schahnamah (Wien, 1810) hat nichts davon.

[1] Hamza 16. 24. 64; Fihrist 118, 27. 305, 12.

die Geschichte dieses Stoffes in der arabischen Litteratur brauche ich hier aber nicht näher einzugehn;[1] nur soviel, das Ibn Moqaffaʿ Dinge, welche dem religiösen Gefühl oder auch dem Rationalismus der Araber zu anstössig waren, fortgelassen hat.[2]

Das Chodhāināme scheint durch die Nachlässigkeit der Abschreiber und durch willkürliche Verbesserungen mannigfach entstellt worden zu sein; die vieldeutige Schrift, welche gewiss oft von Lesern und Copisten nicht richtig verstanden wurde, begünstigte solche Verunstaltungen gar sehr, und die alten Pahlavī-Schreiber sind gewiss nicht gewissenhafter mit ihren Texten umgegangen als die neupersischen. Der Mōbadh Bahrām benutzte mehr als 20 Exemplare, um die nach seiner Meinung richtige Chronologie herzustellen;[3] das hat bloss dann einen Sinn, wenn die Exemplare in den Zahlen stark von einander abwichen.[4]

§ 14. Neben dem Chodhāināme muss es noch andere Darstellungen wenigstens der Sāsānidengeschichte gegeben haben, die nicht bloss auf Umarbeitungen jenes beruhten. So erklären sich die starken materiellen Abweichungen, die sich teilweise bei arabischen Schriftstellern und auch im Schahname von solchen Relationen finden, die mit Sicherheit oder doch sehr wahrscheinlich auf jenes Werk zurückzuführen sind. So ist Ibn Moqaffaʿs Darstellung vom Ende des Königs Pērōz, die sich aus verschiedenen arabischen Werken[5] ziemlich wörtlich herstellen lässt, wesentlich anders als die im Schahname, das hier also kaum auf das Chodhāināme zurückgeht. Andrerseits hat z. B. Ṭabarī sehr gute historische Nachrichten über Ardaschīr I und über die letzten Sāsāniden, die indirect aus alten persischen (Pahlavī-) Quellen stammen müssen, aber gewiss nicht im Chodhāināme gestanden haben. Ferner hat es noch allerlei Pahlavī-Novellen und Romane gegeben, die zum Teil erst nach Abfassung des Chodhāināme in Gesamtdarstellungen der Geschichte aufgenommen sein mögen. Vielleicht gilt das von dem noch erhaltenen Ardaschīr-Buche; wahrscheinlich von dem ziemlich umfangreichen historischen Roman von Bahrām Tschōbīn, dessen Inhalt sich aus arabischen Werken, dem persischen Ṭabarī und dem Schahname herstellen lässt.[6]

§ 15. Was die Vorrede des Bāisonghur von den weiteren Schicksalen des unter Yazdegird verfassten Königsbuchs erzählt, ist im Ganzen thörichtes Geschwätz. Sehr wichtig ist dagegen der Bericht der andern Vorrede über die Herstellung des prosaischen Werkes, das dem Schahname Firdausī's zu Grunde liegt; zum Theil stimmt dazu auch Bāisonghur's Einleitung. Im Jahre 346[7] d. H. (= 957/8 n. Chr.), heisst es da, liess ein hoher Beamter Abū Manṣūr alMaʿmarī[8] für Abū Manṣūr, Sohn des ʿAbdarrazzāq, damaligen Herrn von Tōs, das [prosaische] Schahname zusammenstellen und zwar durch folgende vier Männer[9]

---

[1] S. die Einleitung zu meiner Ṭabarī-Übersetzung. — [2] Vgl. Hamza 64. — [3] Hamza 24. — [4] Der Mōbadh hat gar nicht übel gearbeitet, wenn seine Liste auch natürlich nicht überall die ursprünglichen Zahlen trifft. — [5] Ibn Qotaiba's ʿOyūn alachbār und Kitāb almaʿārif; Eutychius; Ṭabarī; Cod. Sprenger 30; s. die Einleitung zur Tab.-Übersetzung XXI. — [6] S. Tab.-Übersetzung 474ff. Das ganze Buch wurde schon früh von Dschabala ibn Sālim ins Arabische übersetzt; wahrscheinlich ist dadurch der Name des Helden berühmt geworden. Ein Satiriker sagt (um 830) von den Emporkömmlingen aus der verachteten Nation der Aramäer (*Nabat*): »würde der an Rang Unterste und geringst Geachtete unter ihnen gefragt, so antwortete er: ich bin der Abkömmling des Tschōbīn« (Aghānī 12, 176 ult.). — [7] So der Londoner und Leidner Codex. Der Strassburger [3]36 = 947/8. — [8] Bāisonghur: Saʿīd, Sohn des Manṣūr alMaʿmarī. — [9] Ausser meinen 3 Codices, Wallenbourg und Macan 13 habe ich für diese Stelle noch cod. Brit. Mus. Add. 27, 257 nach Ethé's Collation. Ich verschone aber den Leser mit den nichtsnutzigen Varianten. Nur der erste Name ist ganz unsicher.

1) ساح (سباح?), Sohn des Chorāsān (?Var. Chorāsānī) aus Harē (Herāt).
2) Yazdāndādh, Sohn Schāpūr's aus Sīstān.
3) Māhōi Chorshēdh, Sohn Bahrām's aus Schāpūr.
4) Schādhān, Sohn Burzīn's aus Tōs.

Unter diesen Namen ist kein muslimischer; unzweifelhaft waren alle vier Zoroastrier. Nur solche waren im Stande, die Pahlavībücher zu lesen, welche als Quelle dienen mussten. Dass für Abū Manṣūr, Sohn des ʿAbdarrazzāq von Tōs ein Schahname verfasst worden ist, bezeugt nun der ebenso gelehrte wie exacte Bīrūnī (Chronol. 38. 116), dessen Leben nicht sehr viel später fällt (973—1048). Diesen Abū Manṣūr müssen wir mit Muḥammed, Sohn des ʿAbdarrazzāq, identificiren, der wirklich Herr von Tōs war und von dem wir in der Geschichte der Jahre 945—960 allerlei hören.[1] Bīrūnī 38 sagt, Manṣūr habe sich einen fabelhaften Stammbaum fabriciren lassen; es spricht sehr für die Überlieferung grade über diese Dinge, dass die kürzere Einleitung einen solchen Stammbaum des Abū Manṣūr bringt; er geht bis auf Gaschvādh, den Vater des Gōdharz.[2] Dies Unternehmen entspricht ganz dem zu jener Zeit in Chorāsān sehr kräftigen Zuge, die junge neupersische Litteratur durch Übersetzungen und Bearbeitungen bedeutender Werke zu bereichern.[3]

Durch jene Angaben wird nun eine Stelle in Firdausī's eigner Einleitung zu seinem grossen Werke (S. 8) in ein klares Licht gesetzt, wie sie andrerseits den Bericht bestätigt. Danach liess ein grosser Herr (*pahlavān*) von altem Landadel (*dihkān-nižād*) — das geht auf den Stammbaum — von allen Seiten her alte Pārsenpriester (Mōbadh)[4] holen und aus ihren Nachrichten über die Könige u. s. w. das Buch zusammenstellen, das die Grundlage seines Gedichts wurde. Einen der oben genannten Männer erwähnt er deutlich, nämlich den Schādhān, Sohn Burzīn's, (nr. 4) und zwar als Quelle für die Geschichte, wie das Buch Kalīla wa Dimna aus Indien nach Iran gelangt sei.[5] Vielleicht dürfen wir auch in »dem alten Schāhōi«, der Autorität für die indische Schach-Geschichte M. 1726, 4 v. u., denselben Mann sehn, der oben als Māhōi erscheint (nr. 3); ماهوی und شاهوی kommen öfter als Namen vor, und auf beiden Seiten ist die Entstellung der ersten Buchstaben leicht möglich. Nicht unwahrscheinlich ist ferner, dass Māch, Marzbān von Harē (M. 1791, 4 v. u.), der an erster Stelle Aufgeführte ist, dessen wirklichen Namen wir sehr unsicher lassen mussten. Dass Firdausī so

---

[1] Der Zeitgenosse Maqdisī erzählt, dass »der Sohn des ʿAbdarrazzāq« die Hauptmoschee von Tōs (Tābarān) ausgeschmückt habe (319, 6). — [2] Die einzelnen Namen schwanken in den Handschriften. Auch von Abū Manṣūr alMaʿmarī erhalten wir einen unverschämt erlogenen Stammbaum, der allerdings nur bis auf einen Helden der Zeit Chosrau's II führt. — Wenn Bāisonghur die Sammlung auf Veranlassung des Yaʿqūb aṣṣaffār machen lässt, der die Grundschrift aus Indien habe kommen lassen (MACAN 12), so gehört das zu dem fabelhaften Teil dieser Geschichte. Die beiden Einleitungen enthalten neben gutem auch gleichgültiges und ganz schlechtes Material. Schon das angegebene Jahr 360 d. H. (entstellt aus 336 oder 346 der bessern Überlieferung) passt nicht zu Yaʿqūb, der 265 d. H. gestorben ist. — [3] Chorāsān ist die Wiege und lange Zeit die wahre Heimat der neupersischen Litteratur. Heutzutage gelten dagegen die Chorāsāner für stupide, hartköpfig und unfähig, einen Vers zu machen; s. BROWNE, A year amongst the Persians 231 f. Aber welche Stürme sind inzwischen auch über dies unglückliche Land hingebraust! — [4] Firdausī gebraucht das Wort *mōbaδ* allerdings in sehr weitem Sinne, aber jedenfalls nur von Zoroastriern. — [5] M. 1743. Von diesem Mann mag auch die weitere litterarische Geschichte dieses indischen Werkes am Schluss des Abschnitts M. 1750 stammen. Kalīla wa Dimna ward, so sagt er, auf Māmūn's Veranlassung ins Arabische übersetzt und diese Übersetzung auf Geheiss des Abulfadl Vezīr's des Naṣr [b. Aḥmad, des Sāmāniden, reg. 914—943] ins [Neu-] Persische übertragen. Diese beiden Angaben, deren erste falsch ist — die Übersetzung ins Arabische geschah ein halbes Jahrhundert früher —, deren zweite richtig sein wird, können aber auch von Firdausī selbständig hinzugefügt worden sein.

spricht, als ob er das auf seine Autorität Erzählte von ihm selbst gehört habe, bildet keinen entschiedenen Gegengrund; der Dichter redet öfter so, als habe er das gehört was er in Wirklichkeit gelesen hatte.[1] Marzbāne gab es weder zu Firdausī's noch zu Abū Manṣūr's Zeit mehr; der Mann rühmte sich wohl, von einem solchen Statthalter der Sāsānidenzeit oder einer Statthalterfamilie abzustammen; vielleicht gar mit Recht.

Den Inhalt dieses in Prosa abgefassten Königsbuchs können wir ziemlich genau aus dem uns vorliegenden poetischen reconstruiren. Es war eine Darstellung der iranischen Geschichte von der Urzeit bis auf den Untergang des nationalen Reichs mit sehr vielen Episoden. Die Hauptmasse war gewiss einem ältern Gesamtwerke entnommen, entweder dem Chodhāināme selbst oder einem ihm nahe stehenden Buche. Aber dazu wurden noch allerlei kleinere selbständige Erzählungen gefügt; so z. B. die meisten der Anecdoten von Bahrām Gōr, von denen der Bericht, der den ältern arabischen Darstellungen zu Grunde liegt, nur wenig enthalten haben kann. Ferner wurde viel »Weisheit« hineingethan, nämlich paränetische Schriften, Sammlungen von Rätselfragen u. s. w., dergleichen gewisse Abschnitte, namentlich den über Chosrau Anōscharvān, in überreicher Masse füllen. Ein Rest der hier verarbeiteten Litteratur ist uns noch in einer kleinen Pahlavī- und neupersischen Schrift erhalten.[2] Damals wird auch das gleichfalls im Pahlavī-Text noch vorhandene, wohl erst aus islāmischer Zeit stammende, Büchlein über die Einführung des indischen Schachspiels in Iran[3] dem »Königsbuch« einverleibt worden sein; es bildet eine Parallele zu der Geschichte von der Herführung des indischen Buches Kalīla wa Dimna (beide zur Zeit Chosrau's I). Wahrscheinlich haben die Sammler damals auch die höchst eigentümliche, aber gewiss uralte, Geschichte vom Tode Rustam's eingefügt, welche von der Version des Hauptwerks ganz verschieden war, denn, so viel wir erschliessen können,[4] brachte in diesem Bahman den Rustam als Rächer seines Vaters um, ganz der legitimistischen und rechtgläubigen Haltung des Werkes entsprechend. Jene Darstellung war in dem Buche des Āzādh Sarv oder (wenn *āzāδ* »frei, edel« hier bloss Epitheton ornans ist) Sarv zu finden, der sich von Sām Narimān ableitete, also mit Rustam verwandt zu sein glaubte, und unter Aḥmed ibn Sahl in Merv war (Schahname 1729, 4079. 1730, 4107). Dieser Aḥmed ibn Sahl wird oft genannt und ist 919/20 als Herr von Merv gestorben.[5] Möglich ist freilich, dass erst Firdausī diese für s e i n e n Rustam weit passendere Erzählung jenem Buche entnommen hat; man muss dann voraussetzen, dass es neupersisch, nicht in Pahlavī geschrieben war. — Der Roman von Bahrām Tschōbīn war, wie bereits gesagt[6], wahrscheinlich schon früher in die Geschichtserzählung hineingearbeitet, da er uns bei den arabischen Historikern so erscheint.

Natürlich sind wir durchaus nicht im Stande, im Einzelnen zu unterscheiden, ob dies oder jenes ursprünglich selbständige Stück schon vorher in das Chodhāināme oder eine ihm ähnliche Gesamtgeschichte eingefügt war oder ob das erst durch die Männer des Abū Manṣūr geschah. Nicht einmal für den einzigen grossen Abschnitt, der ganz fremder Herkunft ist, die Geschichte Alexander's, möchte ich das eine oder das andre sicher behaupten. Das Chodhāināma sagte von dem Macedonier gewiss nur wenig und urteilte über ihn so ungünstig wie es die priesterliche Litteratur thut. Aber schon

[1] S. unten § 27. — [2] S. meine »Pers. Studien« II, 29 Anm. 2. — [3] S. Eb. II, 20 ff. — [4] S. Tab. 1, 687; Masʿūdī 2, 127. Aber Dīnavarī 68 f. scheint den Hergang so aufzufassen, wie er im Schahname erzählt wird. Sicher ist also der im Text gezogene Schluss nicht. — [5] Über ihn s. Ibn Athīr 8, 45. 59. 65 f. und besonders 86—89. — [6] Oben S. 143.

ziemlich früh entstand eine Pahlavī-Bearbeitung des griechischen Alexander-Romans (s. g. Pseudokallisthenes), welche durch die erhaltene syrische Übersetzung ziemlich treu reflectirt wird,[1] während andrerseits auch die Auszüge über Alexander in arabischen Werken zum grossen Teil auf sie zurückgehn. Dieser Roman hat dann in gewohnter Weise allerlei Veränderungen erlitten, deren wichtigste die ist, dass der Zerstörer des alten persischen Reichs durch die Umwandlung seiner Mutter in eine persische Prinzessin zu einem halben Perser gemacht und damit für die Perser in ein günstigeres Licht gerückt ward, so dass er in die Reihe der gefeierten Könige von Iran eintreten konnte.[2] Die Alexandergeschichte scheint, wie das Buch Kalīla wa Dimna, erst durchs Arabische hindurchgegangen zu sein, ehe sie wieder persisch wurde; nur so erklärt sich dass auch im Schahname, wie bei den arabischen Erzählern, Alexander die Kaʿba besucht.[3]

Die vier Männer — es mögen auch mehr gewesen sein — haben gewiss herbeigeschafft, was sie herbeischaffen konnten. Wie sie im Einzelnen verfahren sind, wer das Ganze redigirt hat, entzieht sich wieder unsrer Beobachtung. Hie und da scheinen sie sich selbst oder gar ihre Quellen genannt zu haben; darauf führt die oben berührte Nennung der Namen bei Firdausī. Ihre Materialien waren gewiss der grossen Masse nach Pahlavī; eben darum bedurfte es der Berufung altgläubiger Leute. Hätte man schon eine grosse neupersisch geschriebene Königsgeschichte gehabt, so wäre diese Commission unnötig gewesen. Arabische Quellen wurden direct kaum benutzt, denn den gelehrten Zoroastriern wird die arabische Litteratur meist so fremd gewesen sein wie den Muslimen das Pahlavī.[4] Aber auch neupersische Schriften haben sie herangezogen z. B. eben bei der Geschichte Alexanders. So erklärt sich die arabische Schreibung einiger echt persischer Namen im Schahname z. B. ضحّاك, قباذ, كسرى[5]. Natürlich wäre aber denkbar, dass diese Schreibungen erst bei der letzten Redaction etwa durch einen Muslim eingeführt wären.

Das Werk war neupersisch geschrieben und somit jedem gebildeten Iranier zugänglich. Seiner Verbreitung stand nur sein grosser Umfang im Wege. Dass es frühzeitig ganz verschollen ist, begreift sich durch den unerhörten Anklang, den die nicht lange danach gemachte poetische Bearbeitung gefunden hat.

---

1 S. meine Abhandlung »Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans« (Wien 1890). — 2 Ähnlich wie der im ägyptischen Alexandria entstandene Roman selbst Alexander zum Sohn des ägyptischen Königs Nektanebos macht. Freilich hatte die persische Fiction eine weit grössere Kluft zu überbrücken als die ägyptische. — 3 Ein einzelner Zug aus dem Pseudokallisthenes ist im Schahname noch, dass es im Wunderlande Mazandarān die »Riemenfüssler« (Ἱμαντόποδες) des Aristotelesbriefes (Müller 3, 17) hat; daneben noch ein andres Volk der Art »die Bocksohrigen« 348, 523 f. 358, 699 f. Vermutlich standen diese schon in Firdausī's Quelle. — 4 Ich glaube kaum, dass sich ein einziger muslimischer Gelehrter nachweisen lässt, der wirklich Pahlavībücher hätte lesen können, abgesehn natürlich von solchen, die als Zoroastrier aufgewachsen waren. Auch Hamza wusste nur ein paar Brocken vom Pahlavī, kaum so viel wie etwa der Edessenische Bischof Jacob vom Hebräischen. — 5 Durch ganz geringe Abänderung hatte persische Bosheit schon längst den Namen des teuflischen Usurpators in einen bei den Arabern mehrfach vorkommenden umgewandelt. Das stimmt dazu, dass die Perser, gegen die ältere Überlieferung, den Dahāk selbst zu einem Araber machen. Die Araber haben aber diese versteckte Liebenswürdigkeit nicht gemerkt. Schon der Dichter Abū Nuwās (2. Hälfte des 9. Jahrhunderts) gebraucht die Form Ḍaḥḥāk (Tab. 1, 201, 17 und sonst citirt).

DAS SCHAHNAME.

§ 16. Diese Bearbeitung nahm zuerst der junge Daqīqī in die Hand. Wir haben über sein Leben nur wenige Nachrichten, und diese sind nicht einmal alle ganz sicher.[1] Er war ein angesehner Dichter am Hofe eines Sāmāniden. War das, wie angegeben wird, Nūḥ ibn Manṣūr (976—997), so muss dessen allererste Zeit gemeint sein. In dem Schlussverse eines lyrischen Liedes, in dem er sich nach persischer Dichterweise selbst nennt und dessen Echtheit anzuzweifeln durchaus kein Grund vorhanden ist, bekennt er sich mit Eifer zum zoroastrischen Glauben.[2] Dies Bekenntnis wird bestätigt durch das von ihm herrührende Stück des Schahname, worin die Einführung der neuen Religion durch Zoroaster und die für diese von König Guschtāsp und seinen Helden bestandenen Kämpfe erzählt werden. Zoroaster ist hier schlechthin der vom Himmel gesandte Prophet. Freilich hatte Daqīqī, wie sein Werk zeigt, keine gelehrte Kenntnis von der alten persischen Litteratur, war auch mit den Lehren und Satzungen des »guten Glaubens« nicht allzu sehr vertraut, aber er hielt ihn dennoch hoch. Allein er vermied auch deutlich, den muslimischen Lesern zu starken religiösen Anstoss zu geben und idealisirte das Mazdayasniertum schon in ähnlicher Weise wie sein grosser Nachfolger. Der Gegensatz gegen die Götzendiener,[3] deren Bilder Isfandiyār verbrennt, wird bei Daqīqī stärker hervorgekehrt als bei Firdausī. Wegen seiner Religion ist es mir unwahrscheinlich, dass er, wie die Litteraturhistoriker angeben, Abū Manṣūr Muḥammed ibn Muḥammed ibn Aḥmed oder Abū Manṣūr Aḥmed oder Manṣūr ibn Aḥmed geheissen habe, denn wenn die Zoroastrier auch im gemeinen Leben vielfach arabische Namen geführt haben mögen, die des Propheten, Muḥammed und Aḥmed, haben sie gewiss vermieden. Die Biographien älterer persischer Dichter sind im Allgemeinen sehr unzuverlässig. Leugnet doch ein Autor gegen das eigne Zeugnis des Dichters, dass Daqīqī sich zur alten Religion bekannt habe! Da konnte man auch leicht dazu kommen, ihm, seinem Vater und Grossvater die bezeichnendsten muslimischen Namen beizulegen. So wissen wir also nicht einmal, wie der Dichter eigentlich geheissen hat, denn Daqīqī ist blosser Dichtername. Die Kunya Abū Manṣūr kann aber richtig sein. Auch seine Heimat ist unsicher. Dass er aus Tōs sei, ist unwahrscheinlich. Firdausī hätte ihn in dem Falle wohl einmal als seinen Landsmann bezeichnet, während es Späteren nahe lag, die beiden Verfasser des einen grossen Gedichts aus einer Stadt abzuleiten. Die Angaben, welche Buchārā oder Samarkand zu seinem Geburtsort machen, scheinen auch unbeglaubigt zu sein. Nach Firdausī machte Daqīqī ganz vorzügliche Lobgedichte auf Fürsten (1555, 1024). Als hochberühmten Dichter nennt ihn Firdausī's Zeitgenosse, Mahmūd's Hofhistoriograph ʿOtbī.[4] Er starb, wie Firdausī angiebt, jung, durch einen Sklaven ermordet (9, 151). Die Biographen sagen genauer, sein Geliebter, ein türkischer Sklave, habe ihn nachts erstochen; ebenso die kürzere prosaische Einleitung, die nur das Liebesverhältnis nicht nennt. Diese Geschichte kann sehr wohl richtig sein, denn aus dem Gedicht bei Ethé 59f. ergiebt sich nur zu gewiss, dass der

[1] S. besonders ETHÉ in »Morgenländische Forschungen, Festschrift... Fleischer dargebracht« (Leipzig 1875) S. 57. — [2] Eb. 58. — [3] So ist *butparast* auch im Schahname zu verstehn, nicht, wie SPIEGEL es nimmt, als »Buddhist«. Natürlich können die *butān* ev. auch Buddhabilder sein, aber die Dichter hatten davon keine klare Vorstellung und ihre Vorgänger seit der arabischen Zeit auch kaum. — [4] Ausgabe von Cairo 1286 d. H. (am Rande Manīnī's) 1, 52: »die Dichter am Hofe Maḥmūd's übertrafen die Eleganz Rūdhakī's und die Kunst Chosrawī's und Daqīqī's«.

Dichter dem in Iran von je her verbreiteten Laster ergeben war, das namentlich den Schöngeistern als noble Passion galt.

§ 17. Daqīqī hatte sich vorgenommen, das Schahname poetisch zu bearbeiten, hatte aber nur ungefähr tausend Verse vollendet, als er umkam (Schahname 9, 147 ff. 1495, 11).[1] Nach Firdausī's ausdrücklichen Worten hat Daqīqī von dem Gedicht wirklich nur das Stück gemacht, das er beibehalten hat.[2] Grade mit Guschtāsp und der Gesetzgebung anzufangen, lag dem Zoroastrier nahe, während die blassen Gestalten der ersten Urkönige, womit das Grundwerk ohne Zweifel begann, den Dichter wenig reizen konnten. Auch Firdausī hatte wahrscheinlich schon verschiedne andre Stücke bearbeitet, ehe er an den Anfang der Königsreihe herantrat. Ob Daqīqī überhaupt vorhatte, das Ganze in Verse zu bringen, wissen wir nicht. Aber der Augenschein zeigt, dass er mitten in der Arbeit gestört wurde, da das von ihm herrührende Stück ganz plötzlich abbricht. Nur der Umstand, dass er genau dieselbe Vorlage hatte wie Firdausī, machte es möglich, dass letzterer jenes Stück, wie es war, in sein Werk aufnahm, und zwar so, dass man, wenn er sich nicht selbst hierüber erklärte, kaum darauf gekommen wäre, dass hier ein anderer Dichter redet, zumal ja die einzelnen Teile von Firdausī's Gedicht an Art und ästhetischem Wert ziemlich verschieden sind. Der ganze Stil Daqīqī's hat grosse Ähnlichkeit mit dem Firdausī's. Aber bei genauerer Betrachtung findet man allerdings einige characteristische Verschiedenheiten. Daqīqī ist weit trockner und weniger gewandt als sein Nachfolger. Man sehe sich nur die prosaisch klingenden oder lehrhaften Halbverse 21*b*. 22*b*.[3] 41*b*. 64*b* u. s. w. an. Er ist sehr formelhaft. Wenn ein neuer Held auftritt und wenn er fällt, wird das immer in derselben Weise, fast mit denselben Worten dargestellt, während Firdausī solche Sachen sehr zu variiren versteht. Die Kampfscenen sind ganz allgemein gehalten; nirgends eine anschauliche Schilderung. Die Disposition der Erzählung ist nicht immer geschickt. Zweimal will Guschtāsp in den Kampf gehn (1530 und 1534); beidemal lässt er sich leicht bereden, das zu unterlassen. Nastūr's[4] Auftreten stört den Gang der Ereignisse; der Dichter hat hier nicht verstanden, seine Vorlage durch leichte Änderung zu verbessern. Besser als die Erzählung gelingen ihm längere Reden oder auch Briefe. So die Rede Guschtāsp's an die Grossen (1549), deren Disposition sehr gut ist und der der fast actenmässige Ton sehr wohl ansteht. So auch die des Ardschāsp über die religiöse Neuerung (1501 f.) mit ihrem derben Schluss *bibandīm uzindae badāraš kunīm*. Dagegen zeigen die Dialoge und kurzen Reden etwas Steifheit; die Gedankenübergänge und Antithesen treten nicht deutlich hervor. Daqīqī hat einige Lieblingsausdrücke; so »sieh einmal« (*nigar tā*), »einer, dessen Name war« u. s. w. Einige kleine sprachliche Abweichungen von Firdausī sind vielleicht auch noch nachzuweisen; doch hat sich mir da nicht alles bestätigt, was ich anfangs glaubte annehmen zu müssen.[5] Das bedeutend grössere Textmaterial, das mir jetzt zu Gebote

---

[1] 1554, 1002—7, die bei Mohl und in der Leidner Handschrift fehlen, sind gewiss erst von einem Späteren zugesetzt, um den Übergang weniger schroff erscheinen zu lassen. — [2] Ganz thöricht ist die Angabe, 10000, ja 20000 Verse des Schahname seien von Daqīqī gemacht Ethé a. a. O. 57. — [3] Wo mit F und der alten Londoner, der alten Petersburger und der Leidner Handschrift *būδa buδ* zu lesen ist. — [4] So hat vielleicht schon Daqīqī falsch für *Bastūr* gesprochen. In seiner Vorlage mochte ohne Puncte نسىور stehn. Aber der Fehler kann auch erst weit später in die Schahname-Handschriften geraten sein. — [5] *Mē* scheint wirklich einigemale bei Daqīqī vorzukommen, während sehr zu bezweifeln, dass Firdausī's echter Text je anders als *hamē* gehabt hat. Gewisse im Absterben befindliche Formen sind bei Daqīqī häufiger als bei Firdausī. Ein Irrtum von mir war es, dass jener *Ardašēr* spreche (Pers. Studien II, 2); v. 366 ist das Reimwort *zarīr* (die Färbepflanze), nicht *Zarēr*; v. 656 ist *gard'gīr* das richtige Reimwort.

steht,[1] hat die Untersuchung in dieser Hinsicht nicht wesentlich gefördert. Das harte Urteil Firdausī's über die Arbeit seines Vorgängers ist jedenfalls übertrieben, auch wenn wir in Rechnung bringen, dass wir nicht entfernt das feine Sprach- und Stilgefühl haben können wie er. Es lag ihm daran, den Gegensatz der reich belohnten geringeren und seiner unbelohnt bleibenden höheren Leistung hervorzuheben. Hätte er von Daqīqī wirklich so gering gedacht, so hätte er ihn nicht sonst gelobt und namentlich seine Verse nicht beibehalten, wie angenehm es ihm auch sein mochte, den heiklen Gegenstand der zoroastrischen Religionstiftung nicht selbst behandeln zu müssen.

§ 18. Aber Daqīqī hat schon einen ganz festen epischen Stil, wie Firdausī. Es wäre gegen jede litterarhistorische Erfahrung, hier eine vollkommene Neuschöpfung des Dichters anzunehmen. Grade ein eigenartiger poetischer Stil bildet sich nur allmählich aus. Da ich nicht in der Lage bin, solche Werke zu untersuchen, in denen etwa manche unbekannte Fragmente alter persischer Dichtkunst zu finden wären, so habe ich zu den von mir Pers. Studien II 13 angeführten ganz characteristischen Versen noch keine weiteren gefunden, aber das eine Beispiel von dem älteren Dichter Abū Schukūr

zizar barnihāδae basar miγfarē
zifūlāδ' kardae babar baktarē

»nachdem er einen goldnen Helm aufs Haupt gesetzt, einen stählernen Panzer über die Brust gelegt hatte«,[2] genügt mir auch jetzt noch als Beleg zu der Behauptung, dass die persische Heldendichtung schon vor Daqīqī einen sichern Ausdruck gewonnen hatte, wenn auch wohl kaum schon grosse epische Gedichte vorhanden waren. Sagt doch Firdausī selbst, dass es bis zu ihm kein persisches Gedicht von 3000 Versen gegeben habe[3] (M. 1998, 5 v. u.). Zu den Eigentümlichkeiten dieses Stils gehörte, dass der Dichter in der Verwendung arabischer Wörter lange nicht so weit ging wie die Lyriker und selbst die Prosa[4].

V. 336 hat die alte Londoner Handschrift als Reimwort *dabīr*, das auch in زبير der Petersburger steckt; die Seltsamkeit dieser Bezeichnung hat zu der falschen Änderung in *dilēr* geführt.

[1] Ausser dem gedruckten Text, der hier auch einen etwas grösseren Apparat hat, und den beiden Strassburger Handschriften habe ich noch die Leidner, für den grössten Teil die Collation des alten Londoner und für mehr als die Hälfte die Abschrift des alten Petersburger Codex. — [2] Dazu passt auch das in ʒAbdalqādir's Lughati Schāhnāme (nr. 41 der noch nicht erschienenen Ausgabe von Salemann) angeführte Verspaar desselben Dichters

yakē zišt' rūi baδ āγār' būδ
tu gōi bamardum gazī mār' būδ

»er war einer von hässlichem Äusseren, schlechtem Wesen; man hätte sagen sollen, er sei im Menschenbeissen eine Schlange«. — [3] Boshaft setzt der Dichter hinzu, wenn man die schlechten Verse daraus nähme, blieben vielleicht weniger als 500 übrig (die richtige Lesart ist *ki bāšaδ*, nicht M's *nabāšaδ*). — [4] Schon Rückert hat darauf hingewiesen, dass die Gedichte der Zeitgenossen Firdausī's von arabischen Wörtern wimmeln, und in der Abkehr davon eine bewusste Eigenheit Firdausī's gesehn. Aber auch die wenigen leidlich sichern lyrischen Gedichte Daqīqī's und Firdausī's vermeiden die arabischen Ausdrücke gar nicht. Ja, wo es sich nicht um einen persischen heroischen Stoff handelt, in *Yūsuf u Zalīchā* und selbst in gewissen mehr betrachtenden Teilen des Schahname, besonders in der Einleitung, findet sich viel mehr arabisches. — Was die Prosa betrifft, so ist nicht nur das wenig spätere, sonst in einem ganz ungezierten Stil gehaltene Safarnāme des Nāṣiri Chosrau, sondern auch schon das schlichte Arzneibuch von Daqīqī's Zeitgenossen Muwaffaq aus Herāt voll von arabischen Wörtern, und zwar nicht bloss da, wo es sich um wissenschaftliche oder technische Ausdrücke handelt. Das Persische war allerdings von Haus aus nicht reichlich mit bequemen, kurzen Abstracten versehn, die das Arabische in Fülle bot. Aber dazu gewöhnte man sich bald, mit doppelter Garnitur zu arbeiten und auch da arabische Wörter zu gebrauchen, wo ein ganz geläufiges persisches zu Gebote stand. (Parallelen aus der Geschichte des Englischen und selbst Deutschen liegen nahe.)

Daqīqī scheint nun arabische Wörter noch sparsamer zu gebrauchen als Firdausī;[1] gewisse arabische Ausdrücke haben aber deutlich von früh an volles Bürgerrecht in der persischen Epik. Auch das immerfort ohne jede Abänderung gleich verlaufende Versmaass (Mutaqārib), welches auf die Wahl der Worte und auch auf die Wortformen grossen Einfluss haben musste,[2] war sicher schon vor Daqīqī für die Heldendichtung, wenn nicht überhaupt für die erzählende Poesie gegeben.

§ 19. Das von Daqīqī fallen gelassene Werk nahm also der Mann auf, welcher durch die Vollendung desselben der berühmteste aller persischen Dichter geworden ist und einen grossen Namen in der Weltlitteratur gewonnen hat, AbulQāsim mit dem Dichternamen Firdausī. Wir haben über sein Leben und die Entstehung seines Gedichts allerlei Berichte. Den ältesten und besten giebt die von Ibn Isfandiyār in seine Chronik von Tabaristān aufgenommene Notiz eines gewissen Aḥmed ibn ʿOmar ibn ʿAlī an-Niẓāmī al ʿArūḍī aus Samarkand, der im Jahre 510 d. H. (1116/17), also nicht ganz 100 Jahre nach Firdausī's Tode, dessen Vaterstadt Tōs und sein Grab besuchte und uns ohne Zweifel die dortige Localüberlieferung mitteilt. Diese Notiz, auf die RIEU in seinem Catalog S. 533*b* aufmerksam macht, hatte ETHÉ aus der Handschrift des Brit. Mus. gütigst für mich ganz abgeschrieben; jetzt hat er sie in der ZDMG 48, 89ff. nach 3 Handschriften herausgegeben. Ausführlich reden über Firdausī die beiden schon oben erwähnten Einleitungen zum Schahname. Beide geben auch in diesen Teilen vielfach Ähnliches, hängen aber nicht von einander ab, sondern gehn nur zum Teil auf gleiches Material zurück. Die Einleitung Bāisonghur's hat ein Gedicht benutzt, das die Entstehung des Schahname's in dessen eignem Versmaass erzählt, aber sehr unhistorisch ist. Schon dies Gedicht berührt sich mit der andern Vorrede auf Grund gemeinsamen Ursprungs, wenigstens in letzter Instanz. Der Text dieser andern Vorrede ist zum Teil noch interpolirt[3] und sonst entstellt worden, daher in verschiednen Handschriften stark verschieden. — Endlich haben wir biographische Skizzen über den Dichter in den litterarhistorischen Werken wie denen Dauletschāh's,[4] Dschāmī's[5] und Lutf ʿAlī's Ātaschkade.[6] Leider steht aber das, was die beiden Einleitungen und die Litterarhistoriker über Firdausī angeben, zum grossen Teil mit dem im Widerspruch, was er selbst in seinem Gedichte sagt; anderes ist ganz verkehrt oder doch sehr unwahrscheinlich. Auch da, wo Namen und Zahlen den Anschein der genauen Geschichtlichkeit hervorrufen, finden wir mehrfach willkürliche, selbst recht thörichte Erdichtungen. Es wäre sehr überflüssig, die Legende unseres Dichters, wie sie in diesen Schriften und gewiss noch in zahlreichen andern steht, bald reicher mit Anecdoten ausgestattet, bald kürzer,

---

[1] Ich zähle in den ungefähr 1000 Versen Daqīqī's 36 arabische Wörter mit Einschluss von *tāǰ*, *bahā*, *dirham*, die aus dem Arabischen ins Persische zurückgenommen sind. Natürlich lässt die Unsicherheit der Überlieferung hier keine völlige Gewissheit zu; einzeln kann ja auch bei Daqīqī schon früh ein arabisches Wort in allen mir zugänglichen Texten ein obsoletes persisches ersetzt haben. — [2] Über das Metrum und die Veränderung der Wortformen aus metrischen Rücksichten s. unten Weiteres. Da liess sich Daqīqī nicht von Firdausī trennen, aber allerdings ist es von Wichtigkeit, dass auch in dieser Hinsicht der Vorgänger schon ganz dieselbe Weise zeigt wie der Nachfolger — und er war nicht der Erste, der grade so mit der Sprache umging. — [3] So hat die Leidner Handschrift vom Jahre 1443 und eine Londoner vom Jahre 1438 (RIEU, Catal. 534*b*) einen Zusatz, dass sich Firdausī nach Indien zum König von Delhi geflüchtet habe. Muslimische Fürsten von Delhi gab es aber erst seit dem 13. Jahrhundert. — [4] Firdausī's Biographie ist daraus abgedruckt in dem Buch von VULLERS »Fragmente über die Religion des Zoroaster« 4ff. — [5] S. die Anthologia persica (Viennae 1776) 80ff. — [6] Ausg. Bombay 1277 d. H., 77ff.

vielfach variirt, aber in gewissen Grundzügen gleichbleibend, hier zu wiederholen.[1]

Der Umstand, dass Firdausī sein grosses Epos nicht selten durch subjective Stellen unterbricht, setzt uns in den Stand, einige wichtige Puncte seines Lebens festzustellen; alles von den Spätern über den Dichter berichtete, das nicht zu seinem eignen Zeugnis stimmt, ist natürlich zu verwerfen. Allerdings sind aber seine Angaben nicht immer für uns deutlich.

§ 20. Auch dieses Dichters eigentlicher Name ist unbekannt; die Biographen nennen ihn bald Manṣūr, bald Aḥmed, bald Ḥasan. Dagegen ist die von der Überlieferung gegebne Kunya AbulQāsim sicher; schon ʿArūḍī nennt sie. Firdausī ist die Dichterbenennung, nicht etwa ein ererbter Familienname, wie Einige angeben. Der Name seines Vaters ist ganz unbekannt.[2] In den Schlussversen[3] sagt Firdausī, er sei nahezu 80 Jahre alt. Dazu darf man wohl unbedenklich die Angabe des folgenden Verses ziehn, das Gedicht sei am 25. Tage (Ard) des 12. Monats (Sipandārmad) 400 d. H. = 25. Februar 1010 abgeschlossen worden. Daraus ergäbe sich, dass er nicht lange nach 320 d. H. geboren sei. Vielleicht darf man nun aber die sonst ziemlich unmotivirte Erwähnung des vollendeten 65. Lebensjahres im ersten Verse dieses Schlusscapitels damit combiniren, dass ein andres Schlusswort, welches das Gedicht dem Aḥmed ibn Muḥammed ibn Abī Bekr von Chānlandschān widmet, den Abschluss des Ganzen schon auf Dienstag den 25. Muḥarram 389 d. H. = den 17. Januar 999 ansetzt.[4] War er Anfang 389 65 Jahr alt, so zählte er Mitte 400 76 oder 77 Jahre; seine Geburt fiele dann ungefähr auf 323 oder 324 (935/36). Natürlich muss man immer im Auge behalten, dass unser Dichter es mit Zahlen nicht sehr genau nimmt.

Dass er aus dem Gebiete von Tōs war, sagt die Überlieferung einstimmig, und er selbst nennt sich in der Satire einen Tōsī. ʿArūḍī bezeichnet als seine Heimat Tabarān (oder Tābarān), einen grossen Ort (*dêh*), der 1000 Mann stellen konnte; nach Maqdisī 319 war es die Hauptstadt von Tōs, nach Yāqūt (s. v. طابران) der grössere der beiden Teile, welche die Stadt Tōs bildeten. Möglich bleibt dabei, dass er in Schādhāb, einem Orte des Gebietes von Tōs, geboren war (MACAN 21).

[1] Man kann den Hauptinhalt der Legende in MOHL's Einleitung, in den Einleitungen zu den Übersetzungen und sonst finden. — [2] Wie unzuverlässig diese Leute sind, kann man z. B. daran sehn, dass nach Bāisonghur (MACAN 21) sein Vater Fachraddīn Aḥmed, Sohn des Farruch alFirdausī geheissen haben soll. Nun sind aber mit *dīn* gebildete Namen erst in Firdausī's Mannesjahren aufgekommen, und zwar als hohe Ehrenbenennungen, mächtigen Fürsten verliehen. Der früheste Fall ist wohl die Erteilung des Namens Nāṣiraddīn an Sebuktigīn durch den Sāmāniden Nūḥ ibn Manṣūr (976—997). Einen solchen Namen konnte also nicht schon zwei Generationen früher ein Privatmann tragen. Andere geben andre Namen für Vater und Grossvater an. — [3] Ich muss allerdings schon hier erklären, dass der Schluss des Schahname in äusserst unsicherm Zustand überliefert ist. Die Handschriften mischen zum Teil Stücke der Satire hinein, oder sie kürzen und geben manches anders als MACAN und MOHL, deren Text auch nichts weniger als einwandfrei ist. Der von mir angezogne Vers steht auch in der Leidner Handschrift, fehlt aber in der Petersburger. — [4] S. den Text in SCHEFER's Ausgabe von Nāṣiri Chosrau's Safarnāme S. 301. Die ersten Verse dieses Stücks, grade mit der chronologischen Angabe, finden sich auch in der ersten Strassburger Handschrift. Zwei Gestalten des Schlusscapitels werden da also teilweise verschmolzen. Die zweite (unvollständige) Strassburger Handschrift giebt an zwei verschiedenen Stellen des Schlussabschnittes gar das Jahr 384 d. H. an, aber زهجرت سیصد سال وهشتاد وچار ist gewiss ursprünglich nur verschrieben aus زهجرت شده پنج هشتاد بار, und dann ist später noch der Vers

کذشته ازان سال سیصد شمار
برو بر فزون بود هشتاد وچار

als vorletzter des ganzen Gedichts daraus fabricirt. Der Schluss ist in dieser Handschrift unglaublich verwirrt. — 384 als Jahr der Vollendung hat aber auch schon der arab. Auszug (s. § 68) nach Ahlwardt's Catalog der Berliner arab. Handschriften nr. 8440.

Nach ʿArūḍī war der Dichter ein leidlich wohlhabender Grundbesitzer von Tōs. Dazu stimmt die sonstige Überlieferung. Firdausī sagt, ein befreundeter Landsmann habe ihm das Königsbuch gegeben, um es poetisch zu bearbeiten (S. 10). Dass dieser den Namen Muḥammed Laschkarī geführt habe (Macan 21), ist recht wohl möglich. In Tōs, wo das Buch zur Zeit seiner Kindheit entstanden war, das Buch, zu dessen Mitarbeitern ein Tōsier gehört hatte, war auch gewiss am leichtesten ein Exemplar desselben zu erlangen. Damit fallen verschiedene legendarische Züge dahin.

§ 21. Erst in gereiften Jahren hat Firdausī das gewaltige Werk in die Hand genommen; dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, dass er sich schon vorher mit epischer Poesie beschäftigt habe; das ist vielmehr wahrscheinlich. Zwischen der definitiven Vollendung und dem Anfang lagen nach dem Schlusscapitel 35 Jahre[1], wofür er in der Satire abgekürzt 30 sagt. Man begreift, dass er an mehren Stellen den dringenden Wunsch ausspricht, noch so lange zu leben, bis er das Lied zu Ende gebracht habe, das ihm dauernden Ruhm verschaffen werde (680. 1274. 1729. M. 1782). Aber er hat natürlich weder das Gedicht genau in der Folge der mythischen oder historischen Zeitfolge, die es nun hat, gemacht, noch ununterbrochen daran gearbeitet. In manchen Stellen giebt er das Alter an, in dem er grade bei ihrer Abfassung stand. 523, 12 und 680, 7 nennt er sich 58 Jahr alt; 415 Anm. 8[2]: 60; ebenso 1276, 90 (Variante: 70). M. 1618, 19. 61 Jahr alt ist er M. 1781, 4 v. u.; 63: M. 1457, 2. 1460, 14; 65: 1951, 5 v. u.;[3] 66: 618, 1712 (Var. 60). M. 2010, 4 v. u. 1274, 40; in v. 45 da weist er auf etwas zurück, was geschehn war, als er 58 Jahre zählte. Endlich haben die Leidner und die zweite Strassburger Handschrift nach 585, 154 einen Vers, worin er sein 76. Jahr erwähnt:

kunūn sālam āmaδ bahaftāδ ušaš
γunūδa hamē čašmʼ maišārʼfaš.

»jetzt sind meine Jahre auf 76 gekommen, das Auge ruht ganz wie ?«; den Vers, gegen den kein Verdacht vorliegt, scheint er also nach Vollendung des Ganzen noch eingelegt zu haben. Wir finden hier somit mehrfach ein späteres Alter an Stellen, die früher stehn und früher stehn müssen. Die oben gegebnen Zahlen führen darauf, dass der Dichter besonders als angehender und mittlerer Sechziger[4], also etwa 995 und die folgenden Jahre, gearbeitet hat. Auf alle Fälle hat er nach dem oben citirten Schluss der einen Handschrift schon Anfang 999 ein abgeschlossenes Schahname dem Aḥmed von Chānlandschān übergeben. Damit fällt nun ein Hauptstück der gewöhnlichen Überlieferung, nämlich dass Firdausī das Schahname für den Sultan Maḥmūd von Ghazna gemacht, ja dass Maḥmūd ihn zu dem Werk veranlasst habe und schon ehe er Firdausī habe kennen lernen, darauf bedacht gewesen sei, eine dichterische Bearbeitung des Königsbuchs hervorzurufen. Denn Maḥmūd's Vater Sebuktigīn ist erst im August oder September 997 gestorben,[5] Maḥmūd hat länger um den Thron kämpfen müssen und ist erst im Verlauf des Jahres 999 Herr von Chorāsān geworden.[6] Mag nun auch jene frühere Gestalt des Schahname unvollkommner gewesen sein als die 11 Jahre später vollendete: der Dichter hatte doch die Hauptsache gethan, ehe er an Maḥmūd denken konnte, und zwar als Unterthan der Sāmāniden.[7] Vermutlich hat er das

[1] Auch dieser Vers fehlt in der Petersburger Handschrift. — [2] Doch wohl echt, obgleich auch im Leidner und Strassburger Codex fehlend. — [3] 1951 ist allerdings vielleicht die Angabe von 67 Jahren ursprünglicher. S. unten S. 158. — [4] Immer zu beachten, dass 34 Hidschra-Jahre nur ungefähr = 33 julianischen sind. — [5] ʿOtbi 1, 262. — [6] Eb. 1, 311. In dasselbe Jahr (10. Dhulqaʿda 389 = 24. Oct. 999) fällt der Einzug des Türkenchāns in die Hauptstadt der Sāmāniden, Buchārā, eine der traurigsten Katastrophen in der Geschichte jener Länder. — [7] Ich sehe nachträglich, dass schon Roediger im Ersch und Gruber s. v. Firdusi darauf hinweist, dass der Dichter das Schahname

Gedicht grösstenteils in seiner Heimat zu Stande gebracht. Aber die schon mehrfach angezogenen Schlussverse der einen Londoner Handschrift bezeugen, dass er sich eine Zeitlang bei Aḥmed ibn Muḥammed, jedenfalls einem grossen Herrn, in Chānlandschān unweit Ispahān[1] aufgehalten hat. Damals war er einmal in den Fluss gefallen und wurde von Aḥmed oder seinem Sohne (die Stelle ist unklar wegen Textverderbnis) herausgezogen. Ob die Lebensgefahr wirklich so gross war, wollen wir dahingestellt lassen. In Tōs lebte wahrscheinlich der Gönner, dem er nach seinem vor längerer Zeit erfolgten Tode in der Einleitung ein schönes Denkmal setzt (S. 10). Er hatte ihn reichlich unterstützt. Ob der von der Überschrift angegebene Name Abū Manṣūr ibn Muḥammed richtig ist, wird schwer zu entscheiden sein. Von den Männern, die er in dem gewöhnlichen Schlusscapitel erwähnt, waren wenigstens einige vermutlich schon in dieser Zeit seine Freunde und Gönner. Zu beachten ist, dass ʿArūḍī den ʿAlī Dēlam von Abū Dulaf unterscheidet, indem er liest *ʿAlī Dēlam ū Bū Dulaf rāst' bahr*[2] statt *ʿAlī Dēlamī Bū Dulaf rāst' bahr* der Ausgaben. Er sagt, ʿAlī Dēlam habe ihm das Gedicht in 7 Bänden (ins Reine) geschrieben und Abū Dulaf habe es vorgetragen (sei sein Rāwī gewesen). Wie weit sich das mit des Dichters Worten verträgt, dass diese beiden zu den angesehnen Leuten der Stadt (Tōs) gehört hätten, will ich nicht entscheiden. Dass Ḥusain ibn Qutaiba (Ḥusaini Qutaib), der ihn beschenkte und Befreiung von der Grundsteuer verschaffte, Statthalter von Tōs war, wie ʿArūḍī ferner sagt, ist wahrscheinlich. Vielleicht fungirte der auch schon zur Sāmānidenzeit, nicht unter Maḥmūd.[3]

Nun feiert aber unser jetziges Schahname den Sultan Maḥmūd an vielen Stellen, namentlich auch in der Einleitung als den gewaltigsten und zugleich gütigsten Herrscher. Das ganze Gedicht ist in seiner definitiven Gestalt ihm gewidmet. Es ist auch sehr glaublich, dass, wie ʿArūḍī erzählt, Firdausī sich persönlich nach Ghazna begeben hat, um sein Gedicht zu überreichen und sich die gehoffte Belohnung zu holen; vielleicht hat er sich auch länger dort aufgehalten. Sicher kam er aber dann schon als angesehner Dichter da an,[4] nicht als der bescheidne Ackerbauer, der sich über seinen ungerechten Amtmann beklagen wollte, wie die Legende erzählt. ʿArūḍī weiss auch von all dem noch nichts; er erzählt einfach, Firdausī habe das Gedicht dem Minister Ḥusain ibn Aḥmed gegeben zur Überreichung an den Sultan. Dass dieser Fürst sich irgend für das Schahname interessirt habe, ist durchaus zweifelhaft. Damit fällt so ziemlich auch die Beglaubigung für die Angabe, dass ʿUnṣurī, einer seiner Hofdichter, sich an diesem Unternehmen versucht habe, nach Einigen mit, nach Andern ohne Erfolg. So viel Bildung, um das Werk Firdausī's dem Wortlaut nach zu verstehn, hatte der Türke wohl,[5] denn

lange vor Maḥmūd's Thronbesteigung begonnen hat. Hätte ROEDIGERN unser Material zur Verfügung gestanden, so hätte er sicher auch die weiteren Schlüsse daraus gezogen.

[1] Nach HAUSKNECHT's Karte liegt der Ort, heute Chālandschān, am Fluss von Ispahān, etwa 7 d. Meilen oberhalb der Stadt (durch die Luftlinie 4—5 Meilen). — [2] Dasselbe ist علی دیلم بو دلف راست بهر der zweiten Strassburger Handschrift, denn و »und« wird ja oft nicht geschrieben; die Petersburger hat mit weiterer Entstellung علی دیلم بوذ کف راست بهر. Der Personenname *Dēlam* kommt schon 100 Jahre früher vor, s. Ibn Abī Uṣaibiʿa 1, 233 f. — [3] Bei ʿOtbī habe ich vergeblich nach seinem Namen gesucht; immerhin könnte ich eine Stelle übersehn haben. — [4] Die immer wieder erzählte Anecdote von der Erprobung Firdausī's durch die drei Dichter hat keinen Wert. Auch äusserlich ist sie mangelhaft. Die Voraussetzung ist ja, dass ein vierter Reim auf *šan* als unmöglich gilt, während Firdausī ihn in dem Namen *Pašan* bringt. Nun lag aber *dāšan*, sowie *gašan* (=*gašn*), das auch öfter im Schahname vorkommt, zur Hand; vielleicht fände, wer das persische Lexikon zu dem Zweck durchsähe, noch weitere Wörter auf *šan*. Wie unzuverlässig diese Berichte sind, mag man daraus ersehn, dass schon in der poetischen Darstellung und nach ihr bei Bāisonghur unter den Rivalen Firdausī's am Hofe Maḥmūd's Rūdhakī erscheint, der gestorben ist, als jener noch Kind war! — [5] Man darf nicht voraussetzen, dass die Machthaber, seit dem Verfall des Chalifats zum

da er ein wenig von der arabischen Schulbildung abbekommen hatte[1], wird er gewiss auch der eigentlichen Hofsprache, des Persischen, mächtig gewesen sein, wenn ihm auch als Umgangssprache wohl das Türkische diente (wie noch den Sefeviden). Ob er aber ein wirkliches Verständnis der Dichtung hatte, ist damit durchaus nicht gesagt. Mit Unrecht hat man wohl gemeint, Maḥmūd habe einen politischen Grund gehabt, sich für die iranische Nationalsage zu interessiren. Was konnte dem Türken, Sohn eines emporgekommenen Sklaven, daran liegen, dass die legitimen Könige der alten Iranier und ihre Siege eben über die Türken verherrlicht wurden? Hätte das iranische Nationalgefühl, das sich im Königsbuche so kräftig ausdrückt, damals überhaupt noch als eine politische Macht gelten können, so wäre es ihm im Wege gewesen. Die iranischen Buiden, denen die andre Hälfte Irans gehörte, hätten immer noch weit grösseren Anspruch darauf gehabt, für Erben der Kayanier zu gelten als er. Aber die ganze Vorstellung, dass so mächtige Herrscher damals irgend eine nationale Stütze gegenüber dem nominellen Souverän, dem ohnmächtigen Chalifen, nötig gehabt hätten, ist grundfalsch. — Man sollte denken, dass auch der heidnische Grundton des Schahname dem streng orthodoxen Maḥmūd zuwider gewesen sein müsste; doch ist wohl möglich, dass sein Eifer die Zoroastrier lange nicht so getroffen hat wie die muslimischen Ketzer[2].

Der bejahrte Dichter klagt an verschiedenen Stellen bitter über Armut, Mangel an Unterstützung seitens der Grossen und Machthaber. Bravo (*aḥsant*) riefen sie freilich beim Vorlesen, aber Lohn für seine grosse Anstrengung gaben sie ihm nicht. Einige dieser Stellen mögen aus früherer Zeit sein, aber schon der Umstand, dass er zwar immer des Sultans Freigebigkeit preist, aber nie sagt, diese habe sich auch auf ihn erstreckt, dass er nirgends dem Sultan dankt, zeigt uns, dass Maḥmūd sich niemals ernstlich Firdausī's angenommen hatte. Und M. 1998 unten sagt er offen, der Fürst habe, durch Neider verstimmt, gar keinen Blick in sein Werk geworfen. Ob der Grossvezir Faḍl ibn Aḥmed[3] ihn ernstlich unterstützt hat, ist aus den Worten 1273 f. nicht klar. Und die rühmenden Verse, die der Dichter (M. 1362 gegen unten) dem Emīr Abul Muzaffar Naṣr zollt, dem Bruder des Herrschers, der diesem immer treu zur Seite gestanden hat[4], haben schwerlich ein klingendes Echo gefunden.

Schliesslich bekam der Dichter allerdings ein Geschenk vom Sultan, aber, statt der erhofften Versorgung fürs Leben, eine so geringfügige Summe, dass er sich dadurch schwer beleidigt fühlte. Bereits ʒArūḍī, der sie gewiss schon viel zu hoch, auf 20,000 Dirham, angibt, erzählt, dass der Dichter das Geld

Teil ganz ungebildete Leute, die auf sie gemachten arabischen und persischen Lobgedichte immer verstanden hätten.

[1] Nach ʒOtbī 2, 239 f. hatte Maḥmūd ernsthaft theologische Studien getrieben. Das sagt er freilich als Einleitung zur Erzählung von seinen Ketzerverfolgungen; aber etwas wird schon daran sein. Sein verstorbener älterer Bruder hatte sich stark mit arabischer Syntax beschäftigt (2, 341). Sein jüngerer Bruder Ismāʒīl hat in Prosa und Versen geschriftstellert und ist sogar als Prediger am Freitag aufgetreten (Ibn Athīr 9, 93). Auch liess Maḥmūd seinen Kindern ordentlichen Unterricht geben (ʒOtbī 1, 44 f.). — [2] Er verfolgte nicht bloss die Schīiten (Rāfiḍī) und besonders die Ismaeliten (Bāṭinī ʒOtbī 2, 340), sondern auch die Muʒtaziliten (eb. 2, 38) und die, welche Gott einen Körper beilegten (eb. 314 ff.; Ibn Athīr 9, 267). Die philosophischen und muʒtazilitischen Bücher liess er verbrennen (Ibn Athīr a. a. O.). Die Bāṭinī liess er hinrichten, eb., und als einen solchen sogar den Gesandten des Fāṭimiden Ḥākim (ʒOtbī 2, 240). Freilich konnten die Emissäre der Fāṭimiden als eine wirkliche Gefahr erscheinen. — [3] Er hatte die Einrichtung getroffen, dass die königlichen Schreiben persisch abgefasst wurden, was ʒOtbī als eine Art Barbarei ansieht (2, 170). Ein solcher Mann mochte auch Sinn für persische Litteratur haben. Sein Nachfolger, der bekannte Ḥasan Maimandī, stellte das Arabische wieder her (eb. 171). Dass Faḍl das Land ausgesogen habe, mag richtig sein (*così fan tutti*), aber das Zeugnis ʒOtbī's über den 1010/11 abgesetzten (2, 160) und 1013/14 hingerichteten (2, 161) Mann genügt mir doch nicht als Beweis hierfür. — [4] S. ʒOtbī passim.

je zur Hälfte einem Badewärter und einem Fuqāʒverkäufer[1] geschenkt habe. Diese Geschichte ist wohl einfach aus den Worten der Satire entstanden, wo er sagt, der König habe ihm einen Bettel geschenkt, grade soviel, um dafür eine Portion Fuqāʒ zu kaufen. Gar kein Gewicht ist auf die hübschen Erzählungen der Späteren zu legen[2]. Das ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass der Sultan davon hörte, dass sich der Dichter misachtend über das königliche Geschenk ausgesprochen habe; Neider und andere Feinde, auf die er gelegentlich anspielt, mochten nicht bloss verhindert haben, dass er beim Sultan in Gunst kam, sondern auch unehrerbietige Äusserungen von ihm höheren Orts gemeldet haben. So erklärt sich's, dass er, wie die Satire selbst sagt, drohte, Firdausī von Elephanten zerstampfen zu lassen. Damals mag auch die Beschuldigung ausgesprochen sein, Firdausī sei ein Ketzer. Möglich ist allerdings, dass man diesen schon früher durch eine solche, nicht ganz ungegründete, Anklage bei ihm in ein schlechtes Licht gestellt hatte.

§ 22. Wie dem auch sei, Firdausī rächte sich blutig durch die Satire, worin er den Sklavensohn als Mann von ererbter niedriger Gesinnung und elendem Geiz darstellte. Durchaus unwahrscheinlich ist es aber, dass er dies Gedicht unmittelbar im Augenblick der Enttäuschung gemacht und es geschickt so angelegt habe, dass es dem Fürsten vor Augen kam, so gut sich das in der Erzählung ausnimmt. Die Satire stellt sich nämlich als eine Zugabe zum Schahname dar, das darin »dies Buch« genannt wird. Sie will eben alle den Maḥmūd lobenden Verse aufheben, welche in dem Gedicht zerstreut sind. Gewiss sollten diese im Sinne des Dichters sämtlich gestrichen und das Schmähgedicht dafür eingesetzt werden. Wirklich finden sich in den Handschriften hie und da Stellen daraus im Text, namentlich, wie schon bemerkt, im Schlusscapitel; doch mag das spätere Verwirrung sein. Aber einige boshafte Verse gegen Maḥmūd haben doch eine feste Stelle im Schahname bekommen. So schliesst die Prophezeihung der schlechten Zeit, womit natürlich des Dichters Gegenwart gemeint ist (M. 1294 f.), damit, dass ein Herrscher ohne Verstand zur Macht gelangen, der Welt viel Trübsal zufügen und auf Eroberungen bedacht sein werde. Darin ist Maḥmūd nicht zu verkennen. Noch deutlicher ist in einer, auch als Weissagung eingekleideten, düsteren Schilderung der islāmischen Zeit, welche im graden Gegensatz zu den Tagen der Sāsāniden gegeben wird, der Vers »da wird ein elender (*bēhunar*) Sklav Herrscher, Adel und Grösse vermag dann nichts mehr« (M. 2064, 4 v. u.). Das ist der Vorwurf, den die Satire dem Sklavensohn macht im Gegensatz zu den Fürsten von altem Geschlecht (nicht nur den Sāsāniden, sondern auch den Sāmāniden[3] und selbst den Buiden). Da hier aber kein Name genannt und das Ganze in eine dunkle Voraussagung gehüllt ist, so halte ich es nicht für unmöglich, dass Firdausī diese Verse im Unmut schon früher gemacht habe; er konnte sich ja immer ausreden, er habe das ganz anders gemeint.

Dass die Satire kein bleibendes Stück des Schahname geworden ist, bewirkte nach ʒArūḍī der Tabaristānische Fürst Ispahbadh Schahryār, Sohn Scharvīn's[4], zu dem sich Firdausī flüchtete, nachdem er sich ein halbes Jahr in Herāt versteckt gehalten hatte, und dem er als einem Abkömmling alter Könige jetzt

[1] Fuqāʒ ist eine Art Bier. — [2] Die Legende bringt die beiden bekanntesten Persönlichkeiten aus Maḥmūd's Umgebung in die Geschichte: dessen Liebling Ayāz und dessen Minister Ḥasan Maimandī. Letzterer, der, wie wir eben sahen, erst 1010/11, also wahrscheinlich nach dem Bruch des Dichters mit dem Fürsten, zur Macht gekommen ist, gilt meist als dessen Gegner, aber bei Einigen grade als sein Beschützer; Ayāz spielt die Gegenpartie. — [3] Die M. 1363, 17 nach der richtigen Lesart MOHL's, der Leidner und der zweiten Strassburger Handschrift als Zweig der Sāsāniden genannt werden. — [4] Er kommt öfters bei ʒOtbī vor. Er war Vasall des Qābūs, Sohnes des Vāschmgīr, aber in dieser Stellung zeitweise Herr von ganz Tabaristān.

das Gedicht widmen wollte. Dieser aber, sagt ʿArūḍī weiter, stellte ihm vor, das Gedicht sei dem Maḥmūd nicht richtig vorgelegt worden, er habe nicht ordentlich erfahren, wie es stehe, er möge die Satire weglassen; der Sultan, der auch sein, des Ispahbadh's, Oberherr sei, werde ihm schon wieder gnädig werden. Am andern Tag sandte er ihm 100000 Dirham, je 1000 für jeden Vers[1], und kaufte ihm so die Satire ab. Sie wurde völlig vernichtet. — Freilich ist hier nicht alles wörtlich zu nehmen, und einiges ist gradezu bedenklich, aber es ist doch einleuchtend, dass die Satire, wie dieser älteste Berichterstatter voraussetzt, dem Sultan nicht bekannt geworden ist. Mochte immerhin Firdausī in Ungnade gefallen sein und sich genötigt sehn, vor der Drohung des Monarchen zu flüchten: der Umstand, dass er zuletzt in seine Heimat zurückkehren und da sterben konnte, zeigt, dass die Verse nicht zu jenem gedrungen waren, worin er als elender Sklavensohn ohne Glauben und Edelsinn dargestellt und Gott zum Schluss angerufen wird, ihn in der Hölle brennen zu lassen.

Den Namen des Ispahbadh Schahryār darf man für sicher halten; es ist eine blosse Verwechslung, wenn bei Bāisonghur dafür der bekanntere Qābūs, sein Lehnsherr, genannt wird. Jener Emīr hat den Dichter wohl wirklich bewogen, das Gedicht gegen Maḥmūd zurückzuhalten, und ihn anständig beschenkt, wenn auch nicht gleich mit 100000 Silberstücken. Aber Firdausī war hier noch im Machtbereich Maḥmūd's, und sein Beschützer dürfte auch kaum misvergnügt darüber gewesen sein, den compromittirenden Dichter scheiden zu sehn. Wir finden den Greis dann wieder weit im Westen im Gebiet des Buiden Bahā addaula (oder eher seines Sohnes Sulṭān addaula, der ihm Ausgang des Jahres 1012 folgte). Dort verfasste er das Epos Yūsuf u Zalīchā. Im Eingang desselben[2] sagt er, dass er zur Abfassung dieses Gedichts durch einen hohen Beamten Namens Muwaffaq veranlasst worden und dass es bestimmt sei, dem Herrscher des ʿIrāq, d. i. eben der Buidische Sultan, vorgelegt zu werden. Dass er sich zum Chalifen begeben habe, wie die Legende erzählt, ist an sich unwahrscheinlich und wäre mit den Worten dieses Capitels schwer in Einklang zu bringen. Natürlich kann von dem drohenden Auslieferungsbegehren Maḥmūd's und der sinnreichen Antwort des Chalifen[3] gar nicht die Rede sein. Herr war in Baghdād der Buide, nicht der Chalif, und eine Verhandlung zwischen dem und dem Fürsten von Ghazna hätte anders gelautet. Dass Firdausī als hoher Siebziger noch ein Gedicht machte, das an Umfang zwar nur ein Sechstel oder ein Achtel des Schahname beträgt, aber immerhin doch (an Silbenzahl) noch beinahe so gross wie die Ilias sein dürfte, zeugt für seine geistige Frische. Man wird an Goethe erinnert. Das werden wir auch dann zugeben, wenn wir als wahrscheinlich setzen, dass er sich in Wirklichkeit schon in früheren Zeiten diesem Stoff zugewandt habe, dass er sich jedenfalls im Lauf der Jahre eine grosse Leichtigkeit im Versmachen erworben hat und dass ferner auch nach dem Urteil der Perser[4] dies Epos seinem ersten an innerem Wert nicht gleichkommt.

[1] Der Text der Satire bei Macan (Bāisonghur) enthält wirklich, diesem sehr alten Zeugen fast genau entsprechend, 101 Verse, und ungefähr so auch viele Handschriften Mohl's (Introd. I, XLI der Separatausgabe). Auf 54 Verse verkürzt ist sie im Leidener Codex, der aber andre Verse im Schlusscapitel hat. Im Strassburger nur 44 und 10 dazu am Rand, aber diese decken sich nicht mit den Versen des Leidener. In einem Manuscript Mohl's hat die Satire nur 30 Verse, in einem anderen dagegen 160 (a. a. O.). Das Stück bei Jones, Poes. Asiat. Comment. (ed. Eichhorn) 329 ff. enthält breit ausgeführte unechte Zusätze. Vielleicht wäre die annähernde Feststellung des echten Textes der Satire für einen mit kritischem Sinn und hinreichender Kenntnis versehnen Gelehrten, dem gutes Material zu Gebote stünde, nicht ganz aussichtslos. — [2] S. Seite 19 ff. von Ethé's noch nicht vollendeter Ausgabe. — [3] Zurückweisung Maḥmūd's, der mit seinen Elephanten gedroht hatte, durch Sūra 105, worin Gott darauf hinweist, wie er sein Heiligtum in Mekka einst vor den Abessiniern und ihren Elephanten gerettet habe. — [4] Nach dem, was ich

§ 23. Zuletzt kehrte Firdausī, wie schon erwähnt, in seine Vaterstadt zurück. Vielleicht hatte er auch im Südwesten nicht die gehoffte Würdigung gefunden, oder aber der alte Mann hatte zu grosse Sehnsucht nach seiner Heimat, deren Klima und Lebensverhältnisse ganz anders waren als die ʿIrāq's oder Chūzistān's. Ohne Zweifel hatte er genug Verbindungen, um sich zu vergewissern, dass er ungefährdet heimkehren könne, dass man am Hof nicht mehr an ihn denke oder dass es gelungen sei, Maḥmūd günstiger zu stimmen. Bei Tōs ist er begraben; das bezeugt uns glaubhaft ʿArūḍī, der eben, wie gesagt, nicht ganz hundert Jahre nach seinem Tode sein Grab besucht hat. Dieses befand sich ausserhalb der Stadt auf dem Besitz des Dichters, weil, wie ʿArūḍī sagt, ein Prediger (*muδakkir*) es durchgesetzt hatte, dass der Ketzer nicht auf dem gemeinsamen Friedhof der Muslime bestattet werde. Dieser letzte Zug ist kaum erdichtet, während die Angabe, dass Maḥmūd diesen Prediger zur Strafe habe vertreiben lassen, der gerechten Sympathie der Tōsier für ihren grossen Mitbürger entsprungen sein mag[1].

Schon ʿArūḍī hat die Erzählung, dass Maḥmūd durch einen Vers Firdausī's, den einer der Grossen bei passender Gelegenheit anbrachte, so angesprochen wurde, dass er zur Sühne seines früheren Benehmens ihm eine grosse Summe mit einer Entschuldigung nach Tōs schicken liess; dies Geld kam nun grade in dem Augenblicke in das eine Thor der Stadt, das »Flussthor« (*darvāzeī rōδbār*), als die Leiche des Dichters aus dem andern, dem »Thor des Razzāq« (*darvāzeī Razzāq*)[2] hinausgebracht wurde. Da die Tochter Firdausī's das Geld nicht annahm, verfügte der Sultan, dass der Imām Abū Bekr ibn Isḥāq al-Karrāmī dafür auf der Grenze des Gebiets der Stadt eine Herberge (*ribāṭ*) und einen Brunnen anlegen sollte. Der Vers ist schon bei ihm

agar juz bakāmī man āyaδ javāb
man ūgurz umaidān uAfrāsiyāb

»wenn keine mich befriedigende Antwort kommt, (dann) ich, die Keule, die Wahlstatt und Afrāsiyāb!«[3]

dessen wuchtige Ungefügigkeit allerdings von keiner Übersetzung wiedergegeben werden kann. Das Geschenk betrug nach ʿArūḍī grade 60 000 Dirham, also eben die Summe, welche nach der spätern Form der Erzählung der Dichter als winzige Lumperei verschmäht hatte! Und gewiss waren 60 000 Dirham in damaliger Zeit eine recht annehmbare Gabe!

Für diese Geschichte führt nun aber die Einleitung Bāisonghur's (59) noch eine bedeutend ältere Autorität an. Danach berichtet nämlich der bekannte Nāsiri Chosrau in seinem Safarnāme, dass er 438 d. H. die neue Herberge in Tōs gesehn habe, und erzählt als deren Veranlassung wesentlich dasselbe. Leider ist dies aber ein erdichtetes Zeugnis. Durch Schefer's Ausgabe und Übersetzung ist Nāṣir's Reisebuch allgemein zugänglich geworden: Tōs hat er auf seiner Reise gar nicht berührt, und im Beginn des Jahres

von Yūsuf u Zalīchā gelesen habe, muss ich diesem Urteil beistimmen. Aber sehr wertvoll ist es doch.

[1] Nach der spätern Legende wollte der Schaich AbulQāsim alDschurdschānī das Leichengebet über den Dichter nicht halten, der die Heiden besungen hatte, ward aber durch einen Traum belehrt, dass sich Firdausī im höchsten Paradiese befinde, weil er Gott in wenig Worten verherrlicht und gepriesen habe; da hielt er das Gebet. So werden die Religion und das Ansehn des Dichters versöhnt. — [2] Vielleicht in *darvāzeī* ʿ*Abdurrazzāq* zu verbessern oder daraus abgekürzt. S. oben § 15. — [3] Ich finde im Schahname aber nur:

naǰōyam bar īn kīne ārām uxᵛāb
man ūgurz umaidān uAfrāsiyāb

»nicht suche ich in diesem Rachestreit Ruhe und Schlaf: ich u. s. w.« (1150, 174) und das ist auch gewiss der eigentliche Wortlaut.

438 war er schon in der Gegend des heutigen Teherān, von wo er weiter nach Westen und Süden wanderte. Nach Chorāsān kehrte er erst 444 zurück[1].

Wie viel Geschichte in der hübsch abgerundeten Sage steckt, welche also ʒArūḍī nicht ganz ein Jahrhundert später als Localtradition erfuhr, lässt sich nicht ermitteln. Jener packende Vers ist allerdings vorzüglich gut gewählt, um einem stolzen Eroberer zu gefallen, aber die Wirklichkeit dürfte doch wohl etwas prosaischer gewesen sein. Es liegt ja nahe, dass der Sultan erfuhr, wie der Dichter, den er misachtet und zur Flucht gezwungen hatte, eben durch das Gedicht, worin sein eigner Name so sehr gefeiert ward, schon bei Lebzeiten hochberühmt geworden sei und alle seine Hofdichter an Ansehn überstrahle. Da konnte der Mann, der in Indien Beute über Beute gewonnen hatte und dessen Fehler, trotz Firdausī's Satire, Geiz schwerlich war, durch verständigen Rat wohl dazu veranlasst werden, dem Greis noch ein ansehnliches Geschenk zu senden. Um Entschuldigung hat er aber den Dichter gewiss nicht gebeten. Dass die Sendung zu spät kam, mag sein; das Zusammentreffen von Sendung und Begräbnis ist eine schöne poetische Zuspitzung, wie sie die Sage liebt, gehört aber schwerlich der gemeinen Wirklichkeit an. Die dem öffentlichen Nutzen bestimmte Anlage, dergleichen im Orient mit gutem Grund als fromme Werke gelten, wird sich mit Recht an Firdausī's Namen knüpfen. Spätere lassen den Bau durch seine Tochter selbst aufführen. Andere erzählen, die Schwester Firdausī's habe für das Geld den Damm erbaut, den errichten zu können er sein Leben lang gewünscht habe; von diesem seien noch Reste vorhanden. Das Ribāṭ, das ʒArūḍī sah, verfiel wohl im Lauf der Zeit, und die Geschichte übertrug sich nun auf ein anderes altes Werk. Da dieses »der Damm der ʒĀïsche, Tochter Farruch's« (*bandëi ʒĀišëi Farrux*) hiess, so konnte man in der Erbauerin nicht die Tochter, wohl aber die Schwester des Dichters sehn.

ʒArūḍī sagt, dass Firdausī nur eine Tochter hinterlassen habe; das dürfen wir ohne Bedenken annehmen. Negativ ist schon durch die blosse Erwähnung der Tochter angegeben, dass ihn kein Sohn überlebt hat. Einen in den Mannesjahren stehenden Sohn hatte er verloren, als er schon alt geworden war[2]. Diesem herben Verlust gilt die schönste aller lyrischen Stellen des Schahname, die in ihrer Einfachheit wahrhaft ergreifend ist (M. 1951).

Als Todesjahr Firdausī's nennt Dauletschāh 411 d. H. (1020/21); Andre, sagt Rieu, Catal. 535, erst 416 (1025/26). Weit von der Wahrheit können diese Angaben nicht entfernt sein. Auch nach der erstern ist er über 80 Sonnenjahre alt geworden.

§ 24. Über Firdausī's Character können wir natürlich nicht viel sagen. Der Europäer wird leicht geneigt sein, manches in seinem Gedicht zu seinen Ungunsten zu deuten. So befremdet uns, dass er wiederholt offen und in Anspielungen ausspricht, dass er auf gute Bezahlung hoffe, dass er gradezu sagt, er habe die Mühe des grossen Werkes getragen in Erwartung des Geldes (*ranj* um *ganj*), und dass er sich darüber beschwert, die Grossen belohnten ihn nicht recht; dass er so viel über die Dürftigkeit klagt, die auf ihm laste. Aber wir müssen uns die Verhältnisse klar machen: die Dichter wollten auch leben; er war, wie wohl die meisten Poeten des Mittelalters im Orient und Occident, auf die Unterstützung von Seiten hochgestellter Männer angewiesen. Verlagsgeschäfte und Schriftstellerhonorare, welche heutzutage einen angesehnen

[1] Auch in der unechten Selbstbiographie Nāṣir's (vor dem Dīvān, Tabrīz 1280 d. H.) steht nichts davon. — [2] Die von mir zu Rate gezogenen Handschriften bringen einen Widerspruch; zuerst heisst es, der Sohn sei 37 Jahr alt gewesen, dann, der Sohn 30, er sei 67 alt. Die Abänderung der Lesart in den Ausgaben, wonach er 65, der Sohn 37 zählte, liegt zwar nahe, aber es ist doch die Frage, ob sie auf alter Überlieferung beruht.

Dichter unabhängig stellen, ja litterarische Tagesgrössen reich machen, gab es damals noch nicht. Vermutlich hätte Firdausī sich allerdings ausreichend ernähren können, wenn er sich ganz der Bewirtschaftung seines Erbgutes gewidmet hätte, aber dann wäre er eben nicht der Dichter des Schahname geworden! Nach ʿArūḍī hatte er nur die Absicht, für seine Tochter eine reichliche Ausstattung zu erwerben; das steht jedoch mit seinen eigenen Worten nicht in Einklang. Natürlich wird er bei seinen Klagen über Dürftigkeit nach Poetenart übertrieben haben. Der Liebe zum Wein hätte er als ganz armer Mann wohl kaum so weit nachgeben können, wie er es an manchen Stellen zu verstehn giebt; man erkennt auch sonst, dass er an einen gewissen Luxus gewöhnt war. Aber schliesslich wird ihm kein Verständiger die Freude an heiterem Genuss verübeln, die mit dem Wesen des Dichters als solchen aufs engste zusammenhängt, und zum Leben und zum Lebensgenuss bedurfte man damals und bedarf man jetzt des ungerechten Mammons. Ähnlich oder noch stärker misfällt uns leicht das überschwängliche Lob, das Firdausī dem Schāh Maḥmūd zollt, zumal wenn wir dagegen den scharfen Angriff halten, den er in der Satire auf ihn richtet. Aber das war in jener Zeit gar nicht anders möglich. Jeder Dichter, der irgend emporstrebte, musste den Fürsten oder Grossen, dem er sich nahte, in den Himmel erheben und je grössere Hyperbeln er dabei anwandte, desto höher ward die Dichtergabe geschätzt; wie weit das Gesagte zur Wahrheit stimmte, war ganz gleichgültig. Manche angesehne Dichter verdanken ihren Ruhm eben nur ihren Lobgedichten. Selbst der weise Saʿdī singt das Lob von allerlei türkischen und mongolischen Machthabern, die schwerlich sehr zu rühmen waren, und zwar gerade wie Firdausī und die Andern, um dafür belohnt zu werden. Bei unserm Dichter kommt aber noch hinzu, dass er den Grossen heilsame Lehren gab, denn die immer und immer wiederholte Betrachtung über das rasche Schwinden irdischer Macht und Herrlichkeit ist an sie gerichtet und namentlich an den glücklichen Eroberer, dem er das Gedicht gewidmet hat[1].

Dem Lob, das er dem Sultan widmet, steht gegenüber ein gerechtes Selbstgefühl. Ist seine Beurteilung Daqīqī's vielleicht nicht ganz billig, so muss es doch jeden Unbefangenen erfreuen, wie sicher er ist, dass sein grosses Lied seinen Namen unsterblich machen werde. Die stolzen Verse

»Ich habe aus Dichtung ein hohes Schloss aufgeführt, das von Wind und Regen keinen Schaden leidet.

»Über dies Buch werden Jahre hingehn; lesen wird es, wer Verstand hat« (1275, 69 f.).

und

»Wenn dies namhafte Buch vollendet ist, wird der ganze Erdteil voll Reden über mich sein.

»Danach sterb' ich nicht mehr, denn ich bin lebend, da ich den Samen des Wortes ausgestreut habe.

»Jeder, der Verstand, Einsicht und Glauben hat, wird nach meinem Tode über mich Segen sprechen« (M. 2010 unten)

erinnern sofort an Pindar, Pyth. 6, 10 f.[2] und besonders an Horaz, Od. 3, 30,

[1] Feiner ist allerdings wohl die Art, wie Pindar Tyrannen und andre angesehne Männer feiert, aber in der Sache kommt sie auf dasselbe heraus, und volle Bezahlung erwartet er so gut wie die arabischen und persischen Dichter. — Und dann bedenke man, um von Horaz und Virgil zu schweigen, dass Molière's grösstes Meisterstück, wohl die erste Charactercomödie der Welt, durch die von den Verhältnissen gebotene Rücksicht auf Ludwig XIV. einen unbefriedigenden Schluss bekommen hat.

[2] τὸν οὔτε χειμέριος ὄμβρος ἐπακτὸς ἐριβρόμου νεφέλας
στρατὸς ἀμείλιχος, οὔτ' ἄνεμοι ἐς μυχοὺς ἁλὸς ἄξοισι κ. τ. λ.

ohne dass natürlich zwischen dem Perser und diesen Occidentalen irgend ein litterarischer Zusammenhang bestände. Vergl. ferner noch die Stelle 1585 f. Anm. 6, welche sicher echt ist, wenn auch der Wortlaut nicht unverändert sein mag. Er nennt sich darin »Jesus«, d. h. den Todtenerwecker, da er die todten Helden wieder belebt habe.[1]

Die Verhältnisse führten aber endlich den Dichter so weit, dass er das Beste, was er vollbracht, tadelte und die Heroen seiner Nation, die er mit Begeisterung gefeiert hatte, verleugnete, als er sich, frommen Seelen zur Freude, einem Stoff aus dem Qorān zuwandte.[2] Alter, Mangel und eine ganz fremde Umgebung, die für die alten Überlieferungen Iran's kein Herz hatte und ihren Sänger wohl mit Misstrauen ansah, mögen das entschuldigen. Seine wahre Gesinnung ist damit nicht ausgedrückt. Denn wenn es auch gar nicht unmöglich ist, dass er an dem fertigen Werk, das ihn so viel Mühe gekostet und so schlechten Lohn eingetragen hatte, keine volle Freude mehr fand: so verläugnet ein hochstehender Mann sein Lebenswerk nicht, es sei denn, dass in ihm ein völliger Wandel der Überzeugung stattgefunden hätte; aber davon ist bei ihm keine Spur zu finden. Eine gewisse Schwäche muss man hier schon zugeben, aber man hüte sich, zu weit zu gehn und von dem Perser des elften Jahrhunderts heroische Standhaftigkeit für seine, doch nur poetischen, Ideale zu verlangen.

Manche Stellen des Schahname, namentlich lyrisch angehauchte, geben uns den Eindruck, dass unser Dichter überhaupt im Grunde von weicher Gemütsart war.

§ 25. Besonderes Interesse hat es, Firdausī's religiöse Gesinnung zu untersuchen.[3] Das ist freilich eine schwierige Sache, denn die Indicien widersprechen einander zum Teil. Es ist auch gar nicht nötig, dass der orientalische Dichter auf einem Gebiet von starken inneren Widersprüchen frei geblieben wäre, auf dem so wenig Menschen, die denken und doch leicht Stimmungen nachgeben, consequent sind. Dazu kommt, dass einzelne Verse, welche religiöse Bekenntnisse enthalten, von Andern eingeschoben zu sein scheinen;[4] anderswo mag dies oder jenes der Art schon früh leise geändert worden sein. Namentlich muss man aber bedenken, dass Firdausī schwerlich in der Lage war, seine religiösen Anschauungen ganz und unverhüllt auszusprechen, dass er dagegen wohl kaum umhin konnte, sich seinen rechtgläubigen Lesern gegenüber rechtgläubiger zu äussern, als er's wirklich war. Völlig klare und sichere Resultate können wir also nicht erwarten.

Mit ganzem Herzen hing Firdausī an den alten Überlieferungen seiner Nation. Seine Sympathie für die Könige und Helden Iran's spricht aus jeder Zeile, die er ihnen widmet. Er stellt jene durchweg als fromme Verehrer Gottes dar, und kein aufmerksamer Leser wird einen andern Eindruck bekommen, als dass er annimmt, sie seien zur himmlischen Seligkeit gelangt. So bittet er ja auch gradezu Gott, dem (Zarathustrier!) Daqīqī seine Sünden zu vergeben und ihn beim jüngsten Gericht selig zu machen (9, 153). Ein richtiger Muslim durfte so nicht sprechen. Aber Firdausī ist nicht etwa gradezu ein verkappter Mazdayasnier. Er hat eine romantische Neigung zu einem idealisirten, aber auch rationalisirten Magierglauben. Dinge der alten Religion,

[1] Der Anstoss, den diese Worte »ich bin Jesus u. s. w.« empfindlichen Lesern geben konnten, mag die Streichung der Stelle in vielen Texten verursacht haben; denn Jesus ist ja auch den Muslimen ein sehr grosser Prophet. Wer hätte aber wohl diese Verse eingeschoben? — [2] Einleitung zu Yūsuf u Zalīchā S. 24 f. 27. Die Handschriften weichen hier zwar im Einzelnen stark von einander ab, aber die Hauptsache ist sicher. — [3] Bei der Rolle, welche im Orient die Religion spielt, scheint es zweckmässig, diesen Punct etwas eingehender zu behandeln. — [4] S. unten S. 163 f.

die nicht bloss dem Muslim, sondern dem aufgeklärten Menschen überhaupt anstössig sind, vermeidet er zu nennen oder deutet er um, worin ihm allerdings schon die Verfasser seiner prosaischen Vorlage vorangegangen sein mögen. Er verteidigt die alten Perser dagegen, dass sie »Feueranbeter« gewesen seien, wie er sie an anderen Stellen doch nach gemeinem Sprachgebrauch selbst nennt; das Feuer habe die Gebetsrichtung bestimmt, die Verehrung habe nur Gott gegolten (1386). So sagt ein Zoroastrier zum Kaiser, »das höchste Element« (d. i. das Feuer) sei ihre Qibla (M. 1924, 13). Religiös ist Firdausī entschieden, er ist ein strenger Deist und Monotheist, und diese seine Grundanschauung legt er auch seinen Helden durchweg bei, selbst dem Alexander, der bei ihm ein Christ ist. Seine Verehrung für Gott, den Schöpfer, den Allwissenden und Allmächtigen, spricht er bei jeder Gelegenheit in einer Weise aus, die nur aus tiefer Überzeugung kommen kann. Es heisst bei ihm, wie Gott sei, könne man nicht wissen; es genüge zu glauben, dass er sei (1,19—15. 714, 595 ff.). Die Worte über Gott im Anfang des Gedichts sind ganz deistisch, nicht specifisch muslimisch. Auch in der Elegie über den Tod seines Sohnes, wo das Herz des Verfassers am deutlichsten redet, ist nichts, was auf wirklich islāmische Gesinnung hinwiese. Der Gott der Welt habe keinen Ort nötig, sagt er in der aus muslimischer Quelle stammenden Erzählung, wie Alexander die Kaʿba besucht (M 1311, 5); darin darf man doch wohl eine Polemik gegen den islāmischen Ausdruck »das Haus Gottes« sehn.[1] Das arabische Heiligtum wird hier nicht anders dargestellt als die heiligen Orte der Magier, wo sie vor dem Feuer zu Gott beten.[2] Besondere Ehrfurcht vor dem Islām bekundet auch nicht die Stelle 18, 17, wo es heisst, den Alten habe so das Feuer die Richtung der Verehrung bestimmt wie den Arabern der Stein. Freilich kann man das auf die Steingötzen der heidnischen Araber deuten, aber der Dichter dachte ohne Zweifel an den schwarzen Stein, nach dem sich alle Muslime beim Gottesdienste hinwenden.

Gegen die Araber, das Volk des neuen Glaubens, hegt er entschiedene Abneigung. Die Araber, heisst es, verraten ihren Herrn aus Eigennutz (M. 1891, 6 f.). Es sind Leute mit hungrigem Bauch (M. 2075, 8). »Diese schlangenfressenden Teufelsgesichter«, schreibt Yazdegird über die erobernden Muslime, »die nichts von Wissen und Scham haben, ohne Vermögen, Ruhm, Glück und Adel sind, werden die ganze Welt zu nichte machen« (M. 2075, 4). Ähnlich 1. 7, wo sie wegen ihrer dunkeln Farbe »Krähenköpfe« (*zāγsārān*)[3] heissen, ein Epitheton, das der treue Perser M. 2078, 1 f. auch von ihrem grossen Führer Saʿd (ibn Abī Waqqāṣ) gebraucht. Da wird dem persischen Feldhauptmann Rustam Gottes Lohn, den Arabern aber der Tod gewünscht. Und in der schon oben S. 155 berührten Prophezeiung stellt Firdausī die islāmische Zeit als eine sehr unglückliche der der nationalen Könige gegenüber. Ähnlich in dem Briefe Yazdegird's (M. 2075, 16 ff.). Man beachte dazu den melancholischen Hauch, der über dem Briefe seines Feldherrn Rustam's liegt, das Ende des Reichs betreffend (M. 2062 ff.). Das alles ist freilich so ausgedrückt, dass eine buchstäbliche Interpretation nicht gradezu

[1] L. 3, die in der Leidner Handschrift fehlt, ist wohl von andrer Hand eingeschoben. — [2] Aber die Worte »So du einen Pocal hast, verlange goldnen Wein, halte Freude im Herzen nicht für Sünde« (M. 1656, 10) sind nicht eigentlich gegen die Lehre des Islām's gerichtet, sondern der Ausdruck übermütiger, leichtherziger Lebensfreude, wie er sich bei orientalischen Dichtern viel findet. Die Leidner Handschrift lässt den anstössigen Vers allerdings weg, die beiden Strassburger auch den folgenden; die eine hat für diesen aber einen andern mit demselben Reim. — [3] Das erinnert an die fabelhaften Feinde der Iranier in der Heroenzeit, die *Sagsārān* »Hundsköpfe« und *Gurgsārān* »Wolfsköpfe«. — Die Syrer scheinen die Araber jener Periode mit leichter Abänderung ʿ*Urābhē* »Raben« genannt zu haben, s. Thomas von Margā ed. Budge 316, 15.

Abneigung des Dichters selbst gegen den Islām ergeben musste. Und Abneigung gegen die Araber, wiewohl immerhin vom Standpunct der Rechtgläubigkeit bedenklich, fand sich bei vielen Persern, und zwar auch bei gut muslimischen. M. 1293 stellt Firdausī vier Religionen: die persische, jüdische, griechische (christliche) und die arabische (den Islām) dar, wie sie sich um die Menschheit reissen und spricht nur in wenigen Worten den Vorrang des Islām's aus. Man sieht, dass ihm der Streit um die Religion selbst keine Freude macht. M. 1763, 6 ff. sagt er, der König müsse die Religion haben; die Religionsverschiedenheit der Unterthanen sei nicht so schlimm; von blossen Worten gehe die Welt nicht zu Grunde; man solle seine Herzensmeinung offen aussprechen. Den Freundschaftsbund zwischen dem götzendienerischen indischen König und dem gottverehrenden persischen betrachtet er mit Sympathie (M. 1577 Mitte). Dass er in Alexanders Person das Christentum günstig behandelt, erwähnte ich schon oben S. 161. Auf alle Fälle finden wir bei ihm keine Spur von Fanatismus.

Freilich enthalten einige Stellen ungünstige Urteile über das Christentum; diese sind aber nicht im muslimischen Sinne gefasst, sondern sind Reflexe pārsischer Polemik in den letzten Quellen, zum Teil noch mit Hinblick auf das Iran feindliche Reich der christlichen Römer. Sogar vom islāmischen Standpunct aus ist ein Ausspruch wie »der betrügerische Christus ist getödtet worden, als er sein Haupt von der Religion abwandte« (M. 1653, 8) absolut verwerflich. Anders ist es, wenn der Perser dem Kaiser vorhält, dass die Christen das Gebot ihres Meisters nicht beachten, dem, der einen auf die eine Backe schlage, auch die andre hinzuhalten (Matth. 5, 39; Luc. 6, 29), dass sie statt der Enthaltsamkeit Christi in Üppigkeit lebten und den von den Juden Gekreuzigten als Sohn Gottes verehrten (M. 1922 f.). Dass Christus wirklich gekreuzigt sei, ist wieder gegen die Lehre des Qorāns. Gegen die Gottheit Christi wird noch polemisirt M. 1997. 2037; in diesem Puncte stimmten einmal Zoroastrier und Muslim überein, und sicher schloss sich ihnen Firdausī hier von ganzem Herzen an. — Die Entscheidung König Hormizd's, der gegen den Eifer der Priester Duldung der Juden und Christen für nötig erklärt[1], wird ohne Weiteres mitgeteilt (M. 1726, 7 ff.). Über die Juden kommen mehrfach missachtende Urteile vor. — Über die indische Religion findet sich eine ungünstige Darlegung (M. 1923).

Firdausī's Aussprüche über die andern Religionen hängen also stark von den letzten Quellen ab, aber so viel bleibt sicher: ein recht überzeugter Muslim hätte sich mehrfach ganz anders ausgedrückt. Und doch tritt Firdausī in andern Stellen entschieden als Muslim auf. Freilich die vielen z. B. in der Leidner Handschrift, zum Teil an recht unpassenden Orten, stehenden Verse, welche über Muḥammed, und auch wohl über seine Genossen, 1000 Segen aussprechen,[2] sind sicher von späterer Herkunft. Ebenso ist das ganze Capitel von Kisrā's Traum über Muḥammed's Erscheinen (M. 1789 f.) unecht; es fehlt wie bei MOHL so in den drei mir vorliegenden Handschriften. M. 1764, 5 sagt im Grunde nur, dass Maḥmūd der Vorkämpfer des Islāms sei.[3] Und für das ganze Compendium islāmischer Dogmatik in dem Briefe des Saʿd (M. 2069 f.) brauchte am Ende Firdausī nicht aufzukommen. Dagegen giebt namentlich das eine Capitel der Einleitung 6 f. ein Bekenntnis des Dichters

---

[1] S. meine Ṭabarī-Übersetzung 268. — [2] Da heisst es öfters:

hazārān durōd ūhazārān salām
zimā bar Muḥammad ʿalaihi 'ssalām.

»Tausendfach Segen und tausendfach Heil von uns über Muḥammed, über ihn das Heil!« — [3] Dass der Vers echt ist, scheint mir sicher, obwohl er in meinen Codices fehlt, die dies alles zum Teil ganz anders haben.

zu Muḥammed, dessen Echtheit nicht anzufechten ist, und danach können auch Verse wie M. 1421, 9 (in allen mir zur Verfügung stehenden Texten) echt sein. Noch mehr bietet natürlich in der Hinsicht die Einleitung zu Yūsuf u Zalīchā. Man muss aber bedenken, dass ohne ein solches Bekenntnis der Dichter des Abfalls vom Islām dringend verdächtig geworden wäre und sich gradezu der Todesstrafe ausgesetzt hätte. Und ich halte es auch gar nicht für ausgeschlossen, dass er sich selbst in einer, wenn auch schwerlich der correcten Dogmatik genügenden, Weise mit dem Glauben an Muḥammed's göttliche Sendung abgefunden hatte. Und für ʿAlī scheint Firdausī wirkliche Verehrung gefühlt zu haben; vgl. namentlich die Verse in der Einleitung 7, welche schon ʿArūḍī im Wesentlichen so las wie wir, und verschiedenes in der Satire. Da unter Maḥmūd jeder Schiitismus verdächtig war, so ist die Äusserung solcher Gesinnung bei Firdausī sicher nicht durch äussere Gründe bedingt; die Echtheit dieser Verse steht also fest, zumal auch unter der Herrschaft der ebenfalls streng sunnitischen Seldschuken keine besondere Veranlassung zur Einschiebung schiitischer Stellen war. Es ist auch gar nicht unwahrscheinlich, dass die Tradition recht hat, wenn sie in Firdausī's schiitischen Neigungen einen Grund zu seiner Missliebigkeit beim Sultan sieht. Als er Yūsuf u Zalīchā herausgab, hatte er schon eher Veranlassung, sich schiitisch zu äussern, denn die Buiden, obwohl die Beschützer und Herren des sunnitischen Chalifen, waren Schiiten.[1] Nun mag man fragen, wie es möglich ist, dass ein begeisterter Verehrer des iranischen Altertums, ein Feind der Araber, ein milder Beurteiler fremder Religionen und doch höchstens lauer Muslim dem Schwiegersohn des Propheten die hohe Ehrerbietung zollen konnte, die sich bei seinen Anhängern stufenweise bis zur Vergötterung gesteigert hat. Ja, hier stehn wir vor einer Erscheinung, wie sie sich auf religiösem Gebiet mehrfach zeigt. Grade bei hervorragenden Persern finden wir ähnliches. Auch Firdausī's Zeitgenosse Bīrūnī, kein Poet, sondern ein scharfdenkender und beobachtender Gelehrter, fühlt sich durchaus als Iranier, liebt die Araber nicht, hat aber schiitische Neigungen. Die Schīʿa ist allerdings erst mehrere Jahrhunderte später Nationalreligion Persiens geworden, aber diese Entwicklung beginnt schon weit früher.[2]

Dass nun aber Firdausī auch die Verse 6, 97—100 gemacht habe, worin nach correct sunnitischer Lehre Abū Bekr als vorzüglichster der Gefährten Muḥammed's aufgeführt wird, danach ʿOmar, danach ʿOthmān und ausdrücklich erst an vierter Stelle ʿAlī,[3] ist nicht denkbar. Man könnte allerdings meinen, hier sei wieder eine notgedrungene Concession an das Bekenntnis des Sultans und in der Ausführlichkeit, womit darauf ʿAlī's gedacht wird, zeigte sich dann die wahre Meinung des Dichters. Aber jene Verse sind nur das ungeschickte Einschiebsel eines Sunniten. Sie stören durchaus den Zusammenhang. V. 96 leitet einen Ausspruch Muḥammed's ein; dieser erfolgt dann v. 101 in den Worten einer echt schiitischen Tradition, die auch in der Satire wiederholt wird, während 97—100 von den drei ersten Chalifen erzählen! So heisst es denn auch in der Einleitung zur Alexandergeschichte:[4]

»Das Haupt der Schaar der Gefährten war ʿAlī, den der Prophet den ihm nahe stehenden ʿAli (*ʿAlī ī walī*) nannte«.

»Alle (Gefährten) waren rein und gottesfürchtig, (aber) seine (ʿAlī's) Worte[5] gehn über alle Zahl hinaus«.

---

[1] Die den strengen Sunniten anstössigen Verse in diesem Gedicht werden in einigen Handschriften durch correct sunnitische ersetzt. — [2] Saʿdī war jedoch Sunnit. — [3] In der Petersburger Handschrift ist hier durch Ausradiren und Abändern alles schiitisch gemacht, aber sicher nach Willkür, nicht auf Grund alter Textüberlieferung. — [4] Landauer 1809, 7 f. Bei Macan fehlt das ganze Capitel, das doch gewiss echt ist. — [5] Bequemer wäre die Lesart des Leidner Codex *ṣifathāi* »seine Eigenschaften«.

Dagegen heisst ʿOmar M. 2061, 17 »das Haupt der Araber, durch dessen Schwert der Tag zur Nacht wurde«. Das ist freilich mehr der Standpunct des iranischen Patrioten als des Schiiten. Der folgende Vers, der den ʿOmar preist, ist gewiss unecht.[1] Aber das kurze Lob, das dort den Gefährten Muḥammed's insgemein gespendet wird, genügt wohl, um zu zeigen, dass Firdausī keiner der schiitischen Extremen (*γulāt*) war;[2] das hätte zu seiner ganzen Art auch wenig gepasst.

Denkbar ist, dass der Dichter, der kein consequenter Denker und kein stahlharter Geist war wie Abul ʿAlā alMaʿarrī, sich mit den Jahren wirklich mehr dem Islām zuwandte, der damals eben die Religion war. Preist er ja oft den Weingenuss und ermahnt sich doch an einigen Stellen selbst, für diesen Genuss Busse zu thun und sich aufs Jenseits vorzubereiten. Jedenfalls können wir uns aber, das wiederhole ich, des Glaubens getrösten, dass er nie ein Eiferer für eine officielle Kirche gewesen ist.[3] Von der theologischen Scholastik war er nach allen Zeichen so gut wie unberührt.

§ 26. Der iranische Patriotismus unsers Dichters konnte nur rein ideal sein. Es war die Begeisterung für eine Nationalität, deren staatliche Einheit und Grösse längst dahin geschwunden war.[4] Während das iranische Nationalgefühl grade der Chorāsāner noch bei der Vernichtung der Omaiyaden und wieder bei der Besiegung des Amīn durch Māmūn eine Macht gewesen war, konnte zu Firdausī's Zeit von wirklich politischer Bedeutung solcher Gesinnung nicht mehr die Rede sein. Aber bedeutungslos war sie doch nicht. Sie hat erst die neupersische Litteratur zu kräftigem Leben gefördert. Natürlich war die ganze Überlieferung über die alte persische Geschichte und namentlich auch das prosaische Grundwerk, nach dem Firdausī arbeitete, von dieser Gesinnung beseelt, allein er gab ihr den schönsten und lebendigsten Ausdruck. Der Gegensatz gegen die Türken bildet das Hauptmotiv der Kämpfe in seinem Gedicht. Er hat es gewiss nicht mit Freuden gesehn, dass jetzt ein Türke sein Heimatland beherrschte.[5]

§ 27. Wir haben schon erwähnt, dass Firdausī durchweg aus schriftlichen Quellen schöpft. Das wäre für den Hauptinhalt schon durch die Übereinstimmung mit den ältern arabischen Berichten gesichert, die freilich weit kürzer sind. Diese Übereinstimmung erstreckt sich oft auf die Folge der Abschnitte, auch wo diese gar nicht durch den Inhalt geboten ist. Dass die Aufzählung der Arsaciden und der Sāsāniden, ja die Hauptsachen, die von Letzteren erzählt werden, aus Büchern oder einem Buche stammen, versteht sich von selbst. Nun berichtet aber, wie gesagt, die Tradition, dass Firdausī's Hauptquelle ein prosaisches Königsbuch gewesen sei. Und dazu sagt er

---

[1] Jedoch mit Unrecht lässt Mohl wie diesen, so auch den vorhergehenden weg. Die Leidner und die Strassburger Handschriften haben beide. — [2] Nāṣiri Chosrau redet in einem Gedichte, worin er sich als Schiiten bekennt (Divan [ed. Tebrīz] 38), doch noch von »ʿOmarischer Gerechtigkeit«. Erst als er unter die Extremen geraten und Ismaelit geworden ist, verweist er die Anhänger ʿOmar's vor den Richterstuhl Gottes am jüngsten Tage (eb. 241). — [3] Höchst erfreulich contrastirt die religiöse Milde des Schahnahme gegen den finsteren Glaubenshass, der so viele islāmische und christliche Erzeugnisse durchweht und das Rolandslied so eminent »christlich« macht (*Paīen unt tort, e chrestien unt dreit!* v. 1015 Gautier). Anders ist es wieder mit dem unbewussten Heidentum der Nibelungen. — [4] In den besten Zeiten der Sefevī's war nicht bloss die Einheit, sondern auch die Grösse Iran's, wenn auch in geminderter Ausdehnung, wieder erreicht; jetzt ist nur noch die Einheit übrig, und zwar bei weiter gemindertem Gebiet. — [5] Recht kühl scheint in dieser Hinsicht der wenig spätere Asadī zu denken. Bei ihm rühmt sich die türkische Waffe, der Bogen, gegenüber der Lanze: »und wenn du der Schmuck der Araber bist, so gehört jetzt die Welt den Türken« (Verhh. d. Berliner Or.-Congr. 2, 1, 92, 4). Dagegen vergleicht Nāṣiri Chosrau die Türken mit Hunden (Divan 233).

selbst wiederholt, dass er seine Darstellung aus »dem Buche des Altertums« nehme, dass er das alte Buch in Verse gebracht habe u. dgl. m. So 8 ff. 871, 18. 1273, 32. 1554, 1016. M. 1774 u. s. w. Man könnte nun meinen, er habe eine ganze Anzahl von Vorlagen benutzt, da er öfter so spricht, als hätte er für dies oder jenes Stück eine besondere Quelle, z. B. wenn er sagt, nachdem er erzählt hat, Kisrā's Vermächtnis sei aufgeschrieben und dem Mōbadh übergeben worden:

»Ich bringe dies Vermächtnis Nōschīrvān's in Verse« (M. 1786).

Aber schon der grosse Zusammenhang beweist, dass die Hauptsachen aus einem fortlaufenden Werke sind, und das besagt auch der Ausdruck »dies Buch«, »das Buch der Chosroen« (M. 1364 ult. u. s. w.). Ganz sicher ist mir nur, dass die Geschichte von Bēzhan und Manēzhe (Manīzhe?) erst von ihm in das Königsbuch aufgenommen ist. Grade für diese romantische Erzählung, die man am ersten geneigt sein möchte als eine mündlich überlieferte Sage anzusehn, beruft er sich auf das Buch, das ihm das Mädchen vorgelesen habe (1066, 26. 1067, 36), und sagt, er habe gleich vorgehabt, dieses in Verse zu bringen (1076, 34). Vielleicht sind jedoch z. B. auch einige kleinere Weisheitschriften von ihm selbst erst in die Geschichte Chosrau's hineingearbeitet.[1] Wie wenig er sich aber entschliessen konnte, eine in seiner Hauptquelle enthaltene Geschichte zu unterdrücken, zeigt das Abenteuer Rustam's mit dem Dēv Akvān.[2] Er meint, dieses sehe ganz unverständig aus, giebt es aber doch und sucht es durch eine allegorische Erklärung zu retten.[3] Wie schon bemerkt, ist es täuschender Schein, wenn er hier und da so spricht, als erzähle er nach mündlicher Mitteilung eines Dihkān's und ähnlich. Wenn es 131, 46 heisst, er versificire »nach dem, was die Vorzeit gesagt hat«, so ist das nichts anderes, als wenn sonst steht »nach dem Buche der Vorzeit«. Im folgenden Verse redet er den Leser wie einen Hörer an: »O Sohn, leih mir das Ohr«; das ist wesentlich derselbe Fall.

§ 28. Das ganze Schahname giebt also eine zusammenhängende Geschichte des iranischen Reichs vom Uranfang an bis zum Untergang durch die Araber. Sie zerfällt in 50 Regierungen von sehr ungleicher Dauer. Die auch sehr ungleiche Grösse der je einer Regierung gewidmeten Abschnitte entspricht durchaus nicht dieser Dauer. Die Arsaciden, von denen so gut wie nichts überliefert war, werden als eine einzige Regierung gerechnet und ganz kurz abgefertigt. Dass diese Zahl 50 nicht zufällig herauskommt, sehn wir deutlich aus M. 1587, 7, wo es für »alle Könige von Iran« heisst: »die 50 Könige aus dem Kayanischen Geschlechte«. Die Form des Geschichtswerkes wahrt Firdausī sogar darin, dass er fast immer die Regierungsjahre der einzelnen Könige angiebt und auch sonst noch manches bringt, was besser in eine Chronik als in ein Gedicht passte. Aber das war kaum zu vermeiden, wenn der Zweck erreicht werden sollte, in dem grossen Werke die ganze nationale Überlieferung darzustellen.

Die Erzählung beginnt somit, nach der Einleitung des Dichters, mit den Urkönigen, die schon in den früheren Bearbeitungen aus anthropogonischen oder gar kosmogonischen Gestalten zu menschlichen Wesen geworden waren.

---

[1] Ein besonderes Verdienst Mohl's ist es, dass er mit Energie darauf hingewiesen hat, dass der Dichter durchaus schriftlichen Quellen folgte. Ehe die arabischen Texte vorlagen, war das nicht so leicht zu erkennen wie jetzt. — [2] Über diese für uns ganz besonders interessante Geschichte s. oben S. 139. — [3] Auf die allegorische Erklärung für Dinge in seinem Buche, die wie Lügen aussähen, verweist er schon in der Einleitung. Die Stelle im Akvān-Abenteuer zeigt, dass ihm das nicht eine blosse Ausflucht war. Glücklicherweise macht er aber von dieser Art, die alten Erzählungen zu retten, practisch nirgends Gebrauch.

In ihrer Regierung wird in naiver Weise die rasche Entwicklung der Menschheit zur Cultur dargestellt. Rechtes Leben gewinnt das Gedicht erst mit Dschamschēdh und besonders mit dem teuflischen Daḥḥāk, dessen Sturz durch den Schmied Kāve und Firēdhūn zu seinen glänzendsten Stücken gehört. Die Verteilung der Erde unter die drei Söhne Firēdhūn's führt zur Ermordung des einen von ihnen, Ēradsch durch seine beiden Brüder Tūr und Salm, und damit beginnt die Blutfeindschaft zwischen Iran (Ērān) und Tūrān. Zunächst rächt Manōtschihr[1] den Tod seines Vaters Ēradsch. Unter Manōtschihr's Regierung tritt Sām hervor. In seine Zeit fallen die abenteuerliche Jugendgeschichte von Sām's Sohn Zāl, die prächtige Episode von dessen Liebe zu Rōdhābe, die Geburt und die ersten Thaten Rustam's. Die Ermordung des in Gefangenschaft geratenen Nōdhar, Nachfolgers des Manōtschihr, durch den tūrānischen König Afrāsiyāb entfacht wieder den Krieg mit Tūrān; er zieht sich, freilich mehrmals auf längere Zeit unterbrochen, durch die Regierung der fünf folgenden Könige, also durch mehr als drei Jahrhunderte hin. Ein feiner Zug ist es, dass Rustam gleich in der ersten grossen Schlacht den Afrāsiyāb beim Gürtel packt und somit den grossen Krieg rasch zu Ende gebracht hätte, wenn nicht der Gürtel gerissen und der feindliche König so entkommen wäre. Unter den unverständigen Kāōs fallen die grossartigsten Heldenthaten Rustam's und auch der tragische Zusammenstoss mit seinem Sohn Suhrāb. Afrāsiyāb tötet den Siyāvusch, der sich wegen Misshelligkeiten mit seinem Vater Kāōs zu ihm geflüchtet und dem er seine Tochter zur Ehe gegeben hatte; diese That macht den Krieg unversöhnlich. »Rache für Siyāvusch« heisst jetzt die Parole. In diesem Krieg mit mehreren, nicht immer glänzend verlaufenden, Feldzügen und zum Teil äusserst weiten, abenteuerlichen Fahrten tritt Rustam im Ganzen zurück. Kai Chosrau, Sohn des Siyāwusch, der mit vieler Mühe aus Tūrān geholt worden war, beendet den Krieg siegreich, und Afrāsiyāb flüchtet sich in die Einsamkeit, wird aber entdeckt und getötet. Vorher spielt die Liebesgeschichte von Bēzhan und Manēzhe. Kai Chosrau wird entrückt, mehrere seiner Paladine werden vom Schnee bedeckt. Hier ist ein starker Einschnitt in der Erzählung; nur der Schluss von Rustam's Geschichte gehört noch in den Kreis der früheren Heroen. Bei Lohrāsp, mit dem eine Nebenlinie auf den Thron kommt, hören wir fast nur von den Abenteuern seines Sohnes Guschtāsp; darunter die Liebesgeschichte mit der Kaisertochter.[2] Unter Guschtāsp selbst bringt Zoroaster seine neue Religion; infolge dessen entbrennt wieder ein Krieg mit den Türken unter Ardschāsp. Vorkämpfer der Religion ist Guschtāsp's Sohn Isfandiyār, der den Krieg zu Ende führt, nachdem er wunderbare Thaten vollbracht hat. Vom Vater, der ihm den Thron versprochen, immer hingehalten, wird er zuletzt in den Kampf mit Rustam geschickt und von diesem mit Hülfe einer zauberischen Macht getötet. Auch Rustam selbst fällt bald darauf. Die beiden folgenden Könige sind noch mythisch. Mit Dārāb und Dārā[3] gehn wir auf Alexander über, dessen Geschichte auf den sog. Pseudokallisthenes begründet ist. Von den Arsaciden wird nur ganz wenig gesagt. Von Ardaschīr an folgt die Erzählung in den Hauptzügen der Geschichte, aber freilich giebt sie noch viel romantisches und anecdotenhaftes. Selbst mythische Züge fehlen nicht ganz. Ausführlicher redet der Dichter von einigen Sāsāniden wie Ardaschīr I, Schāpūr I, Kavādh I, Chosrau II, ganz besonders aber von Bahrām V Gōr, dem etwas fabelhaft gewordenen Lieblingshelden der Dichtung, und Chosrau I

[1] So richtig die Überlieferung der Pārsen. Gewöhnlich spricht man jetzt *Minutschihr*. — [2] S. oben S. 133 f. — [3] Die Verteilung dieser beiden Formen desselben Namens (= Darius) auf die Beiden ist willkürlich.

(Kisrā), dem Ideal königlicher Weisheit. Der Aufstand des Bahrām Tschōbīn und die sich daran knüpfenden Kämpfe werden ausführlich berichtet, ebenso der Sturz Chosrau's II und die Erhebung seines Sohnes Scherōi. Der Untergang des Reiches wird in der einen Schlacht von Qādisīya concentrirt, wo das Gedicht den Feldherrn der Iranier Rustam durch den Pfeilschuss des arabischen Heerführers Saʿd selbst fallen lässt. Darauf werden nur noch die Schicksale des flüchtigen letzten Königs, Yazdegird's III, bis zu seinem traurigen Tode erzählt. Ein kurzes Schlusscapitel beendet das Gedicht.

§ 29. Schon diese kurze Übersicht deutet an, dass die verschiedenen Stücke des gewaltigen Gedichts zum Teil nur sehr lose mit einander verbunden sind. Das zeigt sich auch äusserlich an den oft wiederkehrenden Übergangsworten: »Die Erzählung von dem und dem ist nun zu Ende; jetzt wollen wir von dem und dem berichten«. So könnten ganze grosse Abschnitte fehlen, ohne dass man eine Lücke merken würde. Der Dichter war eben, das muss man immer wiederholen, an seine Vorlage gebunden. Diese brachte es auch mit sich, dass verschiedene Teile recht verschiedenen Character haben. Die Geschichte Alexander's ist zwar ganz märchenhaft, unterscheidet sich aber doch in ihrer Art stark von der echt iranischen Heroengeschichte unter den alten Königen. Noch deutlicher tritt der Unterschied bei den Sāsāniden hervor, obwohl es auch in dem ihnen gewidmeten Teile nicht an kleineren und selbst grösseren Abschnitten fehlt, die der Weise der Heroengeschichte folgen. Im Allgemeinen bietet die Sāsānidische Zeit, die über ein Drittel des Ganzen einnimmt, nicht das poetische Interesse wie die Heroenzeit. Der Mangel eingehender Nachrichten über die meisten Könige ward schon in der Vorlage, wie in deren Quellen[1], durch lehrhafte Reden verdeckt, und diese werden von Firdausī gern weiter ausgeführt. So schon bei Ardaschīr, wo diese Stücke einen merkwürdigen Gegensatz zu der märchenhaften Geschichte bilden. Die Reden enthalten im Einzelnen viel treffliches, aber das Übermass wirkt ermüdend. Auf die Überladung mit belehrendem Stoff habe ich schon oben hingewiesen. Die leidlich historischen Berichte können uns zum grossen Teil auch nicht poetisch erwärmen. Der Überlieferung fehlten hier grössere in sich geschlossene, episch gehaltene Cyclen: nur ein solcher ist vorhanden in dem historischen Roman von Bahrām Tschōbīn. Die Abenteuer dieses Mannes sind denn auch im Schahname durchaus poetisch dargestellt. Die Grundzüge weichen von der uns ziemlich genau bekannten Geschichte des Usurpators, die in Wirklichkeit wie ein Roman verlaufen ist, gar nicht sehr weit ab, und doch haben wir hier eine Heroengestalt, die in die Zeit des Kai Chosrau passen würde. Bahrām schlägt allein grosse Heere, trifft mit seinem Meisterschuss den König Sāve, und die Überwindung des Kappī-Löwen[2] reiht sich an die Kämpfe Rustam's und Isfandiyār's mit Drachen und andern Ungetümen. Und auch in seinem Denken und Streben wird er als echt tragischer Held geschildert, der, gross und gewaltig, sich überhebt und infolge dessen fallen muss. Von bedeutendem Interesse ist ferner der Bericht über die Empörung des Anōschazādh wider seinen Vater Kisrā, namentlich der ergreifende, aber versöhnende Schluss. Grossen Eindruck muss auf den aufmerksamen Leser auch die Geschichte des letzten Yazdegird machen, über der ein melancholischer Hauch liegt. Unter den zahlreichen Anecdoten von Bahrām Gōr sind einige sehr gut erzählt. Der Unterschied dieses letzten Teils von den früheren darf also auch nicht übertrieben und er nicht wie eine blosse Reimchronik dargestellt werden.

---

[1] Das erweist wieder die Übereinstimmung Firdausī's mit den Arabern in diesem Puncte; der Wortlaut der Reden pflegt dabei aber sehr verschieden zu sein. — [2] »Affenlöwen«?

Eine gewisse Einheit des ganzen Gedichts ist doch vorhanden: es giebt die Geschichte des iranischen Reichs von seinem Ursprung bis zu seiner Zertrümmerung so, wie sie sich in der Anschauung der Nation gestaltet hatte. Freilich ist bei dieser Gestaltung auch gelehrte Arbeit sehr stark thätig gewesen, freilich ist der ganze Abschnitt von Alexander fremden Ursprungs, aber doch muss das Schahname im vollen Sinne als das iranische Nationalepos bezeichnet werden, eben weil es die poetische Vollendung der ganzen nationalen Überlieferung bildet.

§ 30. Wie in den epischen Kreisen anderer Völker, haben auch im iranischen einige Stoffe so verschiedene Gestalten gewonnen, dass die spätere Zusammenfassung sie wirklich als verschieden angesehn und neben einander bewahrt hat. Dazu kommt, dass einige Stücke schon früh mit Absicht nachgeahmt worden sind; auch solche Nachahmungen sind uns im Schahname neben den Urbildern erhalten. Im Einzelnen können wir nicht immer entscheiden, was naive Variante der Sage, was wirkliche Nachbildung ist. In kleinen Zügen hat auch wohl der Dichter sich selbst oder seiner Vorlage nachgeahmt; es handelt sich hier zum Teil nur um ganz nebensächliche Dinge.[1] — Schon Macan (Vorrede XXXVIII) hat erkannt, dass der Zug Isfandiyār's nach Tūrān eine Nachbildung der Fahrt Rustam's nach Māzandarān ist. Spiegel (Eran. Alterth.; ZDMG 45, 201) hat dies eingehender behandelt und nachgewiesen, dass es den Priestern darauf ankam, den Vorkämpfer des Glaubens Isfandiyār über Rustam zu erheben, der ihnen ein Ungläubiger war. Isfandiyār's Thaten auf seinem Wege müssen daher im Einzelnen noch grossartiger sein als die Rustam's.[2] Isfandiyār nimmt auch die Burg Rōïndiz in ähnlicher Weise durch List ein, indem er sich als Kaufmann verstellt, wie der jugendliche Rustam den Sipand-Berg. Um Bēzhan zu befreien, führt sich Rustam bei Afrāsiyāb ebenfalls als Kaufmann ein. Der Sipand-Berg ist wohl identisch mit dem Sipadhkōh oder Kōhi Sipadh, wo Kai Chosrau's Bruder sitzt[3] (792). Ferner entsetzt Isfandiyār den auf einem Berge belagerten Guschtāsp so wie Rustam den Tōs. — Der Zug des Kāōs nach dem rätselhaften Hāmāvarān,[4] seine Gefangenschaft dort und seine Befreiung durch Rustam ist, wie wiederum schon Spiegel gesehn hat (Eran. Altert. 1, 594), eine Verdopplung der ganz ähnlichen Begebenheiten seines Zuges nach Māzandarān und seiner dortigen Schicksale. — Der grosse Feldzug des Kai Chosrau gegen Afrāsiyāb mit seinen geographischen Ungeheuerlichkeiten zerfällt in zwei Teile, die im Grunde dasselbe ergeben. Eie Einnahme von Kangi bihischt beendet die erste Hälfte, die von Kangdiz die zweite; beide Festen sind aber gewiss identisch. —

---

[1] Auch bei Homer finden sich bekanntlich Dubletten sehr verschiedener Art. Wir haben da zunächst ganz alte Varianten des Stoffes: Kirke, Kalypso; Kyklopen, Lästrygonen. Die Weissagungen der Kirke (Od. 12, 127 ff.) sind zum grossen Teil dieselben wie die des Tiresias (11, 106 ff.); die Reise zum Hades wäre daher nach der jetzigen Gestalt des Gedichts ziemlich überflüssig gewesen. (Etwas anders fasst dies Rohde, Psyche 46). Das Augurium des Adlers mit der Gans (Od. 15, 160 ff.) wiederholt sich sehr hübsch in dem Traum Penelope's (Od. 19, 535 ff.). Anders steht es mit dem ziemlich wörtlich gleichen Einspruch einer Göttin gegen die Rettung Sarpedon's und Hektor's vom Tode (Il. 16, 440 ff. 18, 177 ff.); denn dieser kann bei Hektor nur ein später Zusatz sein, da Zeus erst nachher durch die Wage feststellt, dass Hektor fallen muss, mithin nicht schon vorher auf Athene's Drängen dessen Tod zugestanden haben kann. — [2] Wie die Thaten Elisa's die Elia's übertreffen, denen sie doch nachgebildet sind. — [3] Und mit dem Spentadāta-Berg des Avestā. — [4] Ich möchte darin חמיר, Ὁμηρῖται erkennen, von den Arabern *Ḥimyar* gesprochen. Man braucht darum nicht notwendig anzunehmen, dass die Sage erst später als 570, nach der Eroberung des Ḥimyarenlandes durch die Perser, entstanden sei, denn ähnliche Pläne können schon früher gemacht sein, und, wie wir aus Prokop ersehn, umfasste die diplomatische Action in dem grossen Kampf zwischen Persien und Ostrom dies Land schon längst mit.

Auch die beiden erfolglosen Kriegszüge des Tōs beruhen auf einer Verdopplung. Auf beiden geraten die Iranier durch Schnee in Not. Beim zweiten wird dieser durch einen türkischen Zauberer hervorgerufen; das ist gewiss das Ursprüngliche. Vielleicht sind schon ziemlich früh zwei vollständige Berichte von dem Krieg wider Afrāsiyāb zusammengesetzt worden, weil man wegen der Abweichungen in den Einzelheiten nicht merkte, dass beide dasselbe erzählten. — Wenn Suhrāb sich durch dieselbe Probe ein Streitross auswählt wie Rustam (444 und 287),[1] so ist das allerdings beabsichtigt; Suhrāb's Pferd ist ja auch ein Kind des Pferdes seines Vaters. Sehr alt braucht dieser Zug nicht zu sein; doch möchte ich kaum erst Firdausī für diese Wiederholung verantwortlich machen. Bahman sucht den Rustam durch einen herabrollenden Felsblock zu töten (1650) wie den Firēdhūn seine Brüder (50 f.); jener hält den Stein durch seine Körperkraft auf, dieser durch Zauber.[2] Eine Verdopplung haben wir in der Anecdote von Bahrām Gōr mit dem jüdischen Geizhals (M. 1494 ff.) und der von demselben König mit dem filzigen Farschēdhvard (M. 1530 ff.) — Eine Variante der Sage wird darin liegen, wenn Afrāsiyāb durch Hūm aus der Höhle (1389) und durch einen geheimnisvollen Unbekannten aus dem See Tschētschast gezogen wird (1394).[3] — Sāsān, Sohn des Bahman, zieht sich, als seine Schwester Humāi zur Herrscherin bestimmt wird, nach Nēschāpūr zurück; sein Sohn, der wieder Sāsān heisst, wird Hirt des dortigen Königs (1756 f.). Dann entflieht Sāsān, ein Sohn Dārā's, vor Alexander nach Indien; durch vier Generationen sind die Abkömmlinge, die alle Sāsān heissen, Hirten. Der letzte kommt zu Pābak, heiratet dessen Tochter und wird so der Ahne des Königshauses.[4] Natürlich ist auch der Sohn des Bahman als Stammvater der Sāsāniden gedacht; die beiden Versionen schliessen im Grunde einander aus. — Der König von Indien schickt an Kisrā das Schachspiel; löse er das Geheimnis, so bekomme er grossen Tribut u. s. w. Buzurgmihr löst es (M. 1719 ff.). Ganz dasselbe geschieht mit der geheimnisvollen Schachtel, die der Kaiser sendet (M. 1705 ff.) — Eine historische, freilich wunderbar ausgeschmückte, Thatsache wird uns zweimal erzählt: die Gründung der Stadt Zēbi Chosrau, wo die römischen Gefangenen angesiedelt werden und alles wie in ihrer Heimat wiederfinden (M. 1644), ist gleich der Erbauung von Sūris[t]ān, wo dasselbe geschieht (M. 1650).[5] — In letzter Instanz sind wohl auch die Drachenkämpfe identisch, die Sām (196. 1668), Rustam (339 ff.), Guschtāsp (1474 ff.), Isfandiyār (1591 ff.), Ardaschīr (M. 1386 ff.) und Bahrām Gōr (M. 1513) ausfechten: Reflexe des alten Naturmythus, der auf verschiedene mythische und historische Helden übertragen ist.

Wiederholung in nebensächlichen Zügen kommt wohl noch manchmal vor; vgl. z. B. die Auffindung des Kai Qobādh durch Rustam (293) mit der des Kai Chosrau durch Gēv (717 f.). In den Weisheits- und Rätselreden sind allerlei Dubletten

Von besonderer Art ist der doppelte Bericht über die Einführung des

---

[1] Ebenso erprobt der russische Held Tschurilo sein Pferd (Stern, a. a. O. 89 f.). Aber dieser Zug stammt, wenn auch nur durch mündliche Überlieferung, aus dem Schahname, wie so manches in den Liedern von Wladimir's Heldenkreis den Orientalen entlehnt ist. — [2] Beide Fälle haben auch das gemein, dass sie auf die weiteren Ereignisse keinen Einfluss haben und nachher ganz ignorirt werden. — [3] Dass Hūm (Haōma) den Afrāsiyāb (Franrasyan) aus dem See zieht und zu Chosrau (Husravah) bringt, hat schon das Avestā (Yascht 9, 18. 17, 38; Darmesteter's englische Übersetzung 2, 114. 278). — [4] Die letztere Gestalt im Kārnāmak 36, wo aber der Stammvater Sāsān mit kurdischen Hirten entflieht. Das passt besser für die Situation, aber das ferne Indien schien wohl geeigneter als Zuflucht vor Alexander. — [5] Es handelt sich natürlich um das von Chosrau erbaute und mit Gefangenen aus römischem Gebiet besiedelte Neu-Antiochia unweit Ktesiphon.

Schachspiels. Wie Mohl (Vorrede 6, V) erkannt hat, bezieht sich die eine (die aus dem noch erhaltenen Pahlavī-Buche stammt) auf die uns geläufige Art des Spiels mit 32 Steinen und 64 Feldern, die andere (1726 ff.) auf die mit 40 Steinen und 100 Feldern. Trotzdem stört die zweite Erzählung, die vielleicht erst unser Dichter aufgenommen hat, die andre.

§ 31. In dem hier Aufgeführten fehlt es für den, der schärfer zusieht, als es für den Genuss eines Gedichts nötig ist, schon nicht an verborgenen Widersprüchen. In dem gewaltigen Stoff, der allmählich aus vielen, zum Teil heterogenen Quellen zusammengekommen ist, sind aber selbst bei der Bearbeitung durch den Dichter auch noch ganz deutliche Widersprüche in Thatsachen und Auffassung geblieben. Besonders interessant ist folgender Fall: Nach der Ermordung des Siyāvusch zieht Rustam, um Rache zu nehmen, nach Tūrān, erobert und verwüstet es völlig bis China hin, beherrscht es 7 Jahre lang und räumt es dann wieder ganz (703 ff.). Von der Wirkung dieser Ereignisse merken wir aber nicht das Geringste. Die folgenden, anfangs mit wechselndem Glück geführten grossen Kriege setzen voraus, dass Afrāsiyāb bis dahin unangefochten geherrscht habe und dass noch gar keine Rache genommen sei. Der iranische Prinz Chosrau war in Tūrān grade, als es in Händen Rustam's war, unter Afrāsiyāb's Herrschaft in aller Ruhe herangewachsen und konnte nachher von Gēv erst nach 7 jährigem Suchen mit grosser Mühe aufgefunden werden. Die Räumung aber hatte keinen Sinn, wenn nachher die Eroberungszüge noch einmal nötig waren. Die Sache wird sich so verhalten: eine Version legte den ganzen Ruhm der Besiegung des Afrāsiyāb dem Rustam bei, machte diese aber in kurzen Worten ab; nun steht diese neben der (wahrscheinlich weit älteren) andern, welche die Rache erst durch lange Kriege erreichen lässt. Und auch diese Version enthält, wie wir eben gesehn haben, wieder Verdopplungen. — Dass der Sāsānide Ardaschīr II als Nachfolger seines Bruders Schāpūr II zur Regierung kam, stimmt auch in der gewöhnlichen Darstellung[1] nicht zu der Auffassung, dass aus Mangel an Thronberechtigten Letzterer als neugebornes Kind gekrönt worden sei. Im Schahname wird dieser Widerspruch noch gewaltig dadurch gesteigert, dass Ardaschīr ausdrücklich als jüngerer Bruder und gar kurz vor dem Tode Schāpūr's, der 70 und einige Jahre regiert, als junger Mann bezeichnet wird (M. 1455). Das ist allerdings eine Nachlässigkeit des Dichters. Widersprüche in der Beurteilung der Religionen haben wir oben gesehn (S. 162). Und in dem grossen, aus dem Roman stammenden Abschnitt ist Alexander der gottesfürchtige, von des Dichters Sympathie begleitete Held, während die echt nationale Überlieferung, die von Alexander nur weiss, dass er den Darius umgebracht und das Reich verwüstet hat, und ihn daher neben Ḏaḥḥāk und Afrāsiyāb stellt, auch hie und da im Schahname wiederklingt z. B. M. 1375, 4 f. Auch den nicht zu der Haupterzählung stimmenden Worten »als Dārā in der Schlacht getödtet ward« (M. 1365 v. 1), liegt diese Auffassung zu Grunde.

§ 32. Selbstverständlich kann das grosse Epos, auch abgesehn von den subjectiven Stellen, worin Firdausī über sich selbst oder hohe Zeitgenossen spricht, nicht das Jahrhundert verleugnen, in dem es entstanden ist, aber im Ganzen repräsentirt es, der Vorlage und deren Quellen entsprechend und durchaus seinem Stoff angemessen, die Zustände, zum grossen Teil auch die Anschauungen der Zeit des Sāsānidischen Reichs, der letzten iranischen Gesamtmonarchie. Zwischen den Verhältnissen der mythischen Vorzeit und denen der Sāsānidischen Periode zeigt das Gedicht keinen Unterschied. Ardaschīr und sein Haus sind die rechten Nachfolger des ersten Erdenkönigs

[1] S. meine Ṭabarī-Übersetzung S. 69.

Gayōmarth. Der strengste Legitimismus, der für die Zeit Firdausī's gar keine Bedeutung hat, unter den Sāsāniden aber allgemein herrschte, zeigt sich durch das ganze Gedicht. Wer nicht aus dem königlichen Geschlecht ist, also nicht »die königliche Majestät« hat, der kann gar nicht König werden; darum müssen die Usurpatoren Bahrām Tschōbīn und Gurāz (= Shahrbarāz) zu Grunde gehn. Das letzte, was das Schahname erzählt, ist die schreckliche Rache, welche den Verräter des unglücklichen Yazdegird und sein Haus trifft. Als Zāl erfährt, dass Luhrāsp aus königlichem Geschlecht ist, giebt er sofort seinen, vorher scharf ausgedrückten, Widerspruch gegen dessen Thronfolge auf (1433, 2996). Ungehorsamkeit gegen den König ist eine Todsünde, die Höllenstrafe nach sich zieht (242, 52. 1684, 3314 u. s. w.). Aber neben dem König stehn die Häupter des hohen Adels, die sich ebenfalls uralter Herkunft rühmen, ganz entsprechend der Stellung der grossen Häuser im Sāsānidenreich; zu des Dichters Zeiten bestand in Iran nichts derartiges mehr. Freilich sind diese Grossen im Schahname dem Könige fast durchgängig äusserst treu und fügsam, während sie sich den Sāsāniden manchmal ganz anders gezeigt haben. Aber schon die geschichtliche, unter königlichem Einfluss gestaltete Überlieferung verdeckt im Ganzen diese unerfreuliche Sache. Und auch bei Firdausī fehlt es nicht ganz an Stellen, wo die grossen Vasallen ihrem König die rauhe Seite zeigen. So wird Tōs, selbst ein Königssohn, nur mit Mühe gezwungen, sich der Anordnung des Kai Kāōs zu fügen, dass nach ihm Kai Chosrau den Thron besteige. Und namentlich kommt hier die Rede Rustam's an Kāōs in Betracht, worin sich Zorn, Trotz und Selbstgefühl mächtig ausdrücken, und sein entschlossenes Auftreten, das den thörichten Fürsten nötigt, klein beizugeben (466 ff.). Da wird es also auch im Sinne der Überlieferung und auf alle Fälle des Dichters mit dem unbedingten Gehorsam nicht so genau genommen. Auch die Siebenzahl der vornehmsten Geschlechter, auf die man im Sāsānidischen wie in den älteren iranischen Reichen hielt,[1] wird mehrfach im Schahname reflectirt, indem je 7 Helden zusammen sind z. B. 419, 585. 589. — Die Macht der Priester, die zu Zeiten unter den Sāsāniden sehr gross war, tritt dagegen im Schahname ganz zurück; das mag teils daher kommen, dass die Überlieferung eben eine königliche war, teils hat vielleicht der Dichter selbst hier einiges abgeändert. — Der ganze Hofprunk, der in dem Gedicht oft und gern geschildert wird, entspricht, wie es scheint, mehr dem der Sāsānidenzeit als der Maḥmūd's, bei dem es weniger förmlich hergegangen zu sein scheint. Das gewaltige, mit Behagen geschilderte Trinken der Könige und Helden, die wohl nie damit aufhören, bis sie völlig berauscht sind (vgl. 229, 1792. 437, 80. 464, 485. 474, 627. 598, 1384 f. u. s. w.),[2] hat aber sicher auch für die Zeit des Dichters gegolten; die Trunksucht der persischen Grossen[3] scheint sich immer ziemlich gleich geblieben und vom Islām nur wenig gezähmt worden zu sein.[4] Auch das im Schahname mehrfach vorkommende Zutrinken und Trinken »zum Angedenken« mag sich bis in Firdausī's Zeit erhalten haben. — Ein kleiner, aber characteristischer Zug ist, dass nach Sāsānischer Sitte[5] Prinzen als Statthalter Könige heissen und die Krone führen (530 f.). — Auf gute Herkunft (*nižāδ*) wird der grösste Wert gelegt, auch in den Sittensprüchen, im Gegensatz zu der Gegenwart des Dichters, wo zwar gewiss mancher ärmliche Dihkān seinen

---

[1] Ṭabarī-Übers. 437; GUTSCHMID, Kleine Schriften 3, 170. — [2] Auch der Katzenjammer fehlt nicht 464, 486. — [3] Herod. 1, 133. — [4] Eine noch grössere Rolle spielt das Trinken in den russischen epischen Liedern. Ob die unritterliche Roheit, die sich dabei zeigt, ursprünglich oder erst dadurch herbeigeführt ist, dass sie von den höheren Kreisen auf die untersten Schichten des Volks übergegangen sind, mögen Kenner entscheiden. — [5] Ṭabarī-Übers. S. 49.

Stammbaum in Ehren hielt, die emporgekommenen Machthaber aber sich höchstens eine falsche Genealogie machen liessen. Auch die Scheidung der nicht adlichen Stände ist, wieder im stärksten Gegensatz zur muslimischen Zeit, nach alter Art sehr scharf. Ein Schustersohn kann unter keinen Umständen »Schreiber« (Beamter *dabīr*) werden (M. 1778 f.).[1] Die Stellung dieser »Schreiber« hatte sich sonst nicht sehr verändert. Secretäre schreiben die Briefe der Könige, und Secretäre lesen den Königen die empfangenen Briefe vor; das besagt zwar nicht notwendig, dass die Fürsten im Allgemeinen des Lesens und Schreibens unkundig waren, aber vermutlich haben wir es doch so aufzufassen.[2] In Firdausī's Tagen wird es damit ungefähr ebenso gewesen sein. Die höfische Sitte, wie sie sich in den adlichen Kreisen einer alten Monarchie ausbildet und wohl zu echt ritterlichem Sinn steigert, herrscht im Schahname überall. Das zeigt sich z. B. in der Ehrfurcht vor der Leiche des feindlichen Königs (1371).[3]

§ 33. Die epische Erzählung wie das Epos selbst legt bei den Kämpfen viel mehr Gewicht auf die Leistungen der einzelnen Helden als auf die der Massen. Die Ausrüstung der Helden des Schahname scheint wieder mehr der Sāsānidischen Vergangenheit anzugehören als der Gegenwart. Wenigstens glaube ich kaum, dass bei muslimischen Heeren die volle Panzerung der Reiter und namentlich auch der Rosse eine besondere Rolle gespielt hat,[4] während bei Firdausī die Helden und ihre Rosse durchweg die schwere Rüstung tragen und so den gefürchteten Panzerreitern der alten Monarchie entsprechen. Eine Hauptwaffe jener ist die Fangschnur (der Lazo), die, ursprünglich ein Werkzeug heerdenbesitzender Nomaden und schon 479 v. Chr. bei den iranischen Sagartiern erwähnt,[5] auch auf der Darstellung der Sāsānischen Könige bei Persepolis zur vollen Ausrüstung gehört. Sie ist im Schlachtgewühl aber auch schon damals schwerlich in ernsthafte Wirksamkeit getreten und ist später gewiss ganz ausser Gebrauch gekommen. Aber die Fangschnur eignete sich vorzüglich für die epische Schilderung: der Streiter bekommt da mit einem geschickten Wurf den Gegner in seine Gewalt. Die Zahl der üblichen Waffen wird durch sie und die (auch später viel gebrauchte) Keule vermehrt und dadurch dem Dichter Gelegenheit zur Abwechslung gegeben.[6]

§ 34. Der Dichter hatte also einen umfangreichen Stoff von ganz fester Gestalt vor sich, an den er gebunden war. Er hätte sich damit begnügen können, ihn in Verse zu bringen, und das hätte für gewisse Teile auch schon ein leidliches Resultat ergeben, da ja grössere Stücke von Alters her nicht bloss poetisch empfunden und gestaltet waren, sondern auch schon im Einzelnen poetischen Ausdruck hatten, wie uns namentlich das Zarēr-Buch zeigt. Aber dem Firdausī war es um ein wahres Gedicht zu thun. Er wirkt als echter

[1] Vgl. das historische Zeugnis Ibn Abī Uṣaibiʿa I, 175, 8 f. — [2] Eine Ausnahme macht es, wenn der Kaiser den Wunsch ausspricht, dass Chosrau II seine Briefe selbst lese und ihm selbst schreibe, ohne dass der Dabīr etwas davon erfahre (M. 1917, 16—18). Der Vers M. 1918, 14, wo Chosrau doch den Dabīr kommen lässt, kann, obwohl er in allen mir zugänglichen Texten steht, nicht echt sein, zumal der König M. 1919, 13 selbst sagt, dass er den ganzen Brief eigenhändig geschrieben habe. — [3] Die Stelle 1396 Anm. 10, welche auch der Leiche des Afrāsiyāb eine ehrenvolle Bestattung angedeihen lässt, scheint aber nicht gut beglaubigt zu sein. — [4] Einzeln kommt sie allerdings vor z. B. im Jahre 77 d. H. (Tab. 2, 958). Aber da handelt es sich wohl um eine kleine Abteilung von Leibwächtern. Dr. Mez, der über das orientalische Kriegswesen in den ersten Jahrhunderten d. H. eingehende Studien gemacht hat, bestätigt mir, dass Pferdepanzer damals durchaus nicht üblich waren. — [5] Herod. 7, 85. Solche Züge genügen, beiläufig bemerkt, zum Beweis, dass Herodot's Bericht über das Heer des Xerxes auf einen gleichzeitigen Beobachter zurückgeht. — Bei Tab. 1, 230, 6 ist die Fangschnur eine türkische Waffe. — [6] In der Ilias spielt die Lanze mit Stoss und Wurf durchaus die Hauptrolle; dann kommt das Schwert; selten der Pfeil; wichtiger ist da fast noch der beliebig aufgegriffene Feldstein.

Poet mit Macht auf die Phantasie. Die einfache Erzählung belebt er, indem er uns die Personen in ihren Reden vorführt; ja hinter den Reden tritt oft die Handlung zurück. Er malt das Détail aus und giebt uns z. B. da die Einzelschilderung eines Kampfes, wo die Vorlage nur die Thatsache eines solchen erwähnte. Im Hinzufügen kleiner Züge, welche die Erzählung anschaulicher machen, nimmt er sich grosse Freiheit. Wenn der Character der Helden im Ganzen auch in der Überlieferung gegeben war, so haben sie bei ihm doch ein ganz andres Leben gewonnen. Wahrscheinlich führte das Grundwerk die Personen etwas steif schematisch vor wie das Zarēr-Buch. Firdausī motivirt ihre Handlungen und legt ihre Gesinnungen klar vor. Die psychologische Zeichnung ist oft sehr fein. Im Allgemeinen herrscht ein heroischer Ton vor. Die Macht und die Herrlichkeit, der freudige Sinn und der Kampfesmut der alten Zeiten wird in hoher Sprache gefeiert; man hört den Wiederhall der Waffen wie der Gelage (*razm ubazm*). So bis ins Kleine anschaulich wie Homer ist freilich unser Dichter durchaus nicht, und noch weniger vermag er mit wenigen Worten so scharfe Umrisse zu geben wie jener. Aber, so wortreich er, als echter Perser, in Reden und Briefen sein kann, so geht er in der Darstellung der Ereignisse doch meist rasch auf das Ziel los, ohne sich viel bei Nebensachen aufzuhalten.

Treten die kriegerischen Scenen, namentlich bis Alexander einschliesslich, in den Vordergrund, so kommen doch auch weiche Gefühle reichlich zur Geltung.[1] Da sind z. B. die grossen erotischen Erzählungen,[2] von denen die von Zāl und Rōdhābe ein wesentliches Stück der Geschichte des Hauses von Zābul bildet, während die beiden andern, Bēzhan und Manēzhe, Guschtāsp und Kitāyūn, reine Episoden sind. Diese Abschnitte gehören grade zu den vortrefflichsten des Werkes, und zwar erreicht der Dichter hier eine grosse Wirkung durch ziemlich schlichte Erzählung, wie er denn überhaupt im Ganzen einfach erzählt. Die Liebesanecdoten der Sāsānidengeschichte können sich diesen grossen Erzählungen nicht an die Seite stellen. Auch Mutter- und Kindesliebe finden ihren Platz. Damit hängt dann aber der wilde Durst nach Rache für ermordete Angehörige zusammen. Ein sehr grosser Teil des Gedichtes dreht sich um die Blutrache für Siyāvusch. Dies Rachegefühl wird zu solcher Leidenschaft, dass selbst der hochsinnige Gōdharz das Blut des edelsten der erschlagenen Feinde, Pīrān, trinkt; freilich hat er 70 Söhne zu rächen! (1245).[3] — Sehr häufig sind elegische Klagen über den raschen Hingang des Schönen und Guten und den ewigen Wechsel von Glück und Unglück. — Schalkhafter Humor macht sich nicht oft geltend, aber er tritt doch grade bei den am meisten characteristischen Abenteuern Rustam's hervor. Ferner beachte man die Erzählung von den Zutt (Zigeunern M. 1586), von den beiden Schreibern, die sich aus dem unbehaglichen Schlachtgewühl retten (M. 1822), die, wie schon bemerkt, in doppelter Version vorliegende, von König Bahrām Gōr und dem Geizhals (M. 1494 ff., M. 1930 ff.) und die vom Schusterjungen, an dem sich die Kraft des Weins erprobt (M. 1500 f.);

[1] Daher lässt sich RÜCKERT einmal zu dem Ausspruch hinreissen: »Was unterscheidet überhaupt Firdosi von Homer? Nur dieses, dass er etwas weniger Leib und viel mehr Seele hat« (ZDMG. 10, 235). Über die Unrichtigkeit dieses Urteils s. meine Pers. Studien 2, 15 Anm. 1. — [2] Sehr fein weist COMPARETTI, Der Kalewala (deutsche Übersetzung) 227 darauf hin, wie das primitive Epos das Liebesmotiv nur schwach zu betonen pflegt. — [3] Andrerseits scheut er sich aber doch, der Leiche Pīrān's den Kopf abzuschneiden. — In besonders argen Fällen wird der Mörder sogar mit raffinirter Grausamkeit umgebracht; das geschieht dem, der Siyāvusch getödtet hat (126, 2432), dem König von Kābul, der Rustam ins Netz gelockt hat (1744, 4358), und endlich in ganz entsetzlicher Weise dem tückischen Verräter des letzten Königs (M. 2094). Vergl. die grausame Tötung des Melanthios (Od. 22, 474 ff.).

in letzterer überschreitet der Dichter einmal die sonst ausnahmslos streng eingehaltene Grenze der Decenz[1].

§ 35. Die Helden des Gedichtes sind echte Iranier, wenn auch stark idealisirt. Sie sind lebenslustig, tapfer, ruhmredig und sehr gesprächig. Sie halten auf gute Form, die sich auch in grösster Devotion gegen den Monarchen zeigt, selbst von Seiten der höchst Stehenden. Gottergebenheit wird oft geäussert. Beispiele von besonderer Gerechtigkeit und Treue sind wie überhaupt in persischen Erzählungen, so auch im Schahname um so beliebter, je seltner sie bei diesem Volke im Leben waren und sind. Von der Wahrheit ist auch oft die Rede, aber selbst im Epos nehmen die Helden es damit doch nicht so genau.

Während uns in Qobādh, Kai Chosrau, Kisrā u. a. m. Musterfürsten vorgeführt werden, sehn wir in Kāōs einen zwar nicht eigentlich unedlen und boshaften, aber unverständigen, hochfahrenden und dabei inconsequenten und kleinlichen[2] Herrscher.

Von den, so zu sagen, normalen Helden ist Gōdharz der Typus aller lobwerten Eigenschaften. Aber eine ganz eigne Stellung nimmt Rustam ein, unbedingt der Hauptheld des ganzen Werks. Spricht doch der Dichter selbst in Yūsuf u Zalīchā von seiner Verkehrtheit, das halbe Leben daran zu verlieren, um die Welt mit Rustam's Namen zu füllen (YuZ. 24, 267):

ki yak nīme az ʒumri x^{v}*āδ kam kunam*
jahānī pur az nāmi Rustam kunam.

Selbst der stolze Tōs bezeichnet sich als den ersten Mann nach Rustam[3] (751, 122). Er überragt sitzend um eines Hauptes Länge die neben ihm Stehenden (479, 752). Daher war seine Geburt sehr schwer und nur durch das wunderbare Eingreifen des Sīmurgh mit Kaiserschnitt möglich. Rustam's Kraft ist aber weit übermenschlich. Er reisst ohne Weiteres einen Baum aus (443, 31)[4], und der wiegt in seiner Hand nicht so viel wie eine Feder[5]. Er giebt dem Māzandarāner einen solchen Händedruck, dass er vom Pferde stürzt (362), und einem Andern, der ihm selbst etwas empfindlich die Hand gepresst, erwidert er den Gruss so, dass ihm die Nägel ausfallen und der Arm lahm wird (363). Den Stein, den 7 grosse Helden nicht von der Stelle rücken können, wirft er allein weit fort (1127)[6]. Sein blosser Tritt machte die Steine bersten; das wurde ihm sehr unbequem, und er bat daher Gott, ihm einen Teil seiner Stärke abzunehmen (501). — Seiner Riesennatur entsprechend ist er ein grosser Esser. Zehn Ammen mussten ihn stillen (226, 1743). Als kleines Kind isst er so viel wie fünf Männer (eb. 1745). Als Mann pflegt er einen ganzen Wildesel auf einmal zu verzehren (1651, 2739)[7], und das wird neben seinen grossen Heldenthaten als etwas besonders rühmenswertes aufgezählt (439, 9). Mehrmals (335. 339. 434 f.) wird hübsch erzählt, wie er ein solches Tier erjagt, brät und aufisst. Bahman kann nicht den hundertsten Teil so viel essen wie Rustam und wird wegen

[1] Der Anstand wird nicht wirklich verletzt in der Stelle 435 Anm. 11, wo Rachsch 40 Stuten bespringt, aber nur eine trächtig macht. Die Echtheit dieser, von Vullers für unecht erklärten, Verse erhellt aus 444, 187 ff. Es handelt sich um die Erzeugung von Suhrāb's Ross durch das seines Vaters. — [2] Besonders zeigt sich das, als er die Lebensessenz nicht herausgeben will, um den totwunden Suhrāb zu retten, da ihn seine und Rustam's Grösse ängstigt und er es diesem dazu nicht vergessen kann, dass er sich despectirlich über ihn geäussert hat (509). — [3] Μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα! — [4] So die russischen Heroen STERN, Wladimir's Tafelrunde 5 f. 75. 142. — [5] Wie für Hektor ein Stein, den »heutzutage« zwei starke Männer nur mühsam mit Hebeln auf einen Wagen schaffen könnten, wie ein Schafsvliess leicht ist (Il. 12, 445 ff.). — [6] Vgl. die eben citirte Stelle der Ilias. — [7] Herakles verzehrt einen ganzen Ochsen und noch mehr; s. die Stellen bei JACOBI 414; aber da hat sich der bewusste Scherz des Satyrspiels und der Komödie der alten naiven Überlieferung bemächtigt. — Karl der Grosse begnügt sich mit einer ganzen Gais oder einem Hasen und dergl., s. TURPINUS, ed. Castets. S. 39.

dieser Schwäche von ihm ein wenig bemitleidet (1652). Isfandiyār und seine Leute wundern sich, wie er mehrere Schafe verspeist (1677). Natürlich trinkt er auch wacker. Auf dem Gebiet ist ihm der Teufel nicht gewachsen (421, 618). Er liebt den Wein ohne die übliche Beimischung von Wasser (1677, 3192). Bahman wird es davor bange, mit einem so leistungsfähigen Manne zu zechen (1652)[1]. — Von seinen eigentlichen Heldenthaten brauchen wir hier nicht zu reden; von deren Schilderung ist das Schahname voll. Er ist durch seine Kraft und seine Gewandtheit im Ringkampf wie im Gebrauch aller Waffen gleich bewandert; besonders handhabt er die nationalen Waffen Keule und Wurfseil. — Dabei zeichnet er sich durch grosse Ruhe aus. Als ihm der König beim Einfall Suhrāb's die Botschaft sendet, unverzüglich zu kommen, bleibt er noch einige Tage mit dem Gesandten gemütlich zu Haus (464 f.). Wenn er auf der Fahrt nach Māzandarān irgend ein Ungetüm getötet hat, schläft er ruhig wieder ein. Ebenso schon bei seiner ersten Heldenthat (232). So ist er sehr gutmütig. Angerufen oder freiwillig tritt er für die Grossen ein, wenn sie sich verschuldet haben. So erwirkt er die Begnadigung des Tōs und seines Heeres (873 f.) und die des Gurgīn (1114 f.); ja er setzt es durch, dass auch Bēzhan dem Gurgīn verzeiht, der ihn schmählich verraten und ins tiefste Elend gestürzt hatte (1128). Nicht ohne Mühe erreicht er vom König für den von der Nachfolge ausgeschlossenen Farīburz die Erlaubnis, dass dieser die Wittwe seines Bruders heiraten darf (912 ff.)[2]. — Sogar sentimentale Regungen sind bei Rustam nicht ausgeschlossen. Da er auf der Fahrt nach Māzandarān an einem lieblichen Ort ein prächtiges Mahl und eine Zither findet, stimmt er einen Gesang an mit Klagen darüber, wie seine Jahre in ewigen Abenteuern verflössen und er von den Freuden des Lebens nur so wenig habe (343)[3]. — Dabei ist er sehr fromm. Aber er hat gerechten Stolz und ist sich seiner Tüchtigkeit voll bewusst. »Was ist mir gegenüber«, sagt er, »Löwe, Dēv oder Elephant, wasserlose Wüste und Nilstrom? ob viel oder wenig Feinde, gerat' ich in Zorn, so ist das in meinen Augen gleich« (342, 415 f.) Eine andere Seite seines Stolzes ist der Hohn über schwächere Gegner (698, 299 f.). Sein strenges Ehrgefühl erträgt auch nicht zum Schein unwürdige Behandlung; das bedingt den Conflict mit Isfandiyār. Achilleischer Zorn ergreift ihn, als Kai Kāōs seine Würde verletzt (466 ff.). Aber auch ein geringerer Anlass kann ihn zum Jähzorn reizen; so schlägt er schon bei seinem ersten Unternehmen den Pförtner zu Boden, der ihm in bester Absicht, aber in Verkennung seiner Heldenkraft, in den Weg tritt (232, 1831). — Der Schmerz um den Tod seines Zöglings Siyāwusch fasst ihn gewaltig. Er gelobt, nicht zu ruhen, bis er ihn gerächt habe, hält dem König offen vor, wie er an dem Tode seines Sohnes Schuld sei, und holt, als der König beschämt und betrübt das zugesteht, die Anstifterin des ganzen Unheils, die falsche Königin Sūdhābe, bei den Haaren aus dem Schlosse und tötet sie draussen (682 ff.)[4].

Kommt der Held einmal in grosse Bedrängnis, so verschmäht er auch List nicht. So als ihn der Dēv Akvān in seiner Gewalt hat[5]. In seinem

[1] Über Herakles als Trinker s. JACOBI a. a. O. Ein Riesentrinker ist u. a. der Serbenheld Marko Kraljewitsch. — [2] Die Heirat konnte als eine Erneuerung des Anspruchs auf die Krone erscheinen. — Ob Farīburz oder Farēburz, weiss ich nicht. Das *a* der ersten und das *u* der letzten Silbe sind durch das Wortspiel mit *farr* und *burz* (754, 1290) für Firdausī gesichert. — [3] Tiefer geht die Klage des Herakles über sein mühevolles Leben; s. WILAMOWITZ, Euripides Herakles 1, 330. Vgl. noch die, freilich in vollem Unmut gesprochenen, Worte Achill's Il. 9, 316 ff. — [4] In gewisser Hinsicht ist damit die Tötung Kriemhilt's durch Hildebrant zu vergleichen. — [5] Rustam verfährt da grade wie Gayōmarth mit Ahraman nach Bīrūnī 99. Beide wissen, dass die bösen Geister von zwei Dingen, zwischen denen sie ihrem Opfer die Wahl lassen, das Gegenteil des

letzten Augenblick weiss er seinen verräterischen Bruder Schaghādh zu bereden, ihm sein Schiesszeug hinzuwerfen, so dass er den Bösewicht noch vor seinem Tode erschiessen kann (1734). Verzeihlich ist es allenfalls noch, wenn der schwer verwundete Rustam den Isfandiyār auffordert, beim Anbruch der Nacht vom Kampfe abzustehn, und vorgiebt, er wolle sich fügen, wenn er seine Wunden verbunden habe (1698). Aber recht unerquicklich berührt es uns, dass Rustam den Suhrāb, als dieser ihn niedergeworfen hat, mit dem Vorwande hintergeht, die Gesetze des Kampfes verlangten, dass der Sieger den Gegner erst dann töten dürfe, wenn er ihn zweimal hingestreckt habe (500), während er, nachdem er seine ganze Kraft wiedererlangt hat, dem Suhrāb gleich den Todesstreich versetzt, sobald er ihn einmal zu Boden geworfen hat. Aber freilich, die Tragik der Geschichte wird dadurch noch gesteigert, dass Rustam seinen Sohn umbringt, nachdem ihm dieser einmal das Leben geschenkt hat, und beide dann erst erfahren, wer sie sind, als es zu spät ist.

Waren auch die Grundzüge der Gestalt Rustam's gewiss schon in der Vorlage fest ausgebildet, so dürfen wir doch nicht bezweifeln, dass erst Firdausī dies Bild recht lebendig gemacht hat.

Besondere Behandlung verdient nun aber der Kampf zwischen Rustam und Isfandiyār. Spiegel hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Isfandiyār der Glaubensheld der Priester ist, der den Rustam in allem übertrifft und von ihm, der ja von mütterlicher Seite ein Abkömmling Ḏaḥḥāk's ist, schliesslich nur mit Hülfe der finstern Mächte besiegt wird. Bei Dīnawarī 28 widersetzt sich Rustam gradezu als Ungläubiger der Einführung der neuen Religion, aber schon der ältere Ibn Kalbī (bei Ṭabarī 1, 681) lässt Guschtāsp seinen Sohn Isfandiyār von Krieg zu Krieg hetzen und ihm zuletzt den Kampf mit Rustam befehlen. Wahrscheinlich hatte er auch schon das Motiv des Neides bei Guschtāsp[1]. Dieses waltet auch im Schahname ganz und gar vor. Rustam ist hier eine durchaus edle Natur; vom Gegensatz des Glaubens ist keine Rede; der Held ist ein so frommer Verehrer Gottes wie nur einer. Aber doch spielt hier noch etwas anderes hinein. Allerdings hätte Rustam die Pflicht, sich dem Isfandiyār als Boten seines Königs zu fügen, aber seine Ehre leidet das nicht, und so ist hier ein unlöslicher Conflict. Der Sīmurgh und der Vater Zāl sprechen es aus, dass der, welcher den Isfandiyār töte, in dieser Welt Müh' und Elend und in jener schwere Strafe zu dulden habe (1705, 3691 ff. 1716, 3859 ff.). Das ist ein Nachklang der priesterlichen Auffassung, dass sich Rustam durch dies Verbrechen die Hölle verdient habe. In der That wäre es die grösste Steigerung der Tragik, wenn der Dichter die Anschauung consequent durchgeführt hätte, dass der edle Held — nicht als Ungläubiger, sondern weil er den für ihn seinem ganzen Wesen nach unvermeidlichen Kampf annehmen muss — der Hölle verfallen sei. Aber dazu ist Firdausī zu menschlich. Jene Auffassung wird nur angedeutet, tritt aber ganz zurück. Der vom Vater ererbte Bund mit dem Sīmurgh hat übrigens im Schahname nichts bedenkliches mehr, denn der Wundervogel ist da gottesfürchtig[2]. Auf alle Fälle haben wir aber in dieser Begegnung den tiefsten Seelenconflict des Gedichts und einen der tiefsten in aller nationaler Epik[3].

§ 36. Die Frauen spielen im Schahname keine sehr active Rolle. Sie

---

Erwählten thun, und bitten sich daher mit Motivirung grade das aus, was sie nicht wünschen.

1 Tab. 1, 680, 12. — 2 Isfandiyār hatte vorher einen bösen Sīmurgh umgebracht und zwar auf eine sehr seltsame Weise, zu der es aber in orientalischen Erzählungen Parallelen giebt (1598 f.). — 3 Man kann Rustam's Lage mit der Rüediger's vergleichen, wie ihn die Vasallentreue zwingt, gegen seine Gäste und den Bräutigam seiner Tochter in den Todeskampf zu gehn.

treten fast nur als Gegenstand des Begehrens oder der Liebe auf. Allerdings ist die aus dem Bahrām-Romane stammende Gurdiye eine Amazone, aber zugleich eine Intrigantin; für uns wenig anziehend[1]. Anmutiger ist die kühne und verschlagene Gurdāfirīdh (448 ff.). Aber eine sehr schöne Figur ist die Königstochter Manēzhe, die um Bēzhan's willen, in den sie sich all zu rasch verliebt und den sie dadurch ins Unglück gestürzt hat, alle Herrlichkeit aufgiebt und für ihn dürftige Nahrung zusammenbettelt. Allein auch sie tritt nur auf, so lange das durchaus notwendig ist. Die grade in den höheren Ständen Persiens tief gewurzelte Vielweiberei[2] lässt es nicht zu, dass eine Frau auf die Dauer Interesse errege. Von Manēzhe, Kitāyūn, dem Mädchen, das Ardaschīr zur Flucht und zur Krone verhilft, hören wir nachher nichts mehr. Rōdhābe kommt nur noch als Mutter Rustam's wieder vor. Die Stellung der Mutter ist eben auch bei den Persern auf die Dauer eine ganz andre als die der Geliebten oder Frau. Solche Gestalten wie Penelope, Andromache, Nausikaa, die in ihrer reinen Weiblichkeit den Männern ebenbürtig sind, kann das persische Epos nicht aufweisen.

§ 37. Die Schilderung der Kämpfe ist bei Firdausī oft sehr lebendig. Namentlich ist ein Meisterstück die Darstellung der elf Zweikämpfe zwischen je einem iranischen und einem turanischen Helden (1535 ff.). Er weiss sie so zu variiren, dass man sie alle mit Spannung liest. Und doch konnte er als Modell nur Scheinkämpfe benutzen und musste die Hauptsache seiner Phantasie entnehmen, denn sicher hat er nie einem wirklichen Kampfe beigewohnt[3]. Über die gewaltigen Schlachten ungeheurer Heere fährt er meist mit wenigen kräftigen Worten hinweg, die aber besser auf die Phantasie wirken, als wenn er sich gelegentlich bemüht, die Schlachtordnung wirklich zu beschreiben[4].

§ 38. Völlig entbehrt der Dichter und wohl schon die ganze Tradition, auf die er sich stützt, der Erfahrung bei allem, was das Seewesen, ja man möchte sagen, die Schiffahrt überhaupt betrifft: die wenigen Stellen, wo Meerfahrten vorkommen, sind auch ziemlich unanschaulich und stellen die Sachen unrichtig dar. So lässt er ein Heer etwa 1000 Parasangen (= Wegstunden) in Schiffen und Kähnen über die See fahren (381, 36. 395, 252; vgl. 1378, 1398). Bei der Fahrt Kai Chosrau's über das grosse Meer, die er in 7 Monaten abmacht, obgleich sie eigentlich ein Jahr dauern sollte, haben sie nur einmal einen Sturm. Das Hauptstück dieser Reise bildet die Aufzählung der seltsamen Seeungetüme. Zurück kommen sie ohne jeden Sturm wieder in 7 Monaten, und zwar fahren zwei Kähne voran und 1000 Schiffe folgen (1373 f. 1378). Afrāsiyāb war ohne weiteres über dasselbe Meer gegangen (1360, 1723)[5].

---

[1] Man halte dagegen eine Medea oder Kriemhilt, die, so furchtbare Wege sie ihre Leidenschaft führt, doch immer grossartig sind und poetisch fesseln. — [2] Diese fiel den Occidentalen sehr auf, vgl. Ammian 23, 6, 76. — [3] Anders die homerischen Sänger, die nach wirklicher Anschauung darstellen, aber freilich nur Gefechte geringen Massstabes kennen und daher die grossen Heere der Troer und Achäer so ordnungslos zusammentreffen lassen wie die Schaaren kleiner Städte und Landschaften mit einzelnen Vorkämpfern. Ähnlich ist es im Rolandslied. — Die, für uns wenig erfreuliche, anatomisch genaue Beschreibung der Verwundungen, an denen die Ilias so reich ist, zeigt, dass die Sänger sich auf diese Dinge verstanden. Die Odyssee benutzt die Gelegenheit zu solchen Schilderungen, welche die einzige eingehende Kampfscene, der Freiermord, giebt, viel weniger. — [4] In dieser Hinsicht ist es in der Ilias ähnlich. — [5] Wie ganz anders die »meerdurchrauschten Blätter« der Odyssee oder das Beowulflied! Aber auch das Nibelungenlied ist ohne Kenntnis der See; lässt es doch ein (Rhein-)Schiff am 12. Tage von Worms nach Island kommen. Selbst der Dichter der Kudrun hat keine Vorstellung von Seeverhältnissen, obwohl der Schauplatz die Meeresküste und die Erzählung dort erwachsen ist und altgermanischen Seeräubergeist abspiegelt.

§ 39. Dem Dichter ist's erlaubt, wie mit der Zeit, so mit dem Raum etwas frei zu schalten. Der Hörer oder Leser soll ihm nicht nachrechnen, sondern mit der Phantasie folgen. Von dieser Freiheit macht nun Firdausī einen sehr starken Gebrauch. Dass Tūr, der im Norden, und Salm, der im Westen wohnt, als Nachbarn verkehren, ist erklärlich, denn diese Beiden vertreten die Völker, mit denen die Iranier besonders zu kämpfen hatten, und die Vorstellung fügt diese an einander. Mehr ungenaue Nomenclatur als wirklicher Fehler ist es, wenn Yemen wiederholt für Arabien überhaupt steht, z. B. für das Land Mundhir's im Euphratgebiet (M. 1364, 5). Ein kleiner Irrtum ist die Unterscheidung von Ktesiphon und Madāïn (M. 1709) und die Gleichsetzung jener Stadt mit Baghdād (51, 326 und öfter). Die Verlegung des Alburz nach Indien (42, 145 f. 135, 112. 136, 130. 171, 759) entspricht nicht der alten Tradition, aber die Lage des mythischen Berges ist für die wirkliche Geographie gleichgültig. Anders steht es jedoch mit den Angaben über Māzandarān. Für Rustam gebe es, sagt Zāl, zwei Wege von Zābul nach Māzandarān, einen langen, den Kāōs gegangen sei (der war aber von Istachr in der Persis ausgezogen), und einen äusserst gefährlichen von nur 14 Tagemärschen (333, 268). Der Dichter durfte sich immerhin vorstellen, dass ein kürzerer Weg als die gewöhnliche Karawanenstrasse durch die Wüste führe, ein Weg, der sich zum Schauplatz der grossen Abenteuer eignete, die Rustam da besteht. Aber ganz wunderliche Vorstellungen bekommen wir von der Ausdehnung Māzandarān's selbst. Vom Eintritt in das Land bis zu dem Orte, wo Kai Kāōs gefangen sitzt, hat Rustam 100 Parasangen zu gehn, von da bis zum Sitz des weissen Dēv wieder 100; dahinter giebt es noch weit über 300 Parasangen bis zur Hauptstadt des Landes (347 f.). Nun is Māzandarān allerhöchstens etwa 30 Parasangen breit und 100 lang. Firdaus hat also das Land, das nahe bei seiner Heimat lag, dessen in der Ebene gelegene Städte Āmul und Sārī er richtig kennt und öfter erwähnt (z. B. 186, 1033), und in dem er sich später eine Zeit lang selbst aufgehalten hat, ganz phantastisch gestaltet und gewaltig ausgedehnt. Da Māzandarān eben das Land der Dēve ist[1], muss es sich als Märchenland behandeln lassen. — Noch ganz anders geht Firdausī mit fernen Ländern um. Kai Chosrau zieht von Kang oder Kangibihischt, das irgendwo hinten in Tūrān liegt, nach China, von da nach Makrān weiter durch die Wüste und in Schnellfahrt von 7 Monaten übers Meer, wieder durch eine Wüste in ein Land, dessen Sprache wie die von Makrān das Chinesische ist, und von da 100 Parasangen weiter nach Kangdiz; auf dem umgekehrten Wege kehrte er zurück. Wunderlich ist namentlich, dass Makrān, das vom Wohnsitz des Dichters aus ganz im Süden liegt, hier China benachbart ist. Es wäre aber ganz verkehrt, wenn man den bekannten Namen anders deuten wollte. Makrān lag zwar nicht ausserhalb des Gesichtskreises der muslimischen Welt, aber Genaueres wussten doch wohl nur Wenige über das unwirtliche Land. Diesen ganzen Zug geographisch zu bestimmen, heisst so viel, wie die Irrwege der Io bei Aeschylus nachzuweisen[2].

---

[1] Die Auffassung der *Māzainya Daēva* im Avestā als »Dēve von Māzandarān« hat viel für sich. *Māzan-dar* ist vielleicht eigentlich eine bestimmte Örtlichkeit »Māzan-Thor« oder »Māzan-Thal«. Das schwer zugängliche Bergland mit seinen dichten Wäldern und wohl roher Bevölkerung konnte den Mazdayasniern leicht als Heimat böser Mächte erscheinen. — Auffallend ist, dass die arabischen Schriftsteller den Namen kaum vor der Seldschukenzeit gebrauchen (eine der ältesten Stellen wohl die Quelle von Ibn Athīr 10, 34), daher Yāqūt s. v. den Namen für modern hält, obwohl er weiss, dass er im Lande selbst üblich sei (3, 503, 8 ff.). Officiell hiess das Land Tabaristān. Allerdings wird ursprünglich das Land der Tapurer (Τάπυροι zuerst Ktesias bei Diod. 2, 2 und Athen. 442*b*, dann die Scriptores rer. Alex.; Τάπουροι Ptolemaeus) ein anderer Teil dieses Gebiets gewesen sein als Māzandarān. — [2] Prometh. 705 ff. — Das Nibelungen-

§ 40. Eine märchenhafte Auffassung zeigt sich auch sonst oft bei Firdausī. Was bei ihm ein König nötig hat, ist sofort da. Dass zur Ansammlung eines grossen Heeres — und er spricht gern von Hunderttausenden — Zeit gehört, kommt ihm nicht in den Sinn. Ebensowenig, dass ein solches Heer sich nicht so rasch bewegen kann wie ein Einzelner. Alles Interesse concentrirt sich auf die grossen Begebenheiten: Aufbruch, Zusammentreffen mit dem Feinde, Entscheidung. Was daneben oder dazwischen, wird nicht beachtet. Ebenso gehn die zuweilen vorkommenden Bewegungen einzelner Heeresteile von bedeutender Kopfzahl innerhalb einer Schlacht immer ganz rasch vor sich. — Wenn Suhrāb von einer Höhe herab nicht bloss das ganze ungeheure iranische Heer überblickt, sondern auch die einzelnen Führer mit ihren Feldzeichen, ja das Äussere des Grössten von ihnen erkennt, so geht das weit über das auch dem besten Auge Mögliche, zumal selbst ein solches nicht durch dunkle Körper hindurchsehn kann[1]. Ein wenig viel wird der Phantasie auch zugemutet mit der Erzählung, dass der in einer tiefen finstern Grube gefesselt liegende Bēzhan die haarfeine Schrift auf dem Siegelringe lesen kann (1123). — Die Könige haben bei Firdausī immer unermessliche Reichtümer. Darauf, dass ihre Einnahmen wesentlich aus den Abgaben der Unterthanen stammen, deutet er nur selten hin, während er die aus den Tributen der Überwundenen und der Kriegsbeute stark übertreibt. Die Herrscher verschenken mit grosser Verschwendung, lohnen ihre Truppen reichlichst, befriedigen die Bedürfnisse aller Armen und sind dabei doch im Stande, gelegentlich grosse Steuererlasse zu gewähren. Ardaschīr II verlangt in seiner 10jährigen Regierung[2] keinerlei Steuern, sondern regiert »gratis« (*rāigān* M. 1457). Bahrām Gōr erlässt die Steuern und selbst die Tribute der fremden Fürsten auf 7 Jahre (M. 1550, Mitte), und endlich verzichtet er gar definitiv auf die Abgaben, da für 23 Jahre Geld genug da ist (M. 1583, 11; 17 ff.). Hormizd erlässt die Steuern nach dem beutereichen Sieg seines Feldherrn auf 4 Jahre (M. 1830, 1)[3]. Hieran schliesst sich die Schilderung des paradiesischen Lebens unter Kisrā, wo selbst die Natur Allen günstig war und niemand auch nur einen Dirham stahl, der auf der Strasse lag (M. 1709—11). In alledem folgte der Dichter gewiss vielfach seiner Vorlage, aber er hat ohne Zweifel manches selbst ausgemalt. Eben diese Ausmalung reisst den Leser fort und lässt ihn den Ab-

---

lied scheint nur die Donaugegenden genauer zu kennen. Von Norwegens Lage hat es ein sehr falsches Bild. (Die Boten Gunther's reiten von Worms dahin in 3 Wochen.) — Ganz wirr sind die geographischen Vorstellungen im Rolandslied und in Kudrun. Die Geographie der Märchenländer in der Odyssee darf man damit nicht vergleichen, denn von den entfernteren Gegenden im Westen konnte damals kein asiatischer Grieche etwas rechtes wissen; wohl aber gehören hierher einige falsche Vorstellungen der Odyssee über peloponnesische Verhältnisse. — Übrigens beachte man, wie noch Byron im Sardanapal mit der Geographie umspringt, indem er ein Schiff von Ninive den Euphrat hinab nach Paphlagonien gehn lässt.

[1] Die τειχοσκοπίαι in der Ilias und bei den griechischen Tragikern überbieten das wirklich Mögliche wohl nicht in dem Masse. Aber im Nibelungenlied sehn die Burgunden vom Saal aus viel mehr von dem, was Ezel und Kriemhilt thun, als möglich. Die Teichoskopie in Kudrun 1366 ff. ist ganz wie die im Schahname; da werden auch die Fahnen genau erkannt. — [2] In Wirklichkeit hat er nur 4 Jahr regiert. — [3] Abgesehn von M. 1457, 4 v. u. steht an allen diesen Stellen *xarāj*, aber dies Wort hat hier gewiss überall die weitere Bedeutung »Abgabe«. Dagegen wird es da, wo von einem historischen Steuererlass die Rede ist (M. 1363 ult.—1363, 2), im technischen Sinne »Grundsteuer« bedeuten. Danach hatte Maḥmūd den Muslimen den Charādsch auf ein Jahr erlassen. Aber die von Maḥmūd in Indien gemachte Beute übertraf wohl alles, was die Sāsāniden je ihren Feinden abgenommen hatten; übrigens ist noch die Frage, ob dieser Steuererlass (nach dem ich im ʿOtbī vergeblich gesucht habe) für das ganze Reich galt. — In Wirklichkeit waren die Finanzen des Sāsānidischen Reichs wohl niemals glänzend, wenn auch einzelne Könige grosse Schätze aufgehäuft haben.

stand von der Wirklichkeit nicht merken: man befindet sich auch da, wo er historische, uns leidlich bekannte Zeiten darstellt, im Zaubergarten der Poesie.

§ 41. In den Resten alter epischer Erzählung wie in den Reflexen der Gesamtdarstellung bei den Arabern wird viel von Träumen, Vorbedeutungen und Prophezeiungen berichtet[1]. Dieser echt epische Zug tritt auch bei Firdausī mannigfach hervor, wenn auch vielleicht relativ nicht so stark.

§ 42. Neben den Erzählungen nehmen, wie gesagt, belehrende Stücke einen breiten Raum ein. Die Thronreden der Könige hat Firdausī wohl durchgängig ausführlicher gemacht, als sie im Grundwerk waren. Wir haben da ferner die Rätsel, wodurch Zāl geprüft wird (208 ff.), und allerlei in Alexander's Geschichte (die Gymnosophisten 1868 ff.; die Träume Kaid's und ihre Deutung auf die Gegenwart 1817 ff. 1830 f.). Hier können wir ganz sicher beobachten, wie selbständig der Dichter vorgeht. Weit mehr dehnt sich das lehrhafte Element in der Sāsānidengeschichte aus, in welche eine ganze Anzahl älterer Weisheitsbücher hineingearbeitet ist. Es galt namentlich, den Ruf Chosrau's I als des Weisesten und Gerechtesten durch solche Stücke zu rechtfertigen[2]. Hierher gehören auch die Briefe und Ausschreiben der Könige.

Anders steht es mit solchen allgemeinen Betrachtungen, die der Dichter als Einleitung oder Schluss von Abschnitten oder auch an passenden Stellen innerhalb ihrer anbringt. Es sind meist Betrachtungen über die Vergänglichkeit der irdischen Grösse und den Wechsel aller Dinge, Betrachtungen, zu denen die Vorführung der Geschichte von Jahrtausenden ganz von selbst auffordert. Merkwürdig ist aber, dass dem letzten erzählenden Abschnitt, der uns das traurige Ende des iranischen Reiches vorführt und somit die ganze in solcher Herrlichkeit dargestellte Nationalgeschichte als eine Tragödie erscheinen lässt, eine derartige Reflexion fehlt[3]. Der Gedanke, dass hier die Thatsachen genug reden, liegt uns zwar nahe, entspricht aber kaum der Art unsers Dichters.

§ 43. Den europäischen Leser berühren die Stellen sehr eigentümlich, wo der Dichter selbst für sich redet. Solche subjective Unterbrechungen scheinen uns dem objectiven Wesen des Epos nicht zu entsprechen. Und gewiss ist das richtig. Aber wir würden auch die vielen Reden über allgemeine Verhältnisse und alle die ausführliche Weisheit nicht in einem Epos suchen, und die immer wiederkehrenden melancholischen Betrachtungen sind uns wenigstens ganz ungewohnt. Das persische Nationalepos hat eben einen eignen Character, der nicht ohne weiteres zu dem aus anderen Litteraturen genommenen Schema passt. Und bei der gewaltigen Ausdehnung des Gedichts sind gelegentliche Unterbrechungen der Erzählung nicht so unzweckmässig; der lose Zusammenhang der aneinander gereihten Stücke ergiebt manche passende Stelle für solche Einschiebsel. Der Dichter hatte für diese subjectiven Aussprüche zum Teil sehr practische Gründe, besonders in dem Wunsch, den Sultan Maḥmūd recht günstig zu stimmen, indem er seine Verherrlichung zu einem integrirenden Stück des Königsbuchs machte. Auch

[1] Ausser dem Ardaschīr- und Zarēr-Buch vgl. Herodot, Ktesias und die Geschichte von Odatis und Zariadres. — Auch in der Odyssee und im Nibelungenliede werfen die grossen Entscheidungen ihre Schatten voraus und kommen den Wissenden nicht unerwartet. Vgl. Rolandslied v. 717 ff. 725 ff. 2525 ff. (Gautier). — [2] Von seinen Kriegen und sonstigen Thaten wusste man verhältnismässig wenig. Das kommt vielleicht daher, dass eben unter ihm die Reichsgeschichte aufgeschrieben wurde und seine Regierung nicht mit umfasste. — [3] Der Halbvers M. 2095, 16 kann nicht in Anschlag kommen, denn mit Recht lässt Mohl wie die Leidner und die eine (vollständige) Strassburger Handschrift diesen und die beiden vorhergehenden Verse weg. Die Strassburger fügt allerdings einen Vers mit einer solchen Betrachtung hinzu. (Die andere stimmt hier mit Macan überein.)

anderen Gönnern widmet er etliche Verse. Die Klagen über seine Armut führen schon zu den Stellen hinüber, die rein aus dem innern Bedürfnis des Dichters erwachsen sind. Es sind meist elegische Betrachtungen über sein Alter, Sehnsucht nach der Jugend, Selbstaufforderungen zur Busse. Aber in andern Stellen ermuntert er sich grade zum frohen Lebensgenuss (z. B. 1444 mit den prächtigen Worten zum Preise des Weins)[1]. Diesen subjectiven Aussprüchen verdanken wir, wie wir oben sahen, die wenigen ganz sichern Mitteilungen über das Leben Firdausī's. Unter ihnen sind sehr schöne Stellen.

Der Dichter zeigt sich in ihnen zum Teil als vortrefflicher Lyriker. Vor allem ist hier die Elegie auf den Tod seines Sohnes hervorzuheben (M. 1951). Aber auch sonst finden wir im Schahname öfter lyrische Färbung und ganz lyrische Stellen. So das schöne Lied von den Reizen Māzandarān's (317), der Eingang zu Bēzhan u. Manēzhe (1065 f.) und der ergreifende Klagegesang Bārbadh's über den der Verurteilung nahen König Chosrau (M. 2041 f.), gewissermassen das Trauerlied des iranischen Patrioten über den Verlust der nationalen Herrlichkeit. — Die Lyrik des Schahname wirkt auf uns ganz besonders dadurch, dass sie schlicht und frei von der in der professionellen persischen Lyrik beliebten Verkünstelung ist.

§ 44. Die Sprache des Dichters ist im Ganzen ziemlich einfach. Eigentlicher Schwulst findet sich wohl nie. Dagegen fehlt es nicht an starken Hyperbeln, wie sie schon im Zarēr-Buch als characteristisch für den Stil der heroischen Erzählung erscheinen. Einige Beispiele mögen das erläutern. Vom Staub, den ein Heer erregt, heisst es öfter, er habe den Tag zur Nacht gemacht, oder wegen des Staubes habe man Tage lang nicht gewusst, ob es Nacht sei oder nicht[2]. Der Staub bildete ein Gewölk, in dessen Dunkel die Lanzenspitzen als Sterne, die Schwerter als Sonne glänzen, während das Eisen (der Schutz- und Trutzwaffen) den Erdboden darstellt 1155, 278. Jenes unnatürliche Bild (Funkeln der Waffen im Dunkel des Staubes oder der Nacht) kommt noch öfter vor z. B. 467, 530. 473, 635 ff. Die Heere treten alle Hügel platt. »Die Erde ging von den Hufen der Rosse entzwei, der Berg ward zum Meer (vor Blut) und die Ebne zum Berg« (vor Leichen 699, 306). »Ein so grosses Heer, dass die Speere dem Winde den Weg versperrten« (1786, 65) und ähnlich öfter. »Das Heer war zahlreicher als die Gewächse« (1787, 67. 1791, 151). »Von den Waffen und den Kriegern der beiden Schaaren wurde die Erde (schwankend) wie ein Meer, und der Staub wurde zu einem Berge« (1791, 154). »Vor dem Dröhnen der Schlachtmusik, sollte man meinen, weiche der Berg von seiner Stelle« (1155, 276). »Aus Furcht vor deinem Speer regnet die Wolke Blut« (439, 101). »Der Berg war so hoch, dass kein Adler hinan fliegen konnte« (233, 1857). »Die Spitze der Mauer von Kallinikos hatte nie ein Adler gesehn« (M. 1642, 13). »Der König sah in jener Stadt ein Schloss, dessen Bau höher als der Saturn (der entfernteste aller 7 Planeten) erschien; man hätte meinen sollen, es werde die Sterne fortraffen« (52, 346). Ganz so »Er sah einen Berg, dessen Spitze in den Plejaden war; man hätte sagen sollen, er werde die Sterne wegziehen« (136, 145). »Die Erde hält dein Heer nicht aus, die glänzende Sonne nicht deinen Helm«[3] (1291, 367). »Das Dach wurde von ihr zu einem glänzenden Juwel,

[1] In der Leidner Handschrift werden diese Verse aber durch andre ersetzt. Ähnlich die unvollständige Strassburger, deren Anfang dies Stück bildet. Ganz verschieden ist hier wieder alles in der andern Strassburger. — [2] Durchaus massvoll und der Wirklichkeit entsprechend dagegen die Ilias (3, 10—14. 5, 499—504). Freilich werden grosse Reitermassen im dürren Chorāsān noch weit ärgere Staubwolken erregen als Kriegerschaaren an der Westküste Kleinasiens. — [3] Das Heer ist zu schwer, der Helm zu schimmernd. Dabei ist noch ein Wortspiel zwischen *tābaδ* »hält aus« und *tābān* »glänzend«.

vom Glanz ihrer Wange zum Rubin der Boden« (164, 643. Im Dunkeln!). »Den Staub seines Fusses wird der Leu küssen, die Wolke es nicht wagen, über sein Haupt hinzugehn« (222, 1671. Von Rustam vor seiner Geburt gesagt.) »Der Atem findet wohl keinen Weg bei ihrer Lippe vorbei« (so klein ist ihr Mündchen 158, 529). Von demselben Mädchen heisst es: »ihr Mund ist so eng wie ein bekümmertes Herz« (158, 527) u. s. w. u. s. w. Originelle Übertreibungen sind noch folgende: Ein so scharfsichtiger Späher war aufgestellt, dass er den Gang einer Ameise auf dem Wege bemerkt hätte (1157, 313—315) und gar: Rustam's Ross sah so gut, dass es »auf zwei Parasangen Entfernung in finstrer Nacht den Gang einer Ameise auf schwarzem Filz bemerkte« (287, 101). Der Adressat soll zu grösster Eile aufgefordert werden; da heisst es: »wenn du einen Strauss in der Hand[1] hast, so riech nicht erst daran« (461, 435) oder »wenn du Erde auf dem Kopfe hast, so wasch sie nicht erst ab« (319, 64). Ähnlich: »verlierst du irgend damit Zeit, dir den Kopf zu kratzen, so wird der Fürst bald weggehn« (319, 76). Da darf man sich denn auch nicht wundern, wenn die im Sipandberg gemachte Beute so gross ist, dass 15000 Eselinnen mit Gold und Silber beladen werden (238, 1946).

§ 45. Recht selten spielt aber in den Ausdruck die Schulgelehrsamkeit etwas hinein, von der Firdausī glücklicherweise nicht viel besass. So werden gelegentlich die 4 Elemente und die 4 Qualitäten (warm, kalt, trocken, feucht) verwertet (182, 972. 488, 898. 713, 574. M. 1620, 14). Und gar: »Wäre keine Geschlechtsgemeinschaft in der Welt, so bliebe die Potenz in Verborgenheit« (168, 712)[2]. Einiges andere in der Einleitung. Schon ganz populär war die Ansicht geworden, dass es, wie 7 Himmel, so auch 7 Erden gebe. Daher wagt der Dichter die Hyperbel »vom Huf der Rosse in jener weiten Ebene wurde die Erde sechsfach, der Himmel achtfach« (304, 71), indem nämlich eine ganze Erde als Staub nach oben fliegt und da einen weiteren Himmel bildet. Solche Excesse begegnen aber bei unserm Dichter doch nur vereinzelt.

§ 46. Die Sätze werden im Schahname meist einfach an einander gereiht, wie es die naive Erzählung liebt. Grössere Perioden sind selten, und auch solche sind fast immer einfach gebaut. Die Sätze umfassen gewöhnlich nur einen Vers und oft nur einen Halbvers. Das Reimwort des ersten Halbverses bezeichnet oft auch einen Einschnitt im Satz. Ziemlich selten ist der Satz noch kürzer als ein Halbvers, dann aber wird oft eine ganz besondere Wirkung erzielt, wie z. B. in den Worten:

jahān x^{v}āstī yāftī xūn marēz

»du hast nach (dem Besitz) der Welt getrachtet, (sie auch) erlangt:
(nun) vergiess kein Blut« (90, 528)[3].

Doch finden wir auch manchmal eine Verkettung von Versen. — Durch die Kürze der Sätze wird das Verständnis oft erschwert, namentlich in Reden, Briefen und allgemeinen Erörterungen. Dazu kommt, dass das Persische wenig Übergangspartikeln und sonstige Wörtchen braucht, welche die feineren Beziehungen der Gedanken zu einander ausdrücken oder doch andeuten,[4] und dass die hauptsächlichsten Relativwörter wie *ki*, *kujā*, *čūn* (*ču*) sehr vieldeutig

---

1 Wortspiel mit *daste* und *dast*. — 2 *Tuvānāī* = *qūwat* δύναμις. Sie gelangte nicht zur Wirksamkeit *fil* ἐνέργεια. — 3 Selbst RÜCKERT bringt diese Worte nicht ganz in einen Halbvers:

»Du wolltest die Welt, du hast sie, kein Blut
»Vergiess.« —

4 Adverbiales *x^{v}að* steht im Schahname manchmal ungefähr wie *quidem* »eben, grade«; *x^{v}að+na* »gar nicht«. Vgl. RÜCKERT, ZDMG. 8, 289. 298.

sind. Die Aussagen stehn oft unverbunden neben einander. Zur Erschwerung des Verständnisses dient dann noch, dass es im Persischen sehr viele Homonyme giebt, indem die lautliche Umwandlung mehrere Ableitungen von derselben Wurzel oder aber auch ganz verschiedene Wörter gleich gemacht hat[1]. Mitunter auch noch die Möglichkeit, dies und jenes Wörtchen grammatisch verschieden zu beziehn (z. B. ein *am*). Der im ganzen doch klar und einfach redende Dichter wird so manchmal recht schwer. Das war er einigermassen auch schon für die späteren Perser, wie die vielen erleichternden Textänderungen zeigen; freilich lag die Schwierigkeit für sie zum Teil in andern Gründen. So kurz und epigrammatisch zugespitzt sich Firdausī nun aber auch ausdrücken kann, stellt er doch gern Varianten desselben Gedankens neben einander, und in den Reden und Briefen, die bei ihm sehr viel Raum einnehmen, sowie in den eigentlich lehrhaften Stellen wird er manchmal gradezu breit. Der Versbau begünstigte müssige Zusätze: wenn die erste Hälfte den Sinn schon erschöpft hat, so wird doch noch gern etwas weiteres angefügt, um den Vers auszufüllen; das Reimwort kann der Leser dann oft voraussehn[2].

§ 47. Wie es in der Epik üblich, ist auch das Schahname oft formelhaft. Wir finden darin viele Verse, die beinahe oder völlig gleich sind. Die Variation im Ausdruck ganz ähnlicher Dinge verdiente eine besondere Untersuchung, für die freilich ein weit besserer Text als der uns erreichbare erwünscht wäre. Aber es wäre z. B. schon jetzt sehr interessant, einmal sämtliche Verse zusammenzustellen, worin Firdausī den Anbruch des Morgens schildert. Er liebt es nämlich, die Erzählung durch eine kurze Erwähnung des Sonnenaufgangs zu beleben, auch wo das für die Ereignisse ohne Wichtigkeit ist; für die Vertreibung der Nacht durch den Tag wendet er immer neue, zum Teil prächtige, zum Teil etwas gesuchte Bilder an[3].

§ 48. Selbst von der älteren Lyrik der Neuperser haben wir nur dürftige Kenntnisse, von den Vorstufen des neupersischen Epos fast gar keine. Wäre das anders, so würden wir gewiss sehn, dass der Stil, die Wahl der Phrasen und einzelnen Ausdrücke bei (Daqīqī und) Firdausī vielfach durch das, was vorher üblich geworden, bedingt war, wie er andrerseits einen gewaltigen Einfluss auf die spätere Poesie ausgeübt hat. Gewiss war es Firdausī darum zu thun, jeden Sprachgebrauch zu vermeiden, der an sich oder wenigstens für diese poetische Gattung als niedrig galt[4], und sich durchweg einer gewählten,

---

1 Man bedenke nur, was alles *bar* und *dar* bedeuten kann. Für uns kommt dazu noch die Unvollkommenheit der Schrift, welche lautliche Verschiedenheiten entweder nicht bezeichnen kann (die kurzen Vocale; *ĕ* und *ĭ*, *ŏ* und *ŭ*) oder doch nicht zu bezeichnen pflegt (wie *p* und *b*, namentlich aber *k* und *g*). — 2 So führt die Reim- und Strophenform im Nibelungenlied ziemlich viele müssige, mindestens den Gang der Erzählung nicht fördernde Halb- und ganze Verse herbei (namentlich 2*b* und 4). Auch im Kalewala ist das zweite Glied des Verspaars oft für den Sinn unnötig, aber da kommt das von dem als Kunstform in sehr weiter Ausdehnung verwandten *Parallelismus membrorum*. — Die gleichmässig verlaufende Rede Homer's, welche sich nicht allzuviel darum kümmert, Vers und Satz zusammenfallen zu lassen, und ziemlich ausgedehnte Perioden liebt, kennt kaum solche Füllstücke. — 3 Seltsam contrastiren dagegen die stereotypen Homerischen Verse wie

ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ϝροδοδάκτυλος Ἠϝώς,

die aber niemals überflüssig stehn. — 4 In diesen Dingen herrscht leicht eine gewisse Mode; das feine Gefühl dafür hat nur der gebildete Zeitgenosse. Dahin mag, um eine Kleinigkeit zu erwähnen, gehören, dass Firdausī das Wörtchen *mē* entweder ganz meidet oder es höchstens sehr selten anwendet, wie auch der ältere Prosaiker Muwaffaq nur das volle *hamē* kennt, während Daqīqī auch *mē* zu haben scheint und Nāṣiri Chosrau, der noch Firdausī's Zeitgenosse gewesen ist, es viel gebraucht. — Vermutlich hatte Firdausī auch in allen solchen Fällen, wo zwei Nebenformen gleich gut ins Metrum passen, einen festen Sprachgebrauch. Wir aber werden schwerlich je darüber Gewissheit haben, ob er z. B. *tāft azān* oder *tāft' zān* sagte, ob *jahāndār agar* oder *jahāndār' gar* (⏑ – – – ⏑ –) u. s. w.

edlen Sprache zu bedienen. Damit hing wohl eine gewisse Liebhaberei für altertümliche Wörter zusammen. Pārsenwörter wie *niyāyiš, bāž, pāδafrah*[1], *patyāra*, die er gern anbringt, waren kaum ein Bestandteil der allgemeinen Umgangssprache. Manches ungewöhnliche Wort, das sich noch bei ihm findet, und manches, das die Abschreiber leider beseitigt haben, mag auch für ihn schon archaistisch gewesen sein, während gewiss wieder sein Beispiel bewirkt hat, dass dieser und jener Ausdruck wenigstens der Dichtersprache erhalten geblieben ist. Die Synonymen für »Kampf« und »Krieg« *jang, kārzār, paigār, parxāš, nabard, āvard, nāvard* (486, 857. 495, 1023), *kār* (469, 561), *āvēz* (423, 642) unterscheiden sich freilich zum Teil ein wenig in der Bedeutung, aber ich bezweifle doch, dass sie alle in der lebenden Sprache üblich waren. *Bēvar*, das zur Erklärung des Namens *Bēvarasp* nötig war, bezeichnet Firdausī als ein Pahlavīwort, d. h. ein Wort der alten Sprache, das im Darī[2] *dih hazār* »zehntausend« sei (28, 96). Es ist characteristisch, dass er jenes veraltete Wort, wo er es noch gebraucht, durch hinzugesetztes *hazār* verdeutlicht, also eigentlich falsch anwendet. Auch alte grammatische Formen hat Firdausī vielleicht noch mehr gebraucht, als wir jetzt erkennen[3]. Dass zu den Eigentümlichkeiten des epischen Stils auch die Sparsamkeit in der Verwendung arabischen Sprachstoffs gehört, sahen wir schon oben. Zu bemerken ist dabei, dass viele der zugelassenen arabischen Wörter grade häufig erscheinen, also hier völliges Bürgerrecht erlangt haben.

Der allgemein üblichen Dichtersprache werden gewisse bildliche Ausdrücke angehören, die sich zum Teil auch im Schahname ziemlich häufig finden. Ich meine Fälle wie »Moschus« für »schwarzes Haar«, »Kampfer« oder »Schnee« für weisses, »Cypresse« für grade Statur, »Mond« für jugendlich volles Gesicht, »Coralle« (*bussaδ* 153, 432), »Granat« (*bējāδe* 164, 638)[4], »Zizyphus« (*ʒunnāb*) für rothe Lippe, »Narcisse« für »Auge« u. s. w.

In einigen Kleinigkeiten können wir freilich schon das Schwanken oder die Verkehrtheit der Überlieferung heilen. So hat bereits Rückert (ZDMG. 8, 257) gesehn, dass وَ nur bei folgendem *a* stehn darf (wozu auch *vayā* »oder« gehört = *u*+*ayā*); demnach ist das von der Überlieferung sehr oft gebotene وديكر immer in دديكر (*daδīgar*) zu verbessern. — Ganz unsicher sind wir in manchen Fällen über die von Firdausī gebrauchte Form, wo die Schrift uns keine Auskunft giebt. Das gilt namentlich von kurzen Vocalen. So wissen wir z. B. nicht, ob »erbarmen« bei ihm noch *buxšūδan* (Praesensstamm *buxšāi*) oder schon, durch Einfluss des heterogenen, aber später ganz mit ihm vermengten *baxšīδan* (Praesensstamm *baxš*) »schenken«, *baxšūδan* war. Da die kurzen Vocale in den Reimsilben nicht notwendig gleich zu sein brauchen, so versagt hier manchmal ein scheinbar sicheres Hilfsmittel. Aber freilich, wenn an mehreren Stellen كرك auf *arg* reimt (1327, 1083. M. 1332, 15. M. 1438, 13. M. 1566 f. M. 1618, 12), so kommt man doch darauf, dass hier überall nicht *gurg* »Wolf«, sondern *karg* »Rhinoceros« zu schreiben ist, das auch vom Sinn gefordert wird. Und wenn man unzählige Mal den Reim *xišm*: چشم findet, so kann man nicht zweifeln, dass der Dichter »Auge« nicht *čašm*, sondern *čišm* sprach, wie denn auch im »Codex Vindobonensis« (Muwaffaq) oft vocalisirt ist. Die Punctation dieses Codex, der nicht lange nach Firdausī's Tode von einem speciellen Landsmann desselben geschrieben ist, kann uns mit dazu dienen, seine Aussprache annähernd festzustellen, die freilich von der üblichen mehrfach abweicht. Ich halte mich in der Transscription, wenn auch ungern, an diese.

[1] So ist zu sprechen. Höchstens kann man پاذ افره schreiben. Regulär verkürzt aus *pāδafrāh*. — Ob auch *pāδāš* ein Pārsenwort? — [2] *Darī* ist die Umgangssprache der höheren Stände, also im wesentlichen die neupersische Schriftsprache, die aus Pārs stammte und den Chorasānern eigentlich eine fremde Mundart war. — [3] Muwaffaq hat noch oft Participien auf *t* oder *d*, δ für die (ursprünglich durch *ak* verlängerten) auf *te*, *de*, δ*e*. Einmal zeigt nun der Reim, dass auch Firdausī diese Form anwendet, da *nayāzard* (oder *nayāzurd*) auf *dard* reimt (1265, 2403). Die Hinzufügung des ه in der Leidner Ausgabe ist falsch. Aber an manchen Stellen wird allerdings das auslautende ه gar als Länge gebraucht, ist also völlig sicher, z. B. *xastae* (— — M. 1392, 5 v. u.) u. s. w. — [4] Ob *bējāδe*

§ 49. Wortspiele finden wir hier und da, sie bilden aber durchaus kein wesentliches Stück im Stil unsers Dichters. So z. B. *bačang ār' čang* »nimm die Harfe in die Hand« (1066, 19; vgl. 1139, 1301) — *bāδ' bāδ* »sei Wind« (44, 193) — *gurāzān gurāz* »der stolzirende Eber« (1071, 115) — *jahande jahān* (714, 592) oder *jahāni jahān* (1737, 4228) »die flüchtige Welt«;[1] *samandaš jahān ūjahānrā kanān* »sein Fuchs sich bäumend und die Welt (den Erdboden) aufreissend« (502, 1138) — *ravāni ravān* »die dahin gehende Seele (ich finde die Stelle nicht wieder) — *si Turkī siturg* »die drei starken Türken« (M. 1883, 8 v. u.) — *marā dāvarī dāδ'gar dāδ' dāδ* »mir richtete der gerechte Richter Gerechtigkeit zu« (M. 1940 Mitte) — *girift ānzamān dasti Dastān badast* »da ergriff sie die Hand Dastān's mit der Hand« (165, 663) — *mašau baδgumān az baδī baδgumān* »werde nicht bösedenkend (= sei nicht furchtsam) wegen des Bösen des Bösedenkenden« (= Feindes 922, 914) — *natābiδ' bā ō bitābiδ' rōi* »war ihm nicht gewachsen, wandte das Antlitz« (494, 998) — *bar tārakī Turk' targ* »auf dem Kopfe des Türken der Helm« (700, 331)

ču bargāh' bāšaδ zarafšān buvaδ
ču dar jang' bāšaδ sarafšān buvaδ

»ist er auf dem Thron, streut er Gold umher; ist er im Kampf, streut er Köpfe umher« (153, 440)

bagul ningaraδ ān ki ō gilx'arast
agarčī gul az gil sitūδaetarast

»auf die Rose blickt der nicht, welcher ein Kotfresser ist, wenn auch die Rose herrlicher ist als der Kot« (155, 478).

az dam badum »vom Atem (Kopf) bis zum Schwanz« (339 Anm. 4) — *zi ēvān ba kēvān* »vom Palast bis zum Saturn« (dem höchsten Planeten 515, 1373) u. s. w. Einige dieser Wortspiele wie z. B. das vorletzte waren wohl volkstümlich.

Gewiss war das, wie bei vielen Nationen, so auch bei den Persern die Allitteration.[2] Wortpaare wie *nām unang* »Name und Ehre«, *dar udašt* »Thal und Ebene«, *tīr utēγ* »Pfeil und Schwert«, *nān unamak* »Brot und Salz«, *dāδ udīn* »Gesetz und Religion«, *šahd ušīr* »Honig und Milch«, *dārō udarmān* »Heilmittel und Arznei« (1770, 4), *silēḥ usipāh* »Waffe und Heer«, *tāj utaxt* »Krone und Thron«, *tēz utund* »scharf und gewaltsam« (M. 1884, 10), *ʿūd u anbar* »Aloe und Ambra« (M. 2000, 4) u. s. w. finden sich bei Daqīqī und Firdausī in grosser Menge und lassen sich schon in den Resten Rūdhakī's nachweisen.[3] Auch Fälle wie *gurzī girān* »schwere Keule«, *gurzē gāv'sār*

---

grade »Granat« ist, kann ich nicht sagen; jedenfalls ist es nach vielen Stellen ein wertvoller roter Stein, aber vom Rubin verschieden.

[1] In SCHEFER's Chrest. pers. I, 228, 10 gar *jahāni jahande jahān*. Die hierin liegende Etymologie von *jahān* »Welt« dürfte übrigens die richtige sein. — [2] Im Homer ist sie selten, so dass es kaum möglich ist, zu entscheiden, wie weit sie beabsichtigt, wie weit zufällig. In πρὸς ἠϝόα ἠϝέλιόν τε, ἀπερείσι' ἄποινα, χαλκός τε χρυσός τε, χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, χαμάδις χέει und namentlich χύντο χαμαὶ χολάδες möchte ich Absicht oder doch die Benutzung volkstümlicher Allitterationausdrücke annehmen. Aber in ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀϋτμήν Od. 11, 400 ist die 4 oder eigentlich (denn der Anlaut ist nicht der Vocal, sondern der spiritus lenis) 5fache Allitteration doch wohl zufällig, und so auch das vielfache π in den ersten Versen der Odyssee. — Dass sich viele Fälle von Allitteration in den Nibelungen finden, ist erklärlich, da ja die Allitteration früher die Hauptsache im germanischen Versbau war; man muss sich fast wundern, dass sie dort nicht noch viel häufiger ist. Vgl. O. VILMAR, Reste der Alliteration im Nibelungenliede (Hanau 1855), welche Schrift im Einzelnen allerdings viel bedenkliches enthält. — [3] S. ETHÉ in den Götting. Anzeigen 1873. Da haben wir *sang usindān* »Stein und Amboss« (S. 698 v. 16 wie Schahname 1020, 1010), *jahān ujān* »Welt und Seele« (S. 708 v. 5 wie *jān ujahān* bei Daqīqī 1542, 812), *nām unišān* »Name und Zeichen« (S. 695).

»Keule mit Rinderkopf«, *kulāhī kayān* »königliche Tiara« darf man hierherziehn. Man beachte, dass das arabische Element hier mehrfach vertreten ist, zum Zeichen, wie tief es schon damals in die Sprache eingedrungen war. Steigerung der Allitteration haben wir, wenn neben den Paaren *kamand ukamān, kamān ukamand, kulāh ukamar, kamān ukulāh* vorkommt *kamān ukulāh ukamand ukamar* (M. 1639, 9 v. u.) oder *kulāh ukamān ukamand ukamar* (911, 701) »Tiara, Bogen, Fangschnur und Gürtel«, und in der des Gleichklangs wegen mit einem etwas heterogenen Gliede versehnen Reihe *kamān ukamand ukamīn* (1676, 3166) oder *kamīn ukamān ukamand* (1393 Anm. 7), »Hinterhalt, Bogen und Fangschnur«. So *tan ūtēγ utīr* »Leib, Schwert und Pfeil« (350, 577). Vgl. *dilī dām udaδ šuδ pur az dāγ udard* »das Herz der zahmen und wilden Tiere wurde voll Leid und Schmerz« (311, 173), wo mit den beliebten Wortpaaren *dām udaδ* und *dāγ udard* durch das vorangestellte *dil* ein 5facher D-Anlaut zu Stande kommt. Solche Fälle sind aber selten. Manchmal ist es übrigens schwer, zu bestimmen, ob eine Allitteration beabsichtigt oder zufällig ist. Ersteres dürfen wir gewiss annehmen z. B. in *čunān ranje šuδ Rustam az ranji rāh* »so ermüdet wurde Rustam von der Mühe des Wegs« (1131, 1171) mit seinen 4 R, und wohl auch in *šuδ šāh' šād* »der König wurde froh« (1070, 100 und öfter).

§ 50. Was einer richtigen Würdigung des Schahname am meisten im Wege steht, ist seine grosse Ausdehnung. Man sollte von Rechts wegen immer nur einzelne Abschnitte lesen; so haben es gewiss auch die Orientalen durchweg gemacht, und zwar im Sinne des Dichters. Je für sich betrachtet werden auch manche Teile, die bei zusammenhängender Lectüre weniger anziehn, den aufmerksamen Leser befriedigen. Freilich muss er sich immer bemühen, in Dichters Lande zu gehn, sich einigermassen in die Anschauungen der damaligen Perser zu versetzen. Bei einem solchen partiellen Lesen fällt auch der Anstoss weg, dass so oft ganz Ähnliches erzählt wird, z. B. bei den Prunkscenen am Hof, dem Lärm der aufbrechenden Heere. Je für sich genommen, sind diese Stellen meist untadlich. Und das gilt auch mehr oder minder von den paränetischen Reden und Schreiben, die im Einzelnen oft sehr zu loben sind.

§ 51. Wollte man die besten Stücke des Schahname bezeichnen, so hätte man grosse Qual der Wahl. Wir greifen hier nur einige vorzügliche Scenen heraus. Die gestaltende Thätigkeit des Dichters zeigt sich ganz besonders in den lebendigen Reden und im eigentlichen Dialog. Man betrachte sich z. B. die allerliebste Scene, wie der Thürhüter die Mädchen Rōdhābe's anfährt, die mit Rosen zurückkehren (161 f.). Hier herrscht grosse Abwechslung. Bald haben wir lange Reden, dann wieder ganz kurze Worte. In einer, allerdings sehr eiligen, Sache heisst es bloss »die Dienerin ging zu Dastān, Sām's Sohn (und sprach): »die Sache ist fertig, komm her«« (164, 634). — Vortrefflich ist u. a. die Rede des Paschang, worin er seinen Vater Afrāsiyāb um Erlaubnis bittet, sich gegen den Kai Chosrau in den Kampf zu stürzen, der zur Rache für seinen, doch mit gutem Grund getöteten, Vater Siyāvusch seinen Grossvater bekriege und durch dessen Schuld sein Nährvater Pīrān gefallen sei (1291 f.). Wir haben hier ein Beispiel davon, wie der Dichter auch den Gegnern der Iranier gerecht wird und wie objectiv er die verschiedenen Seiten eines grossen Conflicts beleuchtet, der ihn doch, mochte er auch einer uralten Vergangenheit angehören, als patriotischen Iranier tief berührte. — Ganz vorzüglich sind die Worte, worin der auf Befehl seines Vaters Guschtāsp gefangen gesetzte Isfandiyār den Dschāmāsp abweist, den jener in der äussersten Not mit der dringenden Bitte an ihn gesandt hat, ihm zu Hülfe zu eilen. Bitterer Hohn und gerechte Entrüstung drücken sich

darin kurz und scharf aus. Dieser Ton geht denn auch in dem Zwiegespräch der Beiden fort. Die Nachricht, dass sein Grossvater und seine 38 Brüder erschlagen, dass seine Schwester gefangen weggeführt sei, rührt ihn nicht. Der Vater, sagt er, möge seinen Vater rächen, und für die Tochter sorgen, von den Brüdern habe sich keiner um sein Elend bekümmert. Erst als er hört, dass auch sein Lieblingsbruder Farschēdhvard gefallen sei, willigt er ein, sich die Fesseln abnehmen zu lassen und in den Kampf zu ziehn (1566 ff.).[1] — Eine von Rückert (ZDMG 8, 322) mit Recht als Meisterstück bezeichnete Darstellung ist folgende: (Firēdhūn's Sohn Ēradsch ist von seinem Bruder Tūr ermordet worden. Des Ēradsch Sohn Manōtschihr hat mit Firēdhūn's Beistimmung den Rachekrieg geführt und Tūr umgebracht. Der Bote bringt dem König den Kopf des Bösewichts, der doch immer sein Sohn ist). »Der Bote trat mit einer Wange voll Scham (Verlegenheit) ein, beide Augen voll heisser Thränen, denn (dachte er) wie sollte er (wohl) den abgeschnittenen Kopf des Königs von China vor den König des Landes Iran bringen? denn wie sehr sich auch ein Sohn von der Religion abwendet, über seinen Tod grämt sich der Vater dennoch. (Jedoch) die Sünde war sehr schwer und liess keine Entschuldigung zu; ferner war der Bluträcher ein junger Held. (Also) kam der Bote (jetzt doch) mit keckem Antlitz und legte Tūr's Kopf vor ihn hin. König Firēdhūn rief (länger *hamē*) den Gerechten (Gott) um Heil für Manōtschihr an« (115).[2]

In der Fahrt Rustam's nach Māzandarān, einem der besten grösseren Abschnitte des ganzen Werkes, der uns in raschem Fortschritt ganz verschiedene Bilder höchst lebhaft vor Augen führt, treten u. a. die wenigen Worte besonders hervor, welche den Conflict im Herzen des treuen Rosses darstellen, dem sein Herr unter Todesdrohung verboten hat, ihn zu wecken, und das diesen doch dem Drachen nicht zur Beute werden lassen kann (340, 387 f.).

Wir könnten so noch lange fortfahren. Selbst die Aufzählung aller in sich geschlossenen grossen Abschnitte, welche hohes Lob verdienen, wäre schwierig; die wichtigsten davon sind freilich wohl alle schon in den oben gegebenen Erörterungen wenigstens gelegentlich berührt worden.

§ 52. Wir können mit Gewissheit sagen, dass das Schahname so wenig für den Gesang oder nur irgend eine Art Cantilation bestimmt war wie etwa die Aeneis. Dies Epos beruht ja zwar auf nationaler Grundlage, aber es ist doch noch in anderem Sinne ein Kunstproduct als die Homerischen Gedichte. Die Überlieferung war nicht ununterbrochen, und eine litterarische Neuschöpfung war nötig. Das grosse Lied, dessen Grundlagen zum Teil in ferner Urzeit liegen, ist doch in gewisser Hinsicht modern.

§ 53. Das Versmass, dessen sich Daqīqī und Firdausī im Schahname bedienen, war vermutlich schon vorher für erzählende oder heroische Gedichte üblich geworden.[3] Schwerlich steht es mit irgend einem in älterer Zeit bei Iraniern üblichen Mass in Beziehung. Alle neupersischen Versmasse sind den Arabern entlehnt; zum Teil haben sie dabei allerdings starke Veränderungen erlitten.[4] Durchweg sind sie strenger geworden, indem an solchen Stellen, wo bei den Arabern eine Kürze oder eine Länge stehn kann, bei den Persern

---

[1] Die Scene erinnert vielfach an das 9te Buch der Ilias. Nur ist die Verpflichtung Isfandiyār's eine weit nähere, die Abweisung geht also tiefer. — [2] Ich hoffe, dass die Stelle auch durch meine Übersetzung hindurch noch Eindruck machen werde, die ich absichtlich steif wörtlich gehalten habe. Der Mangel an Verbindung zwischen den einzelnen Sätzen, deren folgernde oder adversative Beziehung nur aus dem Zusammenhang erhellt, wirkt hier ganz besonders (vgl. oben S. 182). — [3] Vgl. oben S. 149. — [4] Darunter, wie mir wenigstens vorkommt, solche, die den ganzen Rhythmus umwandeln.

das ganze Gedicht hindurch nur eine von diesen verstattet ist. Das geschieht, wie RÜCKERT (ZDMG 10, 280 f.) erkannt hat, als Gegengewicht gegen die äusserst schwankende Quantität der persischen Wörter.[1] So ist denn die Form des Metrums Mutaqārib, das im Arabischen

⏑ — ⏓ | ⏑ — ⏓ | ⏑ — ⏓ | ⏑ — (doppelt)

ist, im Schahname ausschliesslich

⏑ — — | ⏑ — — | ⏑ — — | ⏑ — (doppelt).

Also zwei Reihen von je 4 reinen Bacchien, deren letzter katalektisch ist; die beiden Reihen (Halbverse) reimen auf einander. In diesem Masse bewegt sich das ganze grosse Gedicht ohne die allergeringste Abweichung.[2] Wäre die dritte Silbe des vollständigen Fusses anceps, so erhielte der Vers einen hüpfenden Gang, der auf die Dauer im Epos unerträglich sein würde, aber die Durchführung der Länge an der dritten Stelle ergiebt einen getragenen Rhythmus, der sich für die ernste Erzählung so gut eignet wie für die Betrachtung, unsern Sprachen allerdings ganz fremd ist. Eben weil die Dritte immer lang ist, möchte ich glauben, dass auf sie der Ictus ganz so oder fast ganz so fiel wie auf die Zweite (also ⏑ — ́ — ́). Dafür dürften auch gewisse Erscheinungen beim Reim sprechen. In Fällen wie *dar guδašt: bartar guδašt* (1796, 249); *bar girift: dar bar girift* (1807, 455); *paimān kunī: pašīmān kunī* (1797, 271); *farmāni tō: paimāni tō* (M. 1288, 5 v. u.); *tīr' kard: naxčīr' kard* (673, 2652) u. s. w. wäre der Reim kaum recht ins Ohr gefallen, wenn nicht die vorletzte Silbe stark hervorgehoben wäre (⏑ — ́ — ́ | ⏑ — ́).

Der Wortaccent hat für den Vers schwerlich irgend welche Bedeutung, abgesehn vielleicht vom Reim. Innerhalb des Verses ist jede Wortabteilung gestattet. Natürlich sind aber Verse, wo alle 4 Füsse je mit einem Wortende schliessen wie *azīn har | du hargiz | nagaštī | juδā* (799, 504) oder gar jeder Fuss durch ein besonderes Wort, einschliesslich der Proklitika, gebildet wird, wie *wazānjā | biyāmaδ | bayābān | girift* (1342, 1371); *bapēšī | ukammī | nabāšaδ | saxun* (889, 323), recht selten.

§ 54. Die den arabischen nachgebildeten Metra müssen auf die Sprache der Dichter grossen Einfluss gehabt haben. Das gilt besonders vom Mutaqārib, das fürs Persische mit seinen vielen kurzen Silben zunächst nicht viel bequemer war als der Hexameter fürs Lateinische mit seinen vielen Längen. Die Sprache des Epos musste sich dem Metrum anbequemen; die Bedeutung des Epos für die spätern Dichter hat dann den Einfluss jenes noch weit ausgedehnt. Eine Menge der gewöhnlichsten Wörter geht entweder gar nicht in dies Mass hinein (so das Zahlwort *duānzdih* ⏑ — ⏑ — »zwölf«, wofür daher immer *dih ūdō* »zehn und zwei« steht), oder nur durch Umbildung. Im Einzelnen ist da Folgendes zu bemerken:[3]

---

[1] Diese beruhte gewiss wenigstens zum Teil darauf, dass die Quantität der Vocale und die Verdopplung von Consonanten in der Aussprache nicht so deutlich zu unterscheiden war wie z. B. im Arabischen. Ob die Schrift die neben einander bestehenden Formen mit langer und kurzer Silbe unterscheidet (wie in کوه, کُه; هوش, هُش u. s. w.) oder nicht (wie in کی [modern که], تو, دو u. s. w.), ist für die Sache gleichgültig. — Viele dieser Doppelformen beruhen allerdings auf uralten Differenzen, andre aber sind jungen Ursprungs. — [2] Was SCHACK, Heldensagen von Firdusi, Vorrede IV, mit den Worten meint, dass »Firdusi selbst sich manche Freiheiten mit dem Metrum nimmt«, ist mir unklar. — KAIBEL bestätigt mir, dass wir bei griechischen Dichtern keine Systeme von Bacchien finden. Die bei Plautus klingen wenigstens mir gegenüber dem reinen persischen Masse wie etwas plumpe Knittelverse. — [3] Bei alledem, was ich hier aufführe, folgten Daqīqī und Firdausī, wie wir zum Teil noch nachweisen können, im Ganzen und Grossen dem Vorgange älterer Dichter. — Bei Homer vgl. u. a. die des Metrums wegen nötige Vocalverlängerung in ἀπονέεσθαι, ἀποπέσῃσιν, ἀθάνατος, ἀσινέας; ἠνεμοέσσας, ἠμαθόεντα, δυσηλεγέος u. a. m.

1) Um zwei Kürzen hinter einander zu vermeiden, wird der zweite Vocal vielfach unterdrückt z. B. *bugzaraδ* für *biguzaraδ*. Das geschah schon in der gewöhnlichen Aussprache zum Teil, wie uns die Schreibung بْشكند,[1] بقّسرد, بْگذاری u. s. w. hier und da bei Muwaffaq zeigt. Aber die Dichter gehn darin weiter, indem sie z. B. auch den Wurzelvocal auswerfen; so *bukšaδ* »tötet« (1709, 3755); *nabvaδ* »ist nicht« (M. 1649, 9 v. u.); *nadhand* »geben nicht« (1821, 236); *bidhī* »giebst« (1500, 89 Daqīqī) u. s. w. Ferner *piδrē* »ein Vater« und *piδraš* »sein Vater« (M. 1647 paen.). — *babhišt* »im Paradies« (1318, 895, 899); *bamyāni* »in der Mitte von« (M. 1353, 6).[2] Steht vor Formen von *giravīδan* »glauben« ein kurzes Präfix, so wird zuweilen das *a* weggeworfen: *bigirvīδē* (1681, 3264); *bigirvīm* (M. 1488, 15); *nagirvaδ* (M. 1488, 20); *nagirvand* (M. 1923, 4). Für *mužagān* »Wimpern« steht immer *mužgān*. — Von *giristan* »weinen« und »*birištan*« »braten« müssten *girayam*, *girayān*, *birayān* u. s. w. kommen, aber das Schahname (wie die meisten Gedichte) kann nur *giryam*, *giryān*, *biryān* gebrauchen, und diese Formen scheinen auch in der Prosa allgemein angenommen zu sein.[3] — Bei Eigennamen so *Hamδān* für *Hamaδān* (M. 1862, 6);[4] *Sagzī* für *Sagazī* (öfter), *Tabrī* für *Ṭabarī* (M. 2063, 4).

2) Einige Formen werden durch aussergewöhnliche Verkürzungen für den Vers zulässig oder doch bequem gemacht. So das häufige *ārāmīδan* »ruhen«, *ārāmīδ* und weiter (nach nr. 1) nicht selten *armande* neben *ārāmaδ* u. s. w. Ferner öfter *x^vābanīδan* »schlafen machen, nieder legen« (aber *x^vābānamat* 1573, 1320), und bei Daqīqī[5] *angēzanaδ* und *bugrēzanaδ*. So das häufige *jāvīδān* »ewig« für *jāvēδān*. Auch *čakāčāk* und *čākačāk* aus *čākāčāk* »Lärm« gehören hierzu und wohl noch dies und das, was jetzt als gewöhnlich gilt.[6]

3) Das relative *i* (*Iḍāfe*) wird, wie zuerst RÜCKERT beobachtet hat (ZDMG 10, 177), im Schahname weggelassen, wo das Wort sonst nicht in den Vers hineinginge. So etwa ein halbdutzendmal *piδar* für *piδari* z. B. *piδar māδaraš* »der Vater seiner Mutter« (M. 1700, 5. M. 1963, 7 v. u.)[7] und öfter *birāδar* für *birāδari*. — So *māδar juvānē* »Mutter eines Jünglings« (M. 1958, 1); *jigar māδarat* »Leber deiner Mutter« (368, 846. 1682, 3273); *sipar kīl'dār* »der filzgefütterte Schild (212, 1502); *sipahbaδ* für *sipahbaδi* »Heerführer« (1202, 1205. 1247, 2076. 1507, 193 letzteres bei Daqīqī); *bar* (oder *soī*) *dar sarāi* »am Schlossthor« (1132, 1192 nach der richtigen Lesart des Londoner und Leidner Codex; M. 1444, 5 und öfter); *dāman zirih* »Saum des Panzers«

---

[1] Das Praefix des Verbs ist im »Codex Vindobonensis« immer *ba* oder *bu*, nie *bi*. — [2] Bei Nāṣiri Chosrau kommt sogar *dujhān* »zwei Welten« für *du jahān* vor (ZDMG 36, 482 v. 32 = Divan S. 186 und Gött. Nachr. 1882, 129); bei Asadī *čibvaδ* »was ist« für *či buvaδ* (Verhh. des Berliner Orient.-Cgr. 2, 1, 82, 4. 88 paen.). — [3] Muwaffaq 87, 9 steht بْرْيان. — So *xursand* »zufrieden« für *xu-rasand* (DARMESTETER, Études ir. 1, 20 Anm.). Vermutlich sind unter den gemein üblichen persischen Wörtern noch mehr solche Verkürzungen. — [4] So in Wīs u Rāmīn, wo auch mit secundärer Verdoppelung *Hammaδān*. — [5] In der Form, worin die Londoner Handschrift den Vers 1528 Anm. 1 hat:

har ān kaz miyān bāre angēzanaδ
bigardānaδaš pušt ubugrēzanaδ

»jeder, der sein Ross aus der Mitte heraus in Bewegung setzt, ihn zwingt, den Rücken zu wenden und zu fliehn«, ist er ganz oder fast ganz ursprünglich. — [6] Verschieden davon ist der Fall, wo die Quantität des Vocals auf Grund alter Flexion oder allgemeiner Lautverhältnisse (z. B. vor *h*) überhaupt schwankt. — [7] Da *piδ* in wirklichen Texten kaum vorkommt, darf man hier *piδar* schwerlich durch *piδī* ersetzen. Dagegen möchte ich für *pusar* (*pisar*) = *pusari* (1516, 336. 1517, 355. 1535, 580) immer *pusī* lesen, das wir an mehreren Stellen als Variante oder Lesart wirklich finden z. B. 1524, 497 (alle diese Fälle bei Daqīqī). — Und für *nabīre* »Enkel« = *nabīreī* ist überall *nabīrī* zu setzen, wie an anderen Stellen noch steht; *nabīr* und *nabīre* sind Nebenformen.

(427, 692); *x̌ariš bāragīšān* »Futter ihres Pferdes« (M. 1688 Mitte). Ferner kann das *i* nach dem *ī* des Abstracts wegfallen z. B. *rōšanī baxt* »Helle des Glücks« (M. 1747, 6); *tangī dil* »Enge des Herzens« (544, 400) u. a. m. Aber hier bleibt weit häufiger das *i* (wo dann — —, — ◡, ◡ — gemessen werden kann).

4) *Stān* als zweites Glied einer Zusammensetzung kann Firdausī in vielen Fällen nicht gebrauchen und verkürzt es dann in *sān*. So oft *šārisān* (statt *šaristān, šahristān*) »Stadt«; *xārisān* »Dornenort«; *bēmārisān* »Krankenhaus«; *gōrisān* »Begräbnisplatz«; *paigārisān* »Kampfstätte« (1021, 1037); *kārisān* »Arbeitsstätte« (1453, 151. 1821, 227) und der Eigenname *Sūrisān* (995, 597. M. 1685. 1949, 3 v. u.).

5) Bei den Eigennamen waren auch sonst oft Veränderungen der Form geboten, wenn sie überhaupt im Vers angebracht werden sollten; s. schon oben S. 189. Aber Firdausī geht da weiter und ändert sie auch wohl ohne dringende Not ab. Manchmal giebt er den Namen je nach Bedürfnis des Verses wechselnde Formen.[1]

Die Bestandteile zusammengesetzter Namen werden umgestellt in *Kāōsi Kai* statt *Kai Kāōs*;[2] *Šahri Ērān* statt *Ērānšahr; Xurrēi Ardašīr* statt *Ardašīrxurre; Rōindiz* statt *Dizi Rōīn*[3]; *Nōšāδar* statt *Āδarnōš*;[3] *Kangī bihišt* statt *Bihišti Kang*;[3] *Pērōz' Rām* statt *Rām Pērōz* (M. 1591; dies ginge auch in den Vers); *Zāδi Farrux* (neben *Faruxzāδ*) statt *Farruxzāδ*.

Erweiterungen werden notgedrungen angebracht in *Nōšīravān* statt *Nōšēr(a)vān* (*Anōšeravān*); *Ādarābāδagān* für *Ādarbāδagān*; *Šahrānguraz* für *Šahrguraz* (M. 2055 f.); *Mārōsipand* statt *Māraspand* (M. 2028, 16); *Āf'rēδūn* statt *Afrēδūn* oder lieber *Ifrēδūn* (daneben das regelrechte *Firēδūn*); *Būzurj'-mihr* statt *Buzurjmihr* oder vielmehr *Buzurgmihr*. Vgl. noch die Ableitung *Gayōmūraδī* statt *Gayōmarδī* (M. 1653, 7. 1924, 8). Dagegen wird des Verses wegen *Farvardīn* zu *Farvadīn* und *gušnasp* in *Āδargušnasp* u. a. m. zu *gušasp* verstümmelt. Ferner steht *Rist'xēz* für *Ristāxēz; Gundi Šāpūr* für *Gundē Šāpūr* (M. 1655 u. s. w.); *Nišāpūr* für *Nēšāpūr*, sowie *Samāδīl* und *Barāhīm* für *Ismāδīl* und *Ibrāhīm* (M. 1311 f.).

Die Verstümmelung von *Avastā*, das ganz gut in den Vers gegangen wäre, in *Ustā* und *Ust* ist sehr seltsam. Es ist kaum anzunehmen, dass Firdausī und gar der Zoroastrier Daqīqī (1508, 223) die richtige Form grade dieses Wortes nicht gekannt hätten. Vielleicht war *Ustā* doch eine echte Vulgärform.[4]

§ 55. In ziemlich grossem Umfang bringen Daqīqī und Firdausī sonst noch Veränderungen an Wörtern an, die zwar auch ohne sie in den Vers passen, jedoch mit diesen Veränderungen grade an den betreffenden Stellen bequemer zu verwenden sind. Sie erhalten so eine Menge zwiefacher Wortformen. Bei weitem am wichtigsten ist hier die Behandlung der Verdopplung.

---

[1] Ich rede im Text natürlich nicht von den durch falsche Deutung der Pahlavī-Züge oder gar Nachlässigkeit der späteren Abschreiber herbeigeführten Entstellungen von Namen. Alle Ursachen der Verderbnis kommen zusammen bei den Benennungen der vier Stände (24). Mit besseren Hülfsmitteln (im Leidner Codex fehlt hier grade ein Blatt) liessen sich vermutlich wenigstens noch die Formen herstellen, die Firdausī selbst geschrieben hat. Die Pahlavī-Grundformen sind uns glücklicherweise bekannt. — Die Verse bei Spiegel, Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen 2, 329, 43 ff. sehn wie eine absichtliche Verbesserung jener Schahnamestelle aus. — [2] Eigentlich ist hier freilich das *Kai* ganz überflüssig, da es schon in *Kāōs* (*Kava Usa*) steckt. — [3] Ṭabarī 1, 680. — [4] Bei Homer mögen sich noch mehr Eigennamen finden, deren Form des Verses wegen geändert ist, als wir jetzt erkennen können. Ἀπόλλωνα neben Ἀπόλλων, Διώνυσος neben Διόνυσος, Κυθέρεια von Κύθηρα zeigen ein wenig, was hier möglich war.

In vielen Wörtern wird eine ursprüngliche Verdopplung je nach Bedarf aufgehoben, seltener ein einfacher Consonant verdoppelt. Nicht in allen Fällen ist uns (oder wenigstens mir) klar, ob die einfache oder die Doppelconsonanz das Ursprüngliche. Am häufigsten geschieht dies bei *R.* Neben *zarr* »Gold«, *zarrīn* »golden«,[1] *parr* »Flügel«, *parrīδan* »fliegen«, *farr* »Majestät«, *barre* »Schaf«, (M. 1080, 8 v. u.), *darrīδan* »zerreissen«, *burrīδan* »schneiden«,[2] *tarr* »frisch« (M. 1647, 19), *xarram* »ich kaufe« (z. B. 1112, 936), *xarrī* »du kaufst« (1151, 189) stehn resp. *zar, par, parīδan, far,*[3] *barae, darīδan, burīδan,*[4] *tar,*[5] *xaram* (z. B. 1119, 938);[6] so kann auch das arabische *durr* »Perle« als *dur* erscheinen (öfter *durafšān* ⏑–– »Perlen streuend«). Umgekehrt neben *mar* »Zahl« auch *marr* (M. 1803, 9). Irre ich nicht, so heisst es immer *narr, narre* »männlich« mit secundärer Verdopplung. Einen besonderen Fall bildet die Vereinfachung des doppelten Consonanten in *āδarang* »feuerfarbig« für *āδar-rang* (*āδar* + *rang*), das nicht in den Vers ginge (19, 25).

Bei *L* finde ich nur, dass das arabische *γalle* »Getreide« M. 1590 ganz unten 2 mal als *γalae* erscheint.[7]

Häufiger ist die Vereinfachung und die secundäre Verdoppelung bei *M.* Neben *dumm* »Schwanz«, *summ* »Huf«, *kamm* »wenig«, *kammī* »Wenigkeit« haben wir *dum, sum, kam, kamī; xumm* und *xum* »Gefäss« stehn nebeneinander (M. 1292). Für das arabische *γamm* »Sorge« kommt oft *γam* vor (auch *γamī, γamān*). Umgekehrt *J̌amm'šēδ* neben *J̌amšēδ* und *ʒOmmar* (arabisch M. 2064, 10. 2095, 2) statt *ʒOmar.*[8] Auch *Tammūz* »Juli« (M. 1791, 5) ist als secundär anzusehn für *Tamūz* (M. 1786 paen. M. 1801, 17). In *dirammē* »ein Dirham« (M. 1626, 8) war die Verdopplung für den Vers nötig; sonst *diram.*[9] Vgl. *būmahan* »Erdbeben« (209, 1438) für *būm mahan* (–⏑⏑–), s. HORN, Neup. Etym. Nr. 239.

Für *N* kenne ich keine hierher gehörige Fälle.

Zischlaute. *x*ᵛ*aššī* »Güte«, *pašše* »Mücke« stehn neben *x*ᵛ*ašī, pašae* (652, 2306). Die ersteren Formen sind wahrscheinlich die ursprünglicheren.[10] Ob *mužže* oder *muže* »Wimper«, die gleich gebräuchlich sind, ob das übliche *kažž, kažžī* oder *kaž* (M. 1986 ult. M. 1987, 2), *kažī* (1639, 2078) »kraus, Krausheit« ursprünglicher, weiss ich nicht.[11] — Für das arabische *nazzāre* (1025, 1097) »Zuschauer« ist weit häufiger *nazārae.*

Zerstreut noch einige andre Fälle. Für arabisches *xaṭṭ* »Schrift« öfter

---

[1] Die Verdopplung scheint hier ursprünglich zu sein, s. HÜBSCHMANN, Pers. Studien S. 69. — [2] Bei so häufigen Verben setze ich den Infinitiv als Vertreter für die verschiedenen Formen. — [3] So in einem Vers:

farē bihtar az farri J̌amšēδ' nēst

»keine Majestät ist besser als die Dschamshedh's« (708, 415). — [4] So denn (nach S. 189) *bidrīδ* neben *bidarrīδ*, *bubrīδ* neben *buburrīδ*, vgl. *bubrīδ' Rustam baburrande tēγ* »Rustam schnitt ab mit schneidendem Schwert« (517, 1413). — [5] Nur *tarra* »Kraut«; so تَرّه Muwaffaq 41, 3 v. u. — [6] Auch *purr* »voll« ist ursprünglich, und so hat LANDAUER wohl mit Recht 1818, 181 f. (= M. 1292, 6 f.) پُرآب geschrieben, obgleich die Länge auch durch پُرآب herauskäme. Üblich ist sonst *pur*. — [7] Yūsuf u Zalīchā 67, 692 hat *galle* »Heerde« für *gale*. — SCHEFER, Chrest. 1, 223, 9 *gille* für das arabische *gile*. — [8] Von den Stellen mit *ʒOmar* ist 6, 98 sicher, M. 2061, 9 v. u. wahrscheinlich unecht. — [9] Welche von den beiden gebräuchlichen Formen *xamm* und *xam* »Schlinge« die ursprünglichere ist, weiss ich nicht. Auch die Lautverhältnisse von *ummēδ* oder *umēδ* »Hoffnung« (cf. *naumēd* »hoffnungslos«) sind mir (wie auch HÜBSCHMANN a. a. O., 17 f.) unklar, zumal in alten Handschriften auch اوميد vorkommt. — [10] Da *š* hier aus *xš* entstanden ist. — [11] Yūsuf u Zalīchā 113, 1134 steht *bačae* »Junges« im selben Verse mit *bačče*, das sonst üblich ist.

xaṭ; sogar für *baδtar*, *battar* »schlechter« einzeln *batar* (478, 728). — Arabisches *ṣaff* »Reihe« ist, wenn ich nicht irre, stets *ṣaf*. *Čapp* und *čap* »links« wechseln.[1] Arabisches *šakk* »Zweifel« erscheint als *šak* (M. 1402, 10).

Ähnlich ist *nauvī* (نَوِّی oder نوی) »Neuheit« aus *navī* (1444, 3178, aber immer *nau*) und wohl auch *γauvī* »Geschrei« von 792, 406 aus *γavī* (821, 874; aber wohl immer *γau*).[2]

Die Fälle liessen sich namentlich mit Hülfe genauer etymologischer Untersuchung wohl noch ziemlich vermehren, aber ganz ins Belieben waren diese Umformungen doch nicht gestellt; sie waren immer nur bei einer beschränkten Anzahl von Wörtern gestattet.[3]

So finden sich auch einige Fälle, in welchen durch die verschiedene Behandlung kurzer Vocale Doppelformen entstehn. Wir haben hier wohl wenigstens zum Teil nur verschiedene metrische Fixirung der wirklichen Aussprache ganz kurzer Vocalanstösse. Neben dem gewöhnlichen *barahne* »nackt« kommt oft *barhane* vor (= *barahᵉne*), neben *gašn* »weit« *gašan*.[4] Für *parastār* »Diener« steht M. 2059, 17 *pars'tār* oder *parsitār*.[5] So hat das Schahname neben *Tahm'tan* (eigentlich »der Starkleibige«, dann ganz Eigenname) viel häufiger *Tahamtan;* mit *Gustahm* wechselt *Gustaham*, mit *Iṣṭaxr* oder *Siṭaxr* wechselt *Iṣṭaxar*.[6]

§ 56. Die prosodische Behandlung überlanger Silben ist im Schahname (und sonst bei älteren Dichtern) zuweilen etwas anders, als die allgemeine Regel vorschreibt. Dass die Endung *and* vor consonantischem Anlaut bei Firdausī mitunter — nicht —⏑ gemessen wird, hat schon Rückert bemerkt (ZDMG 10, 220). Teufel (eb. 36, 113) sagt, dieser Fall sei häufiger, als Rückert (a. a. O.) meine, und darin hat er Recht. Wir haben so *šuδand* ⏑— (148, 355. 860 Anm. 5), *kašīδand* ⏑—— (1180 Anm. 11), *zaδand* ⏑— (1538, 747 Daqīqī. 1804, 405), *āvēx'tand* ——⏑— (1241 Anm. 2. 1389, 227), *kunand* (261, 10), *nuvīsand* (175, 824) und manche andre Verbalformen der Art, und so auch *čand* — 115, 932.[7] Weit häufiger ist aber die gewöhnliche Messung.

Die Endung *īm* (1. Pers. Pl.) ist einige Mal — statt —⏑. So *ārīm* —— und *āvarīm* —⏑— (beide 81, 360), *kunīm* ⏑— (130, 25. 929, 1036), *burīδīm* ⏑—— (125, 1087), *rasīδīm* ⏑—— (114, 917), *namānīm* ⏑—— (129, 1041. 930, 1048), *nadānīm* ⏑—— (512, 1330). Ursprünglich waren die Fälle gewiss noch häufiger. Die Abschreiber und Herausgeber[8] haben den vermeintlichen metrischen Fehler an mehreren dieser Stellen durch Verwandlung in den Singular *am* getilgt; das mag z. B. auch 1316, 861 der Fall sein, wo *bibāšīm* besser passt.

---

[1] Sollte die ungewöhnliche Erscheinung des auslautenden *pp* auf ursprünglicher Doppelheit (resp. Assimilation) beruhen? Auch mit *taff* »Hitze«, das, wenn ich nicht irre, im Schahname immer so lautet, mag es sich ähnlich verhalten. — [2] Beachte *niyat* Schefer, Chrest. 1, 225, 7. 233, 2 für arabisches نِيَّة *nīyat* »Absicht«. — [3] Vergleichen liesse sich der Wechsel von Doppel- und einfachen Consonanten, namentlich σσ und σ, im Homer und danach bei den andern griechischen Dichtern. — [4] Im Burzōnāme (M. 2174, 14) so für *pahn* »weit« *pahan*, aber das ist ursprünglicher. — [5] Vielleicht wirkte hier die Analogie von *stān*, das nach allgemeinen Gesetzen als *istān* oder *sitān* auftreten kann, z. B. *Zābulistān* oder *Zābulsitān*. Dicht hinter *pars'tār* (*parsitār?*), das auch in Wīs u Rāmīn vorkommt, steht a. a. O. zweimal das gewöhnliche *parastār*. — [6] Und *Siṭarx* oder *Siṭarx* (M. 1950, 7). — [7] 206, 1393 wird für *yakčandᵉ mē bāš* zu lesen sein *yakčand hamē bāš;* M. 1982, 16 für *harčandᵉ mē bingaram: harčand hamē bingaram* und ebenso 645, 2200, wo die Ausgaben *har čun ki mē bingaram* haben; die Leidner Handschrift hat *harčandᵉ mē bingaram*. Vielleicht so 27, 76 *figandand nigūn* für *figandae nigūn*. — 475, 664 ist Mohl's *bixᵛānd māδaraš* ⏑——⏑— ganz richtig, die Verbesserung *hamē xᵛāndᵉ pas māδaraš* unmöglich (»vocabat«!); aber die ganzen Verse 663—668 sind unecht. — [8] Ich citire hier öfter den Vers, wo die richtige Lesart in der Anmerkung steht.

So auch vereinzelt die Endung *ēδ* (2. Pers. Pl.) in *jōyēδ* —— (59, 491), *madārēδ* ⏑—— (259, 273), *dānēδ* —— (27, 75)[1] und *īδ* (3. Pers. Sg.) in *bipēčīδ* ⏑—— (300, 30) und *dīδ* (63, 27. 126, 1115);[2] auch wohl *rahānīδ* (19, 23).

Vermutlich gab es im ursprünglichen Texte des Schahname noch allerlei andre Fälle dieser Art. So wird *biyāvard* ⏑—— 31, 153 und *nišast* ⏑— 298, 1 richtig sein; ebenso vielleicht auch MOHL's Lesarten *gašt mar ōrā* —⏑—— 26, 63, *biguft ki* ⏑—— (480, 782), *ast hunar* (124, 1081) u. s. w. An der zuletzt citirten Stelle wird der Anstoss bei MACAN, in der Leidner und in der Strassburger Handschrift je auf eine andre Weise beseitigt. Die Späteren mögen hier viel corrigirt haben.[3]

§ 57. Was den **Reim** betrifft, so ist es mir jetzt wieder sehr zweifelhaft geworden, dass im Schahname jemals *ū* auf *ō*, *ī* auf *ē* reime.[4] Bereits bei sorgfältiger Prüfung des mir zu Gebote stehenden, doch wenig umfangreichen und zuverlässigen, Textmaterials verschwinden die schon an sich nicht besonders zahlreichen Fälle solcher Reime immer mehr; das sehr Wenige, was etwa da noch bleibt, darf man schwerlich auf Rechnung des Dichters setzen. Allerdings muss man, zum grössten Teil eben durch die Reime, erst die Qualität der betreffenden Vocale bei den einzelnen Wörtern feststellen.[5] So scheint sich aus dem öfter vorkommenden Reim درود: بر فزود und پود (*pōδ*): فزود (M. 1613, 8) zu ergeben, dass letzteres Wort als **Substantiv** *fuzōδ* gesprochen wurde wie سرود *surōδ* (317, 28 und öfter = *sraδta*), während die Verbalformen natürlich *fuzūδ, surūδ* lauteten (M. 1602, 17 und in SCHEFER's Ausg. von Nāṣiri Chosrau's Reisebuch 301, 6 v. u.). Bei einigen wenigen Wörtern mag übrigens früh ein Schwanken zwischen *ō*, *ē* und resp. *ū*, *ī* eingetreten sein, welches dem allgemeinen Übergang jener Laute in diese voranging. So konnten schon in ziemlich alte Handschriften Lesarten eindringen, die für Firdausī falsche Reime ergeben würden. Jüngere Codices bieten solche Fehler in ziemlich grosser Menge, und die Ausgaben folgen ihnen darin zuweilen.[6]

Über den Reim im Schahname könnte ich zwar nach leidlich weit ausgedehnten Beobachtungen manches sagen, doch ist wenig dabei, das nicht für die persische Poesie im Allgemeinen gölte. Ich beschränke mich auf wenige Bemerkungen.

Firdausī hat gern einen vollständigeren Reim als durchaus erforderlich wäre.[7] Während also schon *ā* allein einen Reim ausmachen kann (wie *rahā: juδā* 1072, 120; *havā: giyā* 1192, 1012 u. s. w.),[8] wird doch gern *ā* nach identischem Consonant zum Reim verwandt z. B. *niyā: kīmiyā* (öfter); *aždahā: rahā* (öfter); *ṣaḥrā buvaδ: xārā buvaδ* (455, 379) u. s. w. So für blosses *ār* (*kardagār: šumār* 1345, 1438 u. s. w.) *zār* in *hazār: kār'zār; yār* in *yār: Isfandiyār* (1621, 2202) u. s. w.; für blosses *āz* (*bakāz: gurāz* 1097, 560)

---

[1] So *biyāyēδ ʿāšiqān* »kommet ihr Liebenden« ⏑———⏑— Wīs u Rāmīn 262, 4. — [2] Dass in diesen Fällen mit kurzem Vocal *im*, *iδ* gesprochen sei, wie RÜCKERT meint (ZDMG. 8, 252. 297. 321. 10, 204), ist nicht wahrscheinlich. — [3] So ist auch vielleicht *mard Javaδ* —⏑— bei Nāṣiri Chosrau ZDMG. 33, 656 v. 60 richtig. — [4] Pers. Studien II, 2 hatte ich die Möglichkeit zugegeben, dass das in seltenen Fällen geschehe. — [5] Durchaus kein Verlass ist hier auf die Lexika, die sehr viele Madschhūl-Vocale als Maʿrūf aufführen; weniger umgekehrt. — [6] So 1081, 279 *parastande būδ: nabīδ usurōδ;* lies dafür mit dem Leidner und Strassburger Codex *parastande dīδ: surōδ ūnabīδ*. — Arabisches *ai* reimt als *ē* auf persisches *ē* in dem öfter vorkommenden Fall *xail* oder *sail* (*xēl*, *sēl*): *Ardabēl*, das wieder auf *Gēl* reimt (M. 1620 ult.). So *šēr: Zuhair* (*Zuhēr* 1280, 171). Vgl. *xair* (*xēr*): *dilēr* SCHEFER, Chrest. 1, 227 paen. — [7] Das heisst mit arabischem Kunstausdruck *luzūm mā lam yalzam* »nötig sein des Unnötigen«. — [8] Die andern langen Vocale (wie auch ـَـه) reimen nur, wenn der vorhergehende Consonant gleich ist, z. B. *dāvarī: parī* (23, 4); *barae: yaksarae* (32, 164 und öfter). Für *ō* im Versende ist wohl immer *ōi* zu lesen, das allerdings auch ohne Gleichheit des vorhergehenden Consonanten reimt.

rāz in *dirāz: firāz* (785, 314 und öfter); für *an* (*Xutan: šikan* 1349, 1510) *man* in *man: anjaman* u. s. w. u. s. w. Besonders häufig ist aber dieser Fall nur bei *ān*, also (statt einfach wie *sarān: zanān* 1341, 1357) *Ērāniyān: miyān* (1349, 1509); *jahān: nāgahān* (1342, 1372. 1349, 1500); *nišān: fišān* (1702, 3635) u. s. w. Noch gesteigert wird dies in Fällen wie *bēš'tar: nēš'tar* (46, 214); *anguštarī: Muštarī* (176, 858).

Auch »reiche« Reime kommen vor, z. B. *nišān* »setze«: *nišān* »Zeichen« (1706, 3705); *dād* »Gesetz«: *dād* »gab« (137, 137. 1051, 40); *ravān* »laufend«: *ravān* »Seele« (796, 449); *havā* »Luft«: *havā* »Lust« (1054, 96); *barg* »Ausstattung«: *barg* »Laub« (18, 15); *čang* »Faust«: *čang* »Harfe« (1067, 46; vgl. oben S. 185); *xvān* »Tisch«: *xvān* »ruf« (1138, 1297); vgl. *sar kašī* »ziehst den Kopf«: *gardankaš ī* »bist ein Halszieher« (1038, 1322; beides = »bist stolz«); *šahr'yār* »Herrscher«: *šahr' yār* »(in jedem) Lande Helfer« (1068, 65). Mitunter reimen selbst identische Wörter auf einander, wenn nämlich die Bedeutung so abweichend ist, dass sie als zwei verschiedene Wörter erscheinen. So *band* »List«: *band* »Bande« (1040, 1359); *dās'tān* »Geschichte, Spruch«: *hamdās'tān* »einverstanden« (oft); *dād'rā* »Gerechtigkeit«: *bēdād'rā* »Ungerechtigkeit« (766, 22). Vgl. Rückert in ZDMG. 10, 196.

Nicht selten erscheint das Reimwort des einen Halbverses auch im andern ausserhalb der Reimstelle, z. B.

Tahamtan bipōšīd' rūmī zirih
barafgand' bandī zirihrā girih

»Tahamtan that den römischen Panzer an und schlug in den Gurt des Panzers einen Knoten« (1127, 1091).

hamēša bajangī nihang andaram
digar bā palangān bajang andaram

»immer bin ich im Kampf mit Krokodilen, oder bin ich im Kampf mit Panthern« (343, 432).

Girāmī badandān bigīrad dirafš
bidārad badandān dirafšī banafš

»Girāmī ergreift das Banner mit den Zähnen, hält mit den Zähnen das dunkelblaue Banner« (1517, 353 Daqīqī).

azīn dō yakērā najunbīd' mihr
xirad dūr' bud mihr' nanmūd čihr

»diesen beiden regte sich nicht Liebe, Verstand war fern, Liebe zeigte ihr Antlitz nicht« (489, 925).

Sehr häufig folgt im Schahname auf das eigentliche Reimwort in beiden Vershälften gleichmässig noch ein Wort oder mehrere (*radīf*). Dadurch wird zuweilen eine sehr kräftige Wirkung erzielt. So mehrfach in der Rede Rustam's 466 ff., z. B.

hamae bande dar pēšī Raxšī man and
jigarxastē tēγ utaxšī man and

»Alle sind Sklaven vor meinem Rachsch, sind herzbeklemmt von meinem Schwert und Bogen« (v. 521) oder

ču xišm āvaram šāh' Kāōs' kīst
čirā dast' yāzad baman Tōs' kīst

»komme ich in Zorn, wer ist dann König Kāōs? Warum streckt Tōs nach mir die Hand aus? wer ist er?« (v. 526).

Ziemlich selten kommen zu den End- auch noch innere Reime wie in

basē dēv ušēr upalang unahang
tabah šud zičangam bahangāmi jang

»viele Dēve, Löwen, Panther und Krokodile wurden von meiner Faust zur Zeit des Kampfes vernichtet« (496, 1038).

Im Ganzen macht sich Firdausī das Reimen nicht schwer. Namentlich scheut er sich gar nicht, dieselben Reimpaare oft anzuwenden, selbst bald hinter einander. Auf gewisse Reimwörter folgt immer oder fast immer ein bestimmtes andres, so auf *pīl: Nīl*, auf *rās'tī: kās'tī*, auf *ranj: ganj* u. s. w. Eine vollständige Liste aller Reimwörter würde eine erstaunlich viel kleinere Zahl ergeben als die mehr denn 100000 der Halbverse.

§ 58. Der Versbau ist dem persischen Dichter sehr erleichtert durch die überaus grosse Zahl von üblichen oder doch in der Poesie zulässigen[1] Nebenformen desselben Wortes, das Vorhandensein verschiedener Ausdrücke für einige der häufigsten Personalpronomina und das Verbum[2] »sein«, endlich durch die Freiheit, gewisse Wörtchen ohne Unterschied des Sinnes zu setzen oder wegzulassen.[3] Man bekommt beim Lesen des Schahname im Ganzen den Eindruck, dass dem Dichter die Verse leicht aus dem Rohr geflossen seien. Aber freilich kann das täuschen. Firdausī, der öfter über die grosse Mühe klagt, die ihm sein Lied mache, hat sich die volle Sicherheit im Stil vielleicht erst in angestrengter Arbeit erworben und mag lange an dem Werke gefeilt haben, ehe es die letzte Gestalt gewonnen hat.[4] Viele Feinheiten, auf die er sich etwas einbilden durfte, gehn uns gewiss verloren, und viele sind wohl schon von den Abschreibern verwischt.

§ 59. Das Schahname ist von Anfang an sehr viel abgeschrieben worden. Die Zahl der jetzt vorhandenen Handschriften des Gedichts ist gross. Ganz alte befinden sich aber nach dem, was bis jetzt bekannt ist, nicht darunter. Und ob von ihnen allen eine einzige schlechthin »gut« genannt werden dürfte, uns also den Text annähernd genau in der Gestalt biete, die er vom Dichter erhalten hat, ist sehr zweifelhaft. Die Copisten scheinen sich schon in der frühesten Zeit auch mit dem Schahname grosse Freiheiten genommen zu haben, denn sonst hätten wohl die wenigen älteren Codices wie der des Brit. Mus. Add. 21,103, wahrscheinlich vom Jahre 1276/7, und der Petersburger vom Jahre 1333 nicht auch schon so viele falsche Lesarten. »Die von bedeutender Anlage zur poetischen Ausdrucksweise getragene Gewissenlosigkeit persischer Abschreiber« (TEUFEL in ZDMG. 36, 105) hat eben auch den Firdausī nicht verschont. Dazu kommen Abänderungen aus religiösen Gründen[5] sowie in grossem Umfange einfache Nachlässigkeit.

Wie sehr die Texte schwanken, mag man zunächst an einigen Zahlen sehen. Firdausī giebt (M. 1998, 6 v. u. 2095 ult.) die Summe der Verse seines Gedichts auf 60000 an. Da er es mit Zahlen wenig genau nimmt, so darf man ruhig annehmen, dass er hier stark nach oben abgerundet und die wirkliche Zahl nicht allzuviel über 50000 betragen habe. Nun kennen wir die Zahlen der Verse von mehr als 30 Handschriften.[6] Von diesen hat nur eine (Add. 27,258

---

[1] Dahin möchte ich vom Präsensstamm neu gebildete Formen wie *sāzīδan* für *sāxtan* rechnen, die im Schahname ziemlich häufig sind, in der lebenden Sprache aber wohl seltner vorkamen. — [2] Vgl. *ō, ōi, vai, ī; ān — ast, hast, buvaδ, bāδaδ*. Allerdings können diese Wörter nicht unter allen Umständen mit einander vertauscht werden. — [3] So *bi* beim Verbum; angehängtes *ī* oder vorgesetztes *yak, yakī* beim unbestimmten Substantiv; so die oft arbiträr anzuwendendem *ki* und *tā*. — [4] Um ein Beispiel aus einem ganz andern Gebiet der Poesie zu nehmen: man bedenke, wie rasch hingeworfen Heine's beste Lieder aussehn und wie sehr er in Wirklichkeit daran gearbeitet hat. — [5] S. oben S. 160. 163 und unten S. 197 f. So fehlt in der Leidner und der zweiten Strassburger Handschrift 1496, 16 und in letzterer eb. 22. — [6] S. LUMSDEN, Anhang 37 ff.; MACAN, persische Vorrede 4 ff.; RIEU, Catal. 534 ff. — Sollten die Zahlen LUMSDEN's und MACAN's nicht alle ganz genau sein, so wäre der Schaden gering. Die Bilder in den Handschriften, die bald ganze Seiten, bald nur Teile davon einnehmen, die gelegentlich vorkommende schräge Anordnung der Zeilen und die Überschriften bedingen, dass zur genauen Zählung jede einzelne Seite berücksichtigt werden muss, und das nimmt bei einem so grossen Werke viel Zeit in Anspruch; bei der Addition können dann noch leicht Fehler passiren. Bei der einen

= Lumsden S. 38 unten), Lumsden's Hauptquelle, über 60000 Verse, nämlich 61266, zwei andere nahezu 60000 (eine bei Lumsden S. 39: 59260 und die ganz moderne Egerton 682—685: 58500), mehrere sonst noch über 55000, aber die meisten zwischen 48000 und 52000.[1] Etliche haben noch weniger; ja eine (die vorletzte Lumsden S. 40) nur 39851. Es wäre nun ganz falsch, zu meinen, die je grössere Zahl zeuge von der je grösseren Unversehrtheit. Die Handschrift mit 61266 Versen hat dem Gedicht einen grossen, über 3700 Verse umfassenden Abschnitt des Burzōnāme einverleibt, das nicht von Firdausī herrührt. Ebenso ist's in der Strassburger Handschrift und noch in andern, die grosse Zahlen bieten.[2] Jene Handschrift wird auch die sein, aus der allein Lumsden (S. 277 ff.) das unechte, über 700 Verse betragende Abenteuer Rustam's mit Kak aufgenommen hat, das Macan als einen der Anhänge giebt (M. 2133 ff.).[3] Und wenn durch Ausscheidung des ersten oder beider Stücke die Zahl der Verse auf ungefähr 57000 sinkt, so sind darunter doch auch noch sehr, sehr viele unechte. Denn selbst bei der grössten Vorsicht im Athetieren wird man nicht verkennen, dass z. B. in Lumsden's resp. Macan's Text, der umfangreicher ist als der Mohl'sche resp. der Vullers-Landauer'sche, sehr viele Zusätze aus späterer Zeit stehn. Andrerseits sind freilich durch die Nachlässigkeit, seltner durch Absicht der Schreiber in den Handschriften manchmal auch kürzere oder längere Stücke ausgefallen.

Ich will nun die Ungleichheit der Ausdehnung auch im Einzelnen an einigen Stellen zeigen, je nach dem Material, das mir vorliegt. Die Episode von Bēzhan und Manēzhe enthält bei Vullers 1335, bei Mohl 1387, bei Macan 1492, in der Leidner Handschrift 1503, in der Strassburger 1561 Verse.[4] Mag hier Vullers immerhin einige Verse ausgeschieden haben, die recht wohl echt sein können, so ist das Mehr der anderen Texte doch sicher zum grössten Teil unecht. — Die Stelle über Rustam und den weissen Dēv (351 ff.) hat bei Mohl und Vullers 96 Verse, bei Macan 118 (+ 26—4), dagegen in der Petersburger Handschrift nur 75 (—21), der Leidner 79 (— 18 + 1), der Strassburger ebenfalls 79 (— 19 + 2). Macan's Mehr wird hauptsächlich durch einen langen frommen Zusatz herbeigeführt. Die 18 Verse, welche den drei Handschriften fehlen, sind wohl alle zu streichen. Somit scheint hier bei Macan über die Hälfte zu dem Ursprünglichen hinzugekommen zu sein. — In der Episode von Rustam und dem Dēv Akvān ist das Schwanken in der Gesamtzahl geringer, aber im Einzelnen doch auch nicht unbeträchtlich: bei Vullers finden wir 231 Verse, bei Mohl 238 (+ 8—1), bei Macan 235 (+ 8—4), im Leidner Codex 238 (+ 21 — 14), im Strassburger 213 (+ 17—35). Im letzteren sind aus Versehn v. 35—58 ausgefallen, im Leidner v. 197^b—199^a. Das Mehr in diesem ist zum Teil entschieden unecht (z. B. eine fromme Zuthat am Ende); auch sonst stimmen die andern Texte in dem, was sie mehr geben als Vullers, nur zum Teil überein. — Schliesslich noch, dass das Abenteuer Rustam's mit dem Dēv Arzhang (349—351) bei Mohl und Vullers 48 Verse hat, bei Macan 51, im Petersburger, Leidner und Strassburger Codex aber nur 42, da alle drei gemeinschaftlich v. 561. 564—567.

Strassburger Handschrift, die überaus viel Bilder hat, häufen sich die Schwierigkeiten, so dass ich auf eine Zählung verzichtet habe; ihre Verszahl ist jedenfalls ziemlich hoch. — Rieu begnügt sich verständigerweise mit Approximativzahlen.

1 Die Leidner schätze ich auf ungefähr 50000, die eine Strassburger, welche die zweite Hälfte des Werkes enthält (von M. 1064—2096), auf reichlich 27000. — 2 Macan kennt 5 Handschriften mit dem Burzō-Stück (Persische Vorrede S. 9). — 3 Es ist also nicht erst von Mohl wieder ausgemärzt (ZDMG. 10, 195). Rückert setzt öfter mit Unrecht Macan's Text mit dem Lumsden's gleich. — 4 Kleine Fehler im Zählen vorbehalten!

570, sowie die 3 überschiessenden Verse MACAN's weglassen. Entbehrlich ist dies alles, zum Teil selbst störend.

§ 60. Erst recht bunt zeigt sich nun aber die Verschiedenheit der Texte bei der Vergleichung des Wortlautes im Einzelnen. LUMSDEN giebt im Anhange 9 ff. die vollständigen Varianten aus 24 Handschriften für die 54 Verse 419; 584—422; 631 (mit Hinzuziehung von 6 bei VULLERS in den Anmerkungen gegebenen).[1] Da sind nur wenige Verse ohne Varianten. Bei einigen steigert sich die Zahl der Abweichungen auf 9 oder 10.[2] Die Leidner Handschrift hat nun bloss in 27 Versen, also grade der Hälfte, Lesarten, die auch in einer der LUMSDEN'schen stehn; in den andern, abgerechnet einige wenige, die ihr fehlen, weicht sie mindestens in geringfügigen Dingen von allen ab. In der Strassburger Handschrift stimmen 19 Verse nicht zu den Angaben LUMSDEN's (davon sind aber 3 ganz wie in der Leidner); 4 fehlen, aber nicht ganz dieselben wie in der Leidner. Durch diese beiden Handschriften erhalten wir für v. 611 zwölf verschiedene Gestalten, wozu noch kommt, dass der Strassburger Codex diesen Vers in zwei Varianten nach einander hat. Und der MOHL'sche Text fügt dazu noch eine neue Abweichung. Natürlich sind die meisten dieser Varianten unerheblich und viele ohne weiteres als schlechte Lesarten zu erkennen, aber in zahlreichen Fällen bleibt hier doch eine grosse Unsicherheit.

§ 61. Was auf andern philologischen Gebieten die erste Voraussetzung einer guten Textesconstitution ist, die Feststellung des Verwandtschaftsverhältnisses der Handschriften, das lässt sich beim Schahnahme jetzt noch gar nicht und voraussetzlich auch in Zukunft höchstens sehr ungenügend bewerkstelligen. Die Herausgeber machen uns mit ihren Handschriften nicht näher bekannt, und andre Forscher sind selten in der Lage, genauere Studien auf diesem Gebiete zu machen. Der ungeheure Umfang des Gedichtes und das uncontrolirbare Verfahren der Schreiber macht es unmöglich, durch wenige Proben einen Einblick in den Wert und die verwandtschaftlichen Beziehungen einer Handschrift zu erhalten; die einzelnen Teile dieser können ja auf heterogenen Vorlagen beruhen, die Schreiber können zugleich mehrere Handschriften vor sich gehabt, können teilweise neben der schriftlichen Vorlage auch ihr Gedächtnis mit zu Rate gezogen haben. So stimmt zwar die zweite Strassburger Handschrift (die dem 16. oder 17. Jahrhundert angehören wird) sehr stark zur Leidner, weicht aber doch wieder so viel von ihr ab, dass beide nicht schlechtweg als Ausläufer e i n e r Textgestalt gelten können. Denkbar ist immerhin, dass es einmal gelingen werde, einige wenige Handschriften als sichere Basis eines besseren Textes auszusondern. Freilich hat mich die Hoffnung, dass wir in dem alten Londoner Codex vielleicht etwas wie eine solche Basis haben möchten, getrogen. Nach den ziemlich umfangreichen Proben, die mir daraus vorliegen, bietet dieser zwar manchmal bessere Lesarten als die Ausgaben, aber in sehr vielen Fällen auch entschieden schlechtere. Bedenklich ist z. B. dass er den Sohn Zarēr's statt *Nastūr*[3] immer *Nastōh* (1517 u. s. w.) nennt, dass er die altertümlichen Formen *būδaš* u. s. w. für einfaches *būδ* ziemlich beseitigt, dass ihm zuweilen Verse aus Versehn fehlen wie 1504, 153—156 und dass in ihm einmal des religiösem Anstosses wegen drei Verse getilgt sind, die erzählen, dass Gushtāsp seine

---

[1] Natürlich zähle ich in den beiden Fällen, wo derselbe Vers an verschiedener Stelle erscheint, nur einfach. — [2] Leider sind die Ziffern für die Zahl der Codices, die so oder so haben, bei LUMSDEN wohl ziemlich oft falsch gedruckt; sonst käme heraus, dass die meisten Verse in verschiedenen Handschriften fehlen. — [3] So mag Firdausī gesprochen haben; die richtige Form ist *Bastūr*, pahlavī בסתור, av. *Bastavairi*.

Tochter nach persischem Brauch seinem Sohn zur Frau gab[1] (1540, 782—784). — Die alte Petersburger Handschrift, aus der ich auch ziemlich viele Stücke in absolut zuverlässiger Copie vor mir habe, möchte ich im Ganzen der Londoner vorziehn, aber die wünschenswerte feste Grundlage bietet sie auch noch lange nicht, denn sie giebt ebenfalls manche unrichtige Lesart. Wie inconsequent solche Handschriften sind, mag man daran sehn, dass sie einmal *Nastōh* hat, sonst *Nastūr* und dass sich jene falsche Form einmal, aber an einer andern Stelle, auch in der Leidner Handschrift findet (während die zweite Strassburger immer das Richtige hat). Selbst einzelne falsche Reime kommen schon in der Petersburger vor. 1526, 519 hat sie *dilēr: pīr*, während die Londoner und die eine Strassburger *hužīr: pīr* bieten (in der zweiten Strassburger und in der Leidner fehlt der Vers). Der Leidner Codex, der mir bei dieser ganzen Arbeit zur Verfügung stand, kann noch viel weniger Anspruch auf das Prädicat »gut« machen als eine von jenen beiden, und erst recht nicht der mit dem Leidner verwandte zweite (unvollständige) Strassburger. Von der vollständigen Strassburger Handschrift, die erst in diesem Jahrhundert in Indien geschrieben ist, wird man so etwas durchaus nicht erwarten, und doch erhalten wir durch sie hier und da ganz brauchbare Lesarten. — Immerhin müssen wir den Lesarten, worin die beiden alten Handschriften oder gar alle fünf übereinstimmen, Beachtung schenken. Ein besonderer Fall ist der 1516, 345—355 (Daqīqī). Hier hat der wenig variirende Text Macan's, Mohl's und Landauer's eine verständige Folge der Ereignisse. Dafür geben der Londoner, Petersburger und Leidner Text bloss:[2]

dirafšī furōzandeī Kāviyān
biyafgande bāšandᵈ Ērāniyān

Girāmī bigīraδ badandān dirafš
badandān bidāraδ dirafšī banafš

bayak dastᵉ šamšēr udīgar kulāh
badandān dirafšī Firēδūni šāh

azīn sān hamē afganaδ dušmanān
hamē barkanaδ jāni Āharmanān

saranjāmᵉ tīraš rasaδ bar miyān
šavad gurdᵈ nādīδe tā jāviδān.[3]

»das strahlende Kāviyān-Banner werfen die Iranier weg.

»Girāmī ergreift (aber) das Banner mit den Zähnen und hält mit den Zähnen das dunkelblaue Banner,

»In einer Hand das Schwert, in der andern die Tiara, in den Zähnen das Banner König Firēdhun's.

»Auf die Weise wirft er die Feinde nieder, vernichtet das Leben der Teufel.

»(Aber) zuletzt trifft ihn ein Pfeil in die Mitte, (und so) wird der Held auf ewig unsichtbar.«

---

[1] Aus cod. F und Mohl's Text folgt hier die richtige Lesart. Also: »seinem ältesten Sohne gab er die herrliche Humāi; so war's Brauch und Gesetz bei den Persern; die andere (Tochter) gab er dem trefflichen Nastūr«. — [2] Unbedeutende Varianten lasse ich fort. — [3] Dafür Lond.:

saranjāmᵉ dar jangᵉ kuštae šavaδ
nikō nāmaš andarnavaštae šavaδ

»zuletzt wird er im Kampf getödtet, wird sein edler Name zusammengefaltet (= unsichtbar gemacht, vernichtet)«.

Das klingt nun ziemlich unpassend: es fehlt, dass Girāmī vom Pferd steigt, um das Banner aufzunehmen; es fehlt der Grund, warum er dieses mit den Zähnen statt mit der linken Hand ergreift, nämlich dass ihm diese abgehauen wird, und endlich ist unerfindlich, warum er die Tiara hält. Und doch möchte ich hier auf das Zusammenstimmen der drei Handschriften Wert legen. Man sieht nicht leicht, wie dieser Text aus dem andern entstanden sein soll, in dem sich alles bequem entwickelt, während eine Verbesserung des ersteren nach der unten folgenden Erzählung (1524, 511—518) leicht herzustellen war. Man kann vielleicht in Rechnung ziehn, dass die erste Stelle als Weissagung absichtlich nicht so ausführlich gehalten war. Vielleicht gehören diese Verse eben zu denen, die Firdausī zu dem harten Urteil über Daqīqī veranlassten. Für die »Tiara« stand ursprünglich wohl irgend eine Waffe[1]. Allerdings, das wiederhole ich, verbessert die übliche Lesart, die auch in der zweiten Strassburger Handschrift steht, den Dichter selbst, wenn sie nicht von ihm herrührt. Aber auch hier braucht die beste Lesart ja nicht notwendig die echte zu sein.

§ 62. Die rein ästhetische Beurteilung ist überhaupt für die kritische Behandlung des Textes nicht als massgebend anzusehn. Firdausī, so gross er als Dichter war, konnte sich doch der Geschmacksrichtung seiner Zeit und seines Landes nicht entziehn. Gelingt das ja auch uns im besten Fall nur teilweise, und wir haben doch weit mehr Gelegenheit gehabt, unsern ästhetischen Sinn an den Erzeugnissen der verschiedensten Völker und Zeiten auszubilden. Selbst für Rückert, der so tief in den Geist der persischen Poesie eingedrungen war, hätte jene Mahnung Geltung gehabt. Seine überaus feinen und lehrreichen Anmerkungen zum ersten Teil der Mohl'schen Ausgabe (ZDMG. 8 und 10) fördern zwar die Kritik und das Verständnis dieses Abschnittes sehr erheblich, aber gar nicht selten verwirft er einzelne Verse wie ganze Stellen als unecht, weil sie ihm eben nicht gefallen. Er sagt z. B.: »Übrigens halte ich V. 26—69 [63, 26—29] für unächt, wie alle dergleichen oft wiederkehrende verworrene Häufung in Aufzählung prächtiger Geschenke, ähnlich den Kleiderprunkversen in den Nibelungen« (ZDMG. 8, 284). »Ich bemerke nur noch, dass die meisten und gröbsten Interpolationen im Schahname grade solche Prunkbeschreibungen sind, ganz ähnlich dem Kleiderprunkwesen in unsern Nibelungen« (eb. 311). »Aber dieser Vers mit den beiden nächsten gehört zu den angeflickten Prunklappen der müssigen Beschreibungen, die man überall zur Ehre des Dichters wegschneiden oder doch hinwegdenken muss«, und dann folgt wieder ein Hinweis auf die Nibelungen (eb. 10, 190). In der Weise verfährt er dann in kräftigem Austilgen solcher Verse. Wir aber müssen doch grosses Bedenken tragen, ihm hier zu folgen, da wir durchaus keine Gewähr dafür haben, dass der Dichter solchen Schilderungen, welche die Herrlichkeit oder den Heldensinn der alten Welt lebendig darstellten, abhold war, wie sie gewiss auch seinen Zeitgenossen gefielen. Rückert schneidet so nicht selten ohne alle Grundlage der Überlieferung dem Gedichte ins Fleisch. Die Verse 40, 116—124 könnten wir z. B. zwar sonst wohl missen, aber, wenn wir sie mit ihm einfach streichen, so weiss der Leser bei V. 132 nicht, was denn die Kuh Purmāye ist. Man vergleiche noch: »Aber die ganze Partie [159,]557—[161,]588 ist langweilig, eingeschoben und zu streichen«. »Der ganze Vers [180, 920] taugt nicht viel, wie die meisten, in welchen, wie hier dôs'tân : bôs'tân reimt. Sie scheinen von einem besonderen Gartenliebhaber eingeschwärzt zu seyn.« Characteristisch ist folgendes: »Nur Schade,

[1] Im Zarēr-Buch hält Girāmīkkart das Banner deshalb mit den Zähnen, um mit beiden Händen kämpfen zu können.

dass man nicht diese ganze Partie [140, 212—145, 304], wie mehr andere dergleichen, mit zureichenden Gründen dem Dichter absprechen darf; diese völlige Nichtigkeit geht nun schon von V. 212 und noch bis 304. Wenn man alles dieses weglässt, schliesst sich trefflich 211 an 305. Ein Grund des Einschiebsels lässt sich leicht erkennen: man wollte den Schah auf die Bühne bringen, wo er aber in der That ganz unnütz ist.« Also erst bedauert Rückert nur, dass nicht genügender Grund zur Athetese ist, und dann wendet er diese doch an. Freilich würden wir dies ganze Stück nicht vermissen, wenn es fehlte, aber ich möchte doch meinen, dass es dem Dichter von Wichtigkeit zu sein schien, das Verhältnis des jungen Zāl zu seinem Oberherrn, den er bald darauf durch seine Verbindung mit dem Hause Ḍaḥḥāk's erzürnt, gleich von vorn herein in das richtige Licht zu setzen. Auf der Vasallentreue der Fürsten von Sīstān gegen die Grosskönige beruht ja die ganze Entwicklung der Ereignisse in nahezu der Hälfte des Schahname[1]. So lassen sich noch gegen einige andre Athetesen Rückert's erhebliche Einwendungen machen, während andre, jedoch wohl immer nur von einzelnen oder wenigen Versen, sehr viel für sich haben. Wollten wir aber in seiner Weise mit der souveränen Sicherheit des feinen Geschmacks das ganze Schahname zurechtstutzen, dann würden namentlich in der Sāsānidengeschichte gewaltige Lichtungen entstehn, und das ganze Gedicht würde auf weniger als 30 000 Verse zusammenschmelzen. Ja im Grunde müssten wir vielen Versen die zweite Hälfte wegschneiden (s. oben S. 183). Die ganz äusserliche, aber notwendige Rücksicht darauf, dass wir uns von der Zahl von 60 000 Versen, die der Dichter selbst angiebt, nicht all zu weit entfernen dürfen, muss uns von zu starken Tilgungen abhalten.

Nur selten ist es natürlich möglich, die Unrichtigkeit der Verdächtigung von Versen durch fremde Parallelstellen zu erweisen. So hat mein Freund Landauer 1875 die neun Verse von Macan 1374, 3—11, welche schon Mohl ausgelassen, entschieden für unecht erklärt; sie werden aber durch den inzwischen bekannt gewordenen syrischen Text des Alexanderromans[2] völlig gesichert. Der Ausfall in einigen Handschriften ist nur durch das Homoeoteleuton *gāv : tāv*[3] und *gāv : čakāv* hervorgerufen. Ebenso werden die von Mohl ausgelassenen und von Landauer (1902) für unecht erklärten Verse M. 1354, 9—11 durch Dīnavarī 40[4] gerechtfertigt. Man erwartete hier übrigens auch den Wortlaut des Briefes an Aristoteles[5].

Wir wollen nun aber einige Stellen besprechen, von denen es kaum zweifelhaft ist, dass sie späteren Ursprungs sind. Da sind z. B. die nur von Lumsden und Macan gegebenen 36 Verse 109, Anm. 11, die auch in der Strassburger und Leidner Handschrift fehlen. Äusserlich erinnert da alles an

---

[1] Für das Alter des sonst allerdings wenig eigenartigen Stückes sprechen auch zwei kleine sprachliche Eigentümlichkeiten: 1) v. 230 *mar ān* für blosses *ān* (Subject), wie *mar* manchmal im Schahname und sonst in alter Poesie bei Subjects- wie bei Objectsbedeutung (ohne nachfolgendes *rā*) steht, jedoch nur vor Demonstrativen. (Die einzige mir bekannte sichere Ausnahme ist 931, 1066 *giriftand mar yakdigar dar kanār* »sie umarmten einander«, wo *yakdigar* wohl als eine Art Pronomen empfunden ward.) 2) *āvardamē* für *āvardē + m = āvardē marā*, wenn hier nicht doch nach S. 193 mit Mohl *āvard kamē* zu lesen ist. — Der falsche Reim *šēr : pīr* v. 239 bildet keinen Verdachtsgrund; da ist mit der Leidner Handschrift *u āhangi* (oder *u farhangi*) *zēr* zu lesen: »und das Benehmen eines Niedrigstehenden«. — [2] Budge's Ausgabe S. 192. — [3] In der Leidner und den Strassburger Handschriften lautet der erste Vers der Stelle ... *gāv zi laškar guzīnkard mardāni tāv*: sie haben nur diesen Vers. — [4] S. meine »Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans« S. 41. — [5] Ich will übrigens nicht behaupten, dass hier sonst alles in Ordnung sei. Die Verse fehlen in der Leidner und der zweiten Strassburger, stehn jedoch, um zwei weitere, aber nicht gute Verse vermehrt, in der ersten Strassburger Handschrift.

Firdausī, aber die blosse, ganz characterlose Nachahmung ist deutlich. Das Stück, welches den Kampf des Karschāsp mit einem Helden Schērō oder Schērōi beschreibt, ist wohl aus einer ähnlichen Fabrik wie das grössere über den Kampf Rustam's mit Kak (s. oben S. 196). RÜCKERT hat es offenbar gar nicht der Mühe wert gehalten, die Unechtheit dieses Abenteuers besonders zu erwähnen. Im Einzelnen könnte man hier Anstoss nehmen an dem falschen Reim *šēr : zarīr* v. 8., sowie an der Verwendung von *xāvar*, das bei Firdausī immer noch den ursprünglichen Sinn »West« hat, für »Nord« oder gar »Ost« (v. 18); es wäre aber möglich, dass das nicht vom Verfasser herrührt. Die Unechtheit steht doch fest.

Es ist aber zu beachten, dass dieselben Anstösse in einem andern, zweifellos unechten und ausdrücklich von RÜCKERT verworfenen Stück vorkommen, das auch in meinen beiden Codices fehlt, nämlich in den 26 Versen, welche weitläufig beschreiben, dass Kāōs auch selbst in die eroberte Stadt einrückt (327 Anm. 12). Hier haben wir v. 13 *xāvarān* als »Ost« (und zwar im Reim) und v. 22 den falschen Reim *sipēδ : padīδ*, der bei so gewöhnlichen, auch im Reim nicht seltenen Wörtern doppelt auffällt. Dazu kommen einige bedenkliche arabische Ausdrücke: *murād* (v. 16), *fidā* (v. 21), *waqt*[1] und *saudā* (beide v. 26). Wäre aber das Ganze nicht so ohne eigne Farbe aus lauter im Schahname beliebten Redensarten mühelos zusammengelesen, so liesse sich die Unechtheit aus jenen Einzelheiten noch nicht beweisen, da sie von späterer Überarbeitung herrühren könnten.

Anders ist es mit den auch von MACAN nur unter Asteriscus wiedergegebenen 54 Versen 457, Anm. 5. In diesen sind verschiedene arabische, bei Firdausī kaum denkbare Wörter, zum Teil Wortpaare wie *δulfunūn* (v. 14), *fathī ḥiṣār* (v. 43) vom Verfasser selbst gewählt; sie sind wesentlich fürs Ganze. Dazu kommt ein zweifacher falscher Reim: *biyāδ : ziyād* (v. 9) und *rāδ : ziyād* (v. 34), der frühestens am Ende des 14. Jahrhunderts möglich war[2]. Auch dass *mē*, das Firdausī ganz oder fast ganz vermeidet, hier 4 Mal vorkommt (2 Mal v. 12 und 2 Mal v. 19), wäre ein weiteres Zeichen der Unechtheit, wenn es noch eines solchen bedürfte.

Die von MOHL weggelassenen Verse 363 Anm. 10. 365 Anm. 3 und 4 sind zum Teil recht schön, so dass RÜCKERT geneigt ist, sie für echt zu halten. Aber der Umstand, dass MACAN sie auch mit dem Asteriscus versieht, zeigt, dass sie handschriftlich sehr schwach beglaubigt sind (wohl nur durch LUMSDEN's Hauptcodex), wie sie denn auch in meinen beiden Handschriften fehlen. Die etwas abgebrochene Art der Erzählung im Original reizte einen tüchtigen Ergänzer zur Ausfüllung. Im Einzelnen fallen da wieder einige bedenkliche arabische Wörter auf: *ʿāqil* (S. 364 v. 7), *ruxṣat* (364 v. 7 und 366 v. 12), *bāb* (365, Anm. 4 u.). Dazu kommt *mar pāi ō* (365 v. 10), wo *mar* ohne folgendes *rā* gewiss ein absichtlicher Archaismus ist, aber, abweichend vom wirklichen alten Gebrauch[3], vor einem Substantiv steht. Auch das *ē* in *ki kardamē* »dass ich thäte« (366, 13) entspricht kaum der Redeweise Firdausī's. Endlich findet sich auch hier wieder ein *mē* für *hamē* (365 Anm. 3. v. 2).

Die 10 Verse 613, Anm. 8 stehn allerdings auch schon in der Leidner

[1] *Waqt* kommt allerdings, jetzt wenigstens, auch sonst noch im Schahname vor. — [2] Ein solcher Reim auch in dem schon von MACAN (nicht erst von MOHL) getilgten Stück, das LUMSDEN 455 f. nach 353, 618 hat: *radd : xiraδ*. Für jenes darf nicht mit RÜCKERT, der die Verse retten möchte, persisches *raδ* gesetzt werden, da das keine Bezeichnung Rustam's ist. Das Stück verdankt sein Entstehn dem Wunsch, die in mancher Hinsicht grösste That Rustam's auszumalen: der Mühlstein passte gut als Waffe des Dämons, aber der Dichter lässt ihn waffenlos kämpfen. V. 618 muss auch fallen: er fehlt in der Petersburger, Leidner und Strassburger Handschrift. — [3] S. oben S. 200 Anm. 1.

Handschrift (und zwar da nach v. 1647), aber über ihre Unechtheit kann doch kein Zweifel sein. Auch hier bilden die arabischen Wörter einen ganz wesentlichen Bestandteil des Stücks, wenn auch für das am meisten bedenkliche *miðlī qamar* im Leidner Codex *čun dō qamar* gesetzt ist. Schon wegen des Ausspinnens der echten Worte v. 1636 »die Sonne hat sich mit Venus geeint« zu dem dreimaligen »wie der Mond und die Sonne« oder »wie Sonne und Mond zusammen« (v. 1. 2. 10) sind die Verse unbedingt zu verwerfen. Es reizte einen Späteren, die Schönheit der Geliebten in seiner Weise auszumalen. Die Strassburger Handschrift hat diese Verse nicht.

Sehr stark interpolirt ist die Erzählung von der Gefangennahme Afrāsiyāb's 1386 ff. (v. 2238—2290). Mohl hat hier sehr richtig ausgesondert und trifft da durchweg mit der Petersburger Handschrift zusammen. V. 2245 steht mit Recht bei ihm vor 2243, und 2244 fehlt; so auch in der Petersburger, Leidner und Strassburger Handschrift; Vullers hätte hier nicht Macan's Text herstellen sollen. Noch weniger angebracht war die Herstellung von V. 2255, der den Zusammenhang stört und das sprachwidrige *hamē raft rōzē* »*quodam die veniebat*«[1] enthält. Er fehlt auch in den drei Handschriften. Der folgende Vers fehlt bei Mohl, in der Petersburger und Strassburger Handschrift wohl ebenfalls mit Recht (in der Leidner steht er schlecht vor 2253). Die Klage Afrāsiyāb's verläuft bei Mohl wie im Petersburger und Strassburger Codex recht passend. Das lange Stück S. 1387 Anm. 6, das der Leidner fast ganz wie Macan hat, giebt sich von vorn herein als unechter Zusatz kund, da darin noch einmal erzählt wird, dass Afrāsiyāb gejammert habe, um den Anschluss an die echten Worte *ki zārā* u. s. w. zu erreichen. Vor allem ist dann die Breite der Rede verdächtig und auch, dass der gefallene König mit so frommem Gebet beginnt. Die zwei ersten Verse (die im Leidner Codex hier fehlen, deren zweiter aber nach 2263 steht) sollen motiviren, wieso Hūm alles genau hören konnte. Im Einzelnen steht hier gegen den alten Sprachgebrauch *baxšāi* für *baxš* »schenke«[2]. Weiter wird dann die Klage bei Macan und in der Leidner Handschrift durch je 7 Verse erweitert, von denen ihnen aber nur 3 gemeinsam sind. Dieser und jener Vers könnte an sich wohl von Firdausī herrühren, aber das Ganze ist viel zu breit für ihn. Solche Situationen laden eben die Abschreiber ganz besonders zu Erweiterungen ein. Die hübschen Verse bei Macan nach 2280, worin Afrāsiyāb den Hūm über seine Person zu täuschen sucht, sind leider handschriftlich zu wenig beglaubigt, um als echt gelten zu können[3]. Was Macan in diesem Abschnitt sonst mehr bietet als Mohl, ist durchweg sehr verdächtig; noch mehr die Zusätze in der Leidner und Strassburger Handschrift. Auch dies Stück reizte die Ergänzer gar sehr, ihre Thätigkeit zu üben.

§ 63. Ich könnte noch lange fortfahren, Interpolationen vorzuführen, wenn ich mich auch nur, wie in den gegebenen Proben, an möglichst sichere Fälle halten wollte, aber ich fürchte, ich habe dem Leser schon etwas zu viel geboten. Noch viel weitläufiger müsste ich aber werden, wenn ich mich auf eine irgend erschöpfende Übersicht von Entstellungen des Wortlauts einzelner Verse einlassen wollte. Ich mache nur darauf aufmerksam, dass die Abschreiber schon früh angefangen haben, obsolete oder ihnen unverständ-

---

1 Rückert sagt (ZDMG. 10, 237) mit Recht, dass *hamē* »überall zu respectiren« ist, — anders als *bi*. Auch *ē* steht nie müssig am Verbum. 613, 1643 haben die Ausgaben allerdings *hamē guft usūbaš biyārāš'tand*, wo nur »dixit«, nicht »dicebat« passt, aber da ist entweder mit der Strassburger Handschrift zu lesen *hamē haft rōzaš biyārāš'tand* oder mit der Leidner *čunīn haft rōzaš*. — 2 S. oben S. 184. — 3 Einen Widerspruch gegen v. 1280 findet Vullers nur, weil er كيم falsch »*kayam*« liest statt *kiyam*. »Ich bin ein König« passte hier sehr schlecht und wäre von Firdausī auch gewiss anders ausgedrückt worden.

liche Ausdrücke durch gewöhnliche zu ersetzen und schwierige Wortverbindungen fliessender zu machen[1]. Der Vers 342, 421, von dem LUMSDEN im Anhang (S. 28) 11 verschiedene Gestalten aufführt, hatte ursprünglich in der zweiten Hälfte wahrscheinlich den Wortlaut, den LUMSDEN im Texte giebt (S. 442): *yakē jām' čun xūni kabtar nabīð*, »ein Becher voll Wein gleich Taubenblut«. Die Form *kabtar* (oder *kautar*) war den Leuten unbekannt oder nicht bequem; dazu kam die harte Construction; so änderte man in *bajāmē ču xūnī kabūtar nabīð* (so MOHL), oder stellte einen goldnen Becher[2] oder gar durch Einfügung eines arabischen Wortes einen Becher gross wie eine Cisterne[3] oder doch wie ein Cisternchen[4] her! — Die Abänderungen des Verses 316, 5, von dem LUMSDEN im Anhang (25) 15 Gestalten bietet, zu denen noch je eine in meinen beiden Handschriften kommt, beruhen zum grossen Teil darauf, dass man *vēk* oder *rēk*, das etwa »o Lieber« bedeuten mag[5], nicht verstand. — 1499, 78 haben die Petersburger, Leidner und die erste Strassburger[6] Handschrift das unzweifelhaft richtige *bigīrēð' pand az taham Zardahušt*, »nehmet Rat an vom starken Zoroaster«. *Taham* (*tahm*) befremdete in diesem Zusammenhang, daher änderte man in *yaksar rahī Z.* (so die Ausgaben) oder gar *pand ar dihað Z.* (so die Londoner Handschrift). — 1387 ist *kāf* oder *hang* »Höhle« mehrfach durch das gewöhnliche (arabische) *γār* ersetzt, v. 2246 sogar in der Petersburger Handschrift. — Wie HORN, Grundriss der neupers. Etymologie S. 241 nachweist, stand 6, 95 ursprünglich *vaxšūri x^vað*, wo wir jetzt *paiγambarat* lesen, »dein Prophet«[7]. — VULLERS citirt im Lexikon 1, 530 nach dem Farhangi Schuʿūrī den Vers 677, 2726 in der Form

parandōš' zīn jan suvārē guðašt
ki larzīð' zō sar basar būm udašt

»vorgestern Nacht kam auf dieser Seite ein Reiter vorbei, dass von ihm Land und Ebne durch und durch erzitterten«. Hier hat wenigstens die erste Vershälfte sicher einen ursprünglicheren Wortlaut als in unseren Texten, wo sie allerdings richtig die zweite Hälfte bildet; man verstand *jan* »Seite« nicht mehr und setzte für *zīn jan* daher *bar man* oder *šab bar* (so der Leidner Codex). Die Strassburger Handschrift tilgt dann auch noch das obsolete *parandōš* und giebt

suvārē birānd ūbarī mā guðašt

mit einem groben Fehler, Verwechslung von *bar* und *bari*. Die Wörterbücher bieten noch eine ganze Anzahl Verse aus dem Schahname mit seltenen, jetzt aus unsern Texten verschwundenen Ausdrücken, deren Stellen bis jetzt nicht wiedergefunden sind; denn bei dem ungeheuren Umfang des Gedichtes gelingt das nicht leicht, wenn der citirte Vers nicht auch sonst etwas Significantes enthält. Vgl. z. B. VULLERS' Lexikon 2, 900 s. v. *kung* »starker Mann«[8] und 2, 193 s. v. *sāmān* »Schlachthaufe«[9].

---

[1] Der Anhang zu LUMSDEN (S. 4) hebt unter den Ursachen der Textverschiedenheit mit Recht diese beiden hervor. — [2] So u. a. VULLERS und die Leidner Handschrift. — [3] *čun haud* Strassburger Handschrift. — [4] *mai haudakī pur nabīð* eine Lesart bei LUMSDEN. — [5] *Rēk* kommt in unsern Texten noch vor M. 1712, 7. 2088 ult. Man erklärt es »o Glücklicher«. Die richtige Form ist aber wohl *vēk*; so hat ʿAbdalqādir in seinem Lughati Schāhnāme s. v. آغار, wo der Vers lautet:

agar šāxi bað xēsað az bēxi nēk
tu bā šāxi bað bar mayāγār' vēk,

was wieder von allen jenen 17 Formen verschieden und doch auch schwerlich ganz richtig ist. — [6] In der andern Strassburger fehlt der Vers. — [7] Der Petersburger Codex ist hier von späterer Hand ergänzt. — [8] Eigentlich wohl »Mann in der Jugendkraft« oder geradezu »Jüngling«; s. das Citat aus Saʿdī unter *king*. — [9] Besonders reich an

§ 64. An der schon einmal citirten Stelle (Anhang S. 4) sieht Lumsden als einen der Gründe der grossen Textverschiedenheit des Schahname an, dass manche Copien von Teilen gemacht seien, noch bevor das Ganze fertig gewesen, oder vom Ganzen, ehe es in langjähriger Arbeit des Dichters die letzte Vollendung erhalten habe. Nun sind freilich die Worte des eben so sachkundigen wie feinfühligen Teufel auch hier ernstlich zu beachten: »ich habe noch wenig persische Dichterwerke mit Beiziehung eines wenn auch noch so wenig umfangreichen kritischen Apparats gelesen, welche nicht durch eine ganz auffallende Discrepanz in einzelnen Worten, Auslassung, Zufügung, Umstellung von Versen und Versgruppen u. s. w. den Gedanken an mehrfache Recension von Seiten des Dichters nahe gelegt hätten; wir müssen uns aber hüten, wenn solche nicht ausdrücklich bezeugt ist (und auch dann ist die Sache immer noch zweifelhaft genug), durch voreilige Annahme einer derartigen Möglichkeit unter dem Schein der Methode uns den — bei persischen Dichtern leider einzig möglichen — Weg zur Herstellung eines lesbaren Textes durch verständige, von sorgfältiger Beobachtung der individuellen Eigentümlichkeiten des betr. Autors unterstützte Auswahl aus allen[1] erreichbaren HSS. zu versperren« (ZDMG. 36, 105 f.). Aber Firdausī sagt uns doch im Schlusscapitel ziemlich deutlich, dass man sein Werk schon vor der Vollendung abgeschrieben habe. Dass er lange an diesem gebessert hat, erhellt aus verschiedenen Zeichen. Und schliesslich haben wir ja in dem oben mehrfach angezogenen Schlusswort der einen Handschrift mit der Widmung an Aḥmed von Chānlandschān vom Jahre 999 n. Chr. einen sichern Beleg dafür, dass es verschiedene echte Gestalten des Gedichtes gegeben haben kann. Freilich bleibt es im Einzelnen immer sehr bedenklich, durch diese Auskunft die uns vorliegenden Varianten erklären zu wollen. Zeigt doch die im Ganzen und Grossen ziemlich weit gehende Übereinstimmung der Texte grade in den subjectiven Stellen des Gedichts, dass sie im Wesentlichen wahrscheinlich auf ein einziges Original zurückgehn. Aber in einem Fall möchte ich doch zwei abweichend überlieferte Gestalten eines Abenteuers zugleich für echt halten. Ich meine die Stelle 290, 157—297, 270. Von dieser giebt Lumsden (S. 380 ff.) zunächst aus 20 Handschriften einen Text von 122 Versen, wovon aber wenigstens 13, von Macan mit Asteriscus versehne (295 Anm. 7), sicher unecht sind[2]. Das Stück hat bei Vullers 113 Verse, im Strassburger Codex 98, im Leidner 92. Hinter diesem Text erhalten wir nun bei Lumsden aus 2 älteren Handschriften einen andern von nur 50 Versen, der allem Anschein nach weder aus dem ersten verkürzt, noch einfach durch spätere Zusätze zu diesem erweitert worden ist. Die beiden Gestalten der Erzählung weichen hier und da auch materiell etwas von einander ab; namentlich unterscheidet sich die längere dadurch, dass Rustam den neuen König nur nach einem scharfen Kampf mit der Vorhut des Feindes ins Lager bringt. Ich möchte wirklich annehmen, dass der kürzere Bericht der ältere sei, welchen der Dichter nachher selbst zu dem längeren ausgearbeitet habe. Häufig sind aber solche Fälle in unsern Handschriften gewiss nicht, und schwerlich darf man bei abweichenden Lesarten in einzelnen Versen oder bei einem geringen

---

Schahname-Versen mit solchen Wörtern ist das *Lughati Schāhnāme* von ʿAbdalqādir al-Baghdādī, nach den beiden ersten Bogen der im Druck befindlichen Ausgabe von Salemann zu urteilen. Auch das sehr alte Lexikon des Asadī, das Horn herauszugeben beabsichtigt, wird vermutlich in dieser Hinsicht von Wichtigkeit sein.

[1] Auf das »allen« muss man aber grade bei den beliebtesten persischen Dichtern ganz verzichten. Dazu ist die Zahl der Handschriften zu gross und sind die meisten zu geringwertig. Nun gar bei einem so umfangreichen Werk wie dem Schahname! —

[2] Zuletzt da noch ein falscher Reim *rōδ : surūδ* (»sang«).

Mehr oder Weniger in verschiedenen Handschriften jemals auf beiden Seiten das Echte sehn, so bequem es wäre, auf diese Weise der Entscheidung zwischen zwei uns gleich gut erscheinenden Varianten zu entgehn.

§ 65. Der Verlegenheit, in welche uns die grosse Verschiedenheit der Texte bringt, wäre nun, heisst es, ziemlich abgeholfen, wenn wir noch das kritisch gesichtete Exemplar hätten, das im Jahre 829 d. H. (1425/6) Bāisonghur Chān herstellen liess, oder doch eine leidlich gute Wiedergabe desselben[1]. Ich glaube aber kaum, dass wir es sehr zu bedauern haben, dass wir von dieser angeblichen »Recension« keine sichere Spur haben. Wie sollten wohl in jener Zeit persische Schöngeister — nur an solche ist zu denken, wenn es nicht einfache Abschreiber waren — eine grosse, rein philologische Arbeit einigermassen kritisch besorgt haben? Die Vorrede, welche doch gewiss mit der Herstellung dieses Textes eng zusammenhängt, kann uns zeigen, auf welcher Höhe der Kritik diese Leute standen. Mochten sie immer mehrere, auch recht alte Handschriften zu Rate ziehn: dass sie dabei in einer Weise verfuhren, die wir wissenschaftlich nennen könnten, ist äusserst unwahrscheinlich. In der Behandlung persischer Dichtertexte zeigt sich nirgends die Sorgfalt, welche die alten arabischen Grammatiker — wenn auch oft zu spät — der Beduinenpoesie gewidmet haben, geschweige dass wir am Hof des Timuriden einen Aristophanes, Zenodot oder Aristarch voraussetzen könnten. Die Hauptsache wird gewesen sein, dass man dem Fürsten ein meisterhaft geschriebenes, mit eleganten Verzierungen und schönen Bildern versehnes Exemplar überreicht hat, von dem dann auch das Wort gegolten haben mag: *nisxeï muʒtabar uxᵛašxaṭṭ ubisyārγalaṭ*, »ein ansehnliches, schön geschriebenes und sehr fehlerhaftes Exemplar«, wie solche die fürstlichen Bibliotheken füllten (Lumsden, Anhang 5).

§ 66. Es steht also um die Textkritik des Schahname sehr übel. Nur schwachen Trost bietet uns der Gedanke, dass die Entstellungen seines Wortlautes durch die Copisten gewissermassen ein weiteres Stadium in der Umgestaltung der persischen Nationalüberlieferung bezeichnet, die somit von dem Dichter noch nicht definitiv abgeschlossen wäre. Allerdings sind hier ja zum Teil ähnliche Kräfte am Werke wie bei der älteren Entwicklung, aber doch eben nur zum sehr kleinen Teil, und ausserdem haben wir den gerechten Wunsch, eine litterarische Leistung wie die Firdausī's in möglichst unveränderter Form zu besitzen. Ob wir diesem Ziel jemals sehr nahe kommen werden, muss ganz dahingestellt bleiben. Immerhin wird eine strenge Auswahl unter den Handschriften und eine immer grössere Vertiefung in das Gedicht es möglich machen, dass wir noch ein wesentliches über Mohl hinauskommen, vor dessen Tact in der Auswahl der Lesarten ich sonst immer mehr Respect gewonnen habe. Der grosse Umfang des Gedichts, wie er einerseits die Kritik sehr erschwert, gewährt uns doch andrerseits die Gelegenheit, die Art des Dichters trotz aller Entstellungen genauer kennen zu lernen, denn diese Entstellungen pflegen weder systematisch noch durchgehend zu sein.

Schlimmsten Falls müssen wir uns damit beruhigen, dass wir am Ende mit dem Text des Schahnames nicht viel schlimmer daran sind als mit dem Homerischen, nur dass dieser durch die alexandrinischen Gelehrten eine gewisse Gestalt gewonnen hat, welche sich ziemlich annähernd durch unsre Handschriften wiederherstellen lässt. Hätten wir eine Anzahl Homerhandschriften aus dem 6. Jahrhundert v. Chr., so würden sie uns am Ende eine ähnliche Zerfahrenheit der Überlieferung zeigen wie die des Schahname[2].

---

[1] S. Lumsden's Vorrede VII. — [2] Eine kleine Probe davon bieten uns schon die neu aufgefundenen Iliasfragmente auf Papyrus. — Immerhin ist aber zu beachten, dass

§ 67. Unsere Handschriften sind zum grossen Teil nicht bloss sehr schön geschrieben, sondern auch mit Bildern versehn, die kunstgeschichtlich gewiss von grosser Bedeutung sind. Die überaus zahlreichen, zum Teil die ganzen Folioseiten einnehmenden, sehr sorgfältig ausgeführten Bilder in unserm grossen Strassburger Codex, der doch erst zu Anfang dieses Jahrhunderts in Indien geschrieben ist, machen wenigstens auf mein Laienurteil den Eindruck, indirect mit den Bildwerken der Sāsānidischen Zeit zusammenzuhängen[1]. Im Stil zeigen sie keinen wesentlichen Unterschied von den wenigen Bildern in der Leidner Handschrift, die leider zum Teil etwas durch Verwischen gelitten haben, oder denen in der älteren (zweiten) Strassburger.

§ 68. Das Schahname wird bis auf den heutigen Tag von den Persern sehr viel gelesen. Man hat daraus im Orient verschiedene Auszüge gemacht, teils in Versen, teils aus Versen und Prosa gemischt. Ferner ist es ganz oder teilweise ins Arabische, Türkische, Urdu u. s. w. übersetzt worden. Ich könnte aus Handschriftenkatalogen und andern Hülfsmitteln leicht die Titel solcher Werke aufzählen, aber ich sehe nicht ein, welchen Nutzen es gewähren sollte, Bücher aufzuführen, die ich nicht selbst gesehn habe und von denen auch wohl nur ganz einzelne es verdienten — wenigstens im Interesse des Grundwerks selbst — untersucht zu werden. Vielleicht hat allerdings die auszügliche arabische Prosaübersetzung einige Bedeutung, welche alBundārī alIsfahānī zwischen 615—623 d. H. (1218—1227) verfasst hat[2], da sie in der Textüberlieferung ein gut Stück höher hinaufführt als die älteste Handschrift des Originals.

§ 69. Leider scheint man aber im Orient nie einen Commentar zum Schahname geschrieben zu haben. Der grosse Umfang schreckte wohl davon ab; vielleicht glaubte man das Gedicht auch mehr, als es der Fall war, »schlank zu verstehn«. Nur haben die Lexikographen früh angefangen, schwierige Ausdrücke des Schahname zu erklären, und haben uns so manche inzwischen aus unsern Texten verschwundene Lesart erhalten. Ein eignes Wörterbuch zum Schahname, das allerdings auch andre Dichter benutzt, ist das von mir schon öfter erwähnte Lughati Schāhnāme von ʿAbdalqādir aus Baghdād im 17. Jahrhundert in türkischer Sprache geschrieben, mit dessen Herausgabe jetzt Salemann beschäftigt ist.

§ 70. Von europäischen Gelehrten hat zuerst W. Jones auf das Schahname aufmerksam gemacht. Ohne die Erfolge der Engländer in Indien, die der Wissenschaft so ungeheuren Nutzen gebracht haben, wüssten wir aber auch heute noch kaum etwas von diesem Gedichte.

Dort erschienen die ersten Ausgaben. Lumsden, seiner Zeit gewiss der bei weitem beste europäische Kenner des Persischen, unternahm es im Anfang unseres Jahrhunderts, das ganze Gedicht zu veröffentlichen; doch nur der erste Teil ist herausgekommen[3]. Derselbe enthält noch eine englische Einleitung und einen persischen Anhang.

Glücklicher war Turner Macan, der sich zum Teil auf Lumsden's Material stützte und diesem, so weit er gekommen war, ziemlich genau folgte[4]. Seiner Ausgabe ist ein Anhang von epischen Stücken, die dem Schahname

unser Homertext relativ weit mehr obsolete Wörter enthält als die Schahname-Handschriften, dass also dort nicht so willkürlich geändert worden ist wie hier.

[1] Freilich darf man sich an kleinen Inconsequenzen nicht stossen, wie wenn die Schiffe im Meere, das Rustam durchschwimmt, die englische Flagge tragen. — [2] S. darüber Slane's Katalog der Pariser arab. Hdschr. S. 341, Ahlwardt's Katalog der Berliner arab. Hdschr. nr. 8440 und Houtsma in der Vorrede zum 2. Teil seines Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides XXXVII f. (Anm.) — [3] The Shah namu ... In eight volumes. Vol. 1. Calcutta 1811. In Kleinfolio. — [4] The Shah nameh ... Vol. 1—4. Calcutta 1829. In Octav.

nachahmten, ferner eine, Bāisonghur's Vorrede enthaltende, persische und eine englische Einleitung und endlich ein persisches Glossar schwieriger Ausdrücke beigegeben.

MACAN's Ausgabe ist im Orient wiederholt, mindestens 4 Mal, mehr oder weniger genau, lithographisch nachgedruckt worden[1].

Auf einem reichen handschriftlichen Material beruht die Ausgabe von Julius MOHL[2]. Wie schon gesagt, zeigt sie viel Tact in der Aussonderung des Unechten; ihr Text ist im Allgemeinen dem MACAN'schen bedeutend vorzuziehen. Das ist um so mehr anzuerkennen, als MOHL kein strenger Philologe war und sich im Sprachlichen und Metrischen allerlei Blössen gab. Dem persischen Text gegenüber steht die französische Übersetzung. Zu beachten sind MOHL's Vorreden, namentlich die zum ersten Bande. Leider sind die schön ausgestatteten Folianten so teuer und dabei durch Format und Gewicht so unhandlich, namentlich für Kurzsichtige, dass die Ausgabe dadurch ihren Zweck, das Werk in Europa bekannt zu machen, ziemlich verfehlt hat.

Es war daher sehr dankenswert, dass VULLERS daran ging, das Schahname durch eine bequeme Ausgabe zu verbreiten. Er giebt darin sowohl die Lesarten MACAN's wie MOHL's, folgt im allgemeinen denen des Letzteren, sucht sie aber vielfach durch die des Vorgängers zu verbessern, manchmal mit Erfolg, namentlich soweit RÜCKERT's Anmerkungen reichen. Unglücklich ist er besonders, wo er eigne Vermutungen vorbringt, wie er denn nichts weniger als ein scharfer Kopf war. Nach seinem Tode hat LANDAUER die Ausgabe fortgeführt[3]. Leider ist die Fortsetzung aber nicht weit gediehen. Hoffentlich kommt sie bald wieder in Fluss!

Eine Aufzählung der Werke, in denen grössere oder kleinere Stücke des Schahname gedruckt sind — von W. JONES bis I. PIZZI — unterlasse ich als überflüssig.

§ 71. Von den Übersetzungen des Schahname in europäische Sprachen nenne ich hier nur die wichtigeren.

J. ATKINSON gab eine englische Übersetzung der Episode von Rustam und Suhrāb heraus[4]. Verbessert erschien sie als Anhang seines grösseren Werkes. Er übersetzt ziemlich frei in gereimten fünffüssigen Jamben. So weit ich urteilen darf, liest sich die Übersetzung gut. Dann hat er das ganze Schahname bis einschliesslich Alexander in stark abgekürzter Gestalt grösstenteils in Prosa, zum Teil aber auch in Versen von wechselnder Form wiedergegeben[5]. In Wirklichkeit soll das eine Übersetzung der im Orient beliebten 1652 verfassten Abkürzung des Schahname von Tavakkul Beg sein[6].

Eine vollständige französische Übersetzung in Prosa hat, wie schon erwähnt, MOHL seiner Ausgabe zur Seite gestellt. Sehr zweckmässig war es, dass diese auf Veranlassung seiner Wittwe mit den Vorreden später in einem bequemen Format besonders erschienen ist[7]. Diese Übersetzung ist ein sehr nützliches Hilfsmittel des Verständnisses, versagt aber freilich oft im Einzelnen,

---

1 S. den Katalog der Berliner persischen Handschriften von PERTSCH, S. 731. Ich kenne die ältere Bombayer und die Teheräner Ausgabe. Letztere folgt ihrem Vorbilde selbst darin, dass sie, in der Hauptstadt des Schiitismus!, die (noch dazu unechten, s. oben S. 163) lobenden Verse über ʿOmar mit abdruckt. Das ist, als enthielte ein vor 1870 in Rom erschienenes Buch an hervorragender Stelle ein Encomium Luther's. — 2 Le livre des rois ... Vol. 1—7. Paris 1838—1878. Folio. MOHL starb, als der letzte Band zum grössten Teil gedruckt war; BARBIER DE MEYNARD hat die Vollendung besorgt. — 3 Firdusii liber regum ... Tom. 1—3. Lugduni Batavorum 1877—1884. In Octav. — Vom 4. Bande sind einige Bogen gedruckt, die ich durch LANDAUER's Güte benutzen konnte. — 4 Zugleich mit dem persischen Text. Calcutta 1814. Diese erste Ausgabe habe ich nicht gesehn. — 5 The Sháh Námeh ... Translated and abridged. London 1832. — 6 RIEU's Catalog 540; PERTSCH, Berliner pers. Handschriften 740. ATKINSON selbst sagt das aber nicht. — 7 Le livre des rois ... Vol. 1—7. Paris 1877—1878. Klein Octav.

denn MOHL versteht es nur zu gut, über schwierige Ausdrücke und Redensarten hinwegzugleiten.

Die einzige vollständige europäische Übersetzung in Versen ist die italiänische von Italo PIZZI[1], der auch sonst allerlei über das Schahname geschrieben hat[2] und vorher schon die Übersetzung einiger Abschnitte hatte erscheinen lassen. PIZZI überträgt MACAN's Text. Er gebraucht reimlose fünffüssige Verse mit weiblichem Ausgang, nimmt sich aber gewöhnlich mehr als eine Verszeile für einen Halbvers und hat sehr oft die Worte, welche dem Ende eines persischen Verses entsprechen, mitten in einem italiänischen. Über den stilistischen oder poetischen Wert der Übersetzung wage ich nicht zu urteilen.

Eine deutsche Übersicht über den Inhalt des Schahname bis zum Tode Rustam's gab in fortlaufender prosaischer Erzählung J. GÖRRES[3]. Das Buch ist eine echte Frucht der Romantik. Seine gesuchte, altertümelnde Redeweise macht auf uns keinen angenehmen Eindruck, aber es hat doch das Verdienst gehabt, in Deutschland das Interesse für das grosse Werk zu wecken und einige Kenntnis desselben zu verbreiten.

Allerlei frühere Versuche, Stücke des Firdausī in deutsche Verse zu übertragen, müssen zurücktreten vor den Leistungen Adolf Friedr. v. SCHACK's[4]. Der hochgebildete und feinsinnige Mann wählte zu seiner Übersetzung einer grösseren Anzahl von Abenteuern gereimte jambische Verse wie ATKINSON beim Suhrāb. Diese Verse sind sehr glatt, nur fehlt ihnen etwas das Originelle, Idiomatische.

Auch SCHACK's Übersetzungen werden in Schatten gestellt durch die etwas rauhere, aber viel kräftigere und doch feinere Fr. RÜCKERT's, der ja überhaupt einer der wenigen grossen Meister deutscher Übersetzungskunst ist, sich dazu tief in die Weise persischer Dichter eingelebt hatte und ein gründlicher persischer Philologe war. Dass das Originalmetrum im Deutschen unmöglich war, muss auch dieser grosse Wortkünstler bald eingesehn haben[5]. Sein »Rostem und Suhrab«[6], eine stark erweiterte und teilweise auch etwas veränderte Bearbeitung des betreffenden Schahname-Stückes, war in Alexandrinern abgefasst, von denen je zwei, mitunter auch drei, aufeinander reimen; auf die Dauer klingt das etwas eintönig. Zu seinen eigentlichen Übersetzungen wählte er Verse wesentlich jambischen Falls von 8—11 Silben mit 4 Hebungen und wechselnden Senkungen; je zwei Verse reimen aufeinander und entsprechen einem persischen Doppelvers. Theoretisch scheint diese Wiedergabe des immer gleich verlaufenden Originalmetrums durch eine Art »Knittelverse« unthunlich, und doch ist's RÜCKERT so gelungen, ganz Treffliches zu erreichen. Wesentlich ist dabei, dass der Reim, mit seltenen Ausnahmen, wie im Original immer männlich ist. RÜCKERT weiss in seine Verse, die im Ganzen etwas kürzer sind als die Firdausī's, zwanglos den ganzen Inhalt der Vorlage hineinzubringen; daran merkt man ganz besonders den Meister der Sprache. Auch rein philologisch betrachtet verdient das Werk alles Lob. Dass RÜCKERT nach der ganzen Art seiner Kritik Manches weglässt[7], ist für die Übersetzung kein Schade. Die Arbeit entbehrt allerdings schon im Band 1 der letzten Feile und zeigt hier und da Härten; noch mehr gilt das von dem zweiten, der zum Teil zwei oder drei Übersetzungen desselben Stückes giebt und der von RÜCKERT selbst, ehe er ihn veröffentlicht hätte, sicher vielfach umgearbeitet

[1] Firdusi. Il Libro dei Re. Vol. 1—8. Torino 1886—1888. — [2] L'Epopea persiana. Firenze 1888 und einige Aufsätze im Giornale della Soc. as. ital. Alles ziemlich unbedeutend. — [3] Das Heldenbuch von Iran, aus dem Schah Nameh. Bd. 1. 2. Berlin 1820. — [4] Das Heldenbuch von Iran, metrisch übersetzt. Berlin 1851. — Epische Dichtungen, aus dem Persischen, eb. 1853. — Beide Werke sind zusammengefasst und vermehrt in »Heldensagen von Firdusi«, eb. 1865. — [5] Je ein kleiner Versuch im deutschen Mutaqārib ist sowohl bei PLATEN wie bei RÜCKERT selbst sehr unerfreulich ausgefallen. — [6] Zuerst 1838. Im letzten Bande der Ausgabe in 12 Bänden. Frankfurt 1869. — [7] S. oben S. 199 f.

wäre: aber es ist doch sehr dankenswert, dass wir alles von diesen Übersetzungen erhalten, was sich auffinden lässt[1].

§ 72. An das Schahname schliesst sich eine ganze Reihe persischer Epen, welche die Thaten einiger seiner Helden oder mit ihnen in genealogischen Zusammenhang gebrachter Männer feiern und zwar in einem Stil, der dem Firdausī's mehr oder weniger nahe kommt. Namentlich beziehn sie sich auf die Heroen des Hauses von Sīstān: Karschāsp, Sām und einige Nachkommen Rustam's. Man ist gemeiniglich der Ansicht, dass uns in diesen Gedichten noch viel volkstümliche epische Überlieferung bewahrt sei. Es mag nun vermessen klingen, wenn ich bloss nach den Auszügen, die bis jetzt gedruckt sind, und nach den von MOHL und Anderen gegebenen Übersichten des Inhalts dies direct leugne und das in diesen Gedichten Erzählte im Wesentlichen für freie Erfindung der Verfasser erkläre. Und ich thue das, obgleich MOHL den grössten Teil dieser Litteratur in Handschriften gelesen hatte und also in vieler Hinsicht zu einem Urteil competenter war als irgend ein Andrer, und obwohl sich die Verfasser zum Teil ausdrücklich auf mündliche oder schriftliche Überlieferung zu berufen scheinen. Was mich zu meinem Widerspruch berechtigt, ist zunächst, dass wir, abgesehn etwa von einem einzelnen Namen[2], von alle dem, was uns hier berichtet wird, in der sonstigen, ohne Zweifel echten, Überlieferung bei Persern und Arabern nicht das Geringste erfahren, ganz anders als bei Daqīqī und Firdausī, und dass ferner der Inhalt zum grossen Teil dem des Schahname direct nachgemacht, zum andern ganz phantastisch ist. Wie im Schahname Rustam mit seinem Sohne Suhrāb kämpft, so lässt ihn das Burzōnāme wieder mit dessen Sohn Burzō streiten; auch das Einzelne folgt hier vielfach dem Vorbilde. Von diesem Burzō ist aber ausserhalb des Gedichtes, das allerdings das des Firdusi an Umfang noch übertrifft, nirgends etwas bekannt. Dass im Sāmnāme, das MOHL noch als Wiedergabe einer Überlieferung aus Sāsānidischer Zeit auffasste, keine Volkssage und keinerlei mythischer Hintergrund zu finden sei, erklärt auch SPIEGEL nach sorgfältiger Untersuchung (ZDMG. 3, 261)[3]. Wir haben demnach die Berufung auf die Quellen, die sich bei Firdausī durchaus als richtig bewährt, bei diesen Nachahmern lediglich als eine Fiction anzusehn.

Gedruckt sind von dieser Litteratur nur einige wenige Stücke von grösserem Umfang:

1) Einige Abschnitte des Karschāspnāme giebt MACAN nach zwei Handschriften im Anhang zum Schahname S. 2099—2129. Die Nachahmung ist überall deutlich. Höherer Wert dürfte dem Gedicht kaum beizumessen sein. Es ist verfasst in den Jahren 456—458 d. H. (1064—1066)[4].

2) Ein grosses Stück vom Burzōnāme hat MACAN nach fünf Handschriften eb. 2160—2296; freilich ist das nur ein bescheidener Teil des ganzen etwa 68000 Verse zählenden Liedes[5]. Einen kleineren Abschnitt hatte schon KOSEGARTEN im 5. Bande der »Fundgruben des Orients« und hat danach VULLERS in der Chrestomathia Schahnamiana 87 ff. herausgegeben. Der Anfang dieses Abschnittes deckt sich mit dem Schluss des MACAN'schen; wir können so sehn, dass die Abschreiber bei diesem Gedicht mit dem Text ebenso willkürlich umgegangen sind wie beim Schahname[6]. Der Verfasser

[1] Firdosi's Königsbuch ... übersetzt von Friedrich RÜCKERT. Aus dem Nachlass hg. von E. A. BAYER. Sage I—XIII. Berlin 1890. Sage XV—XIX eb. 1894. Ein dritter Band wird folgen. Alles das gehört nur der Heroenzeit an. Leider ist die Übersetzung von Sage XIV (Rustam und Suhrāb) nicht wiedergefunden. — [2] S. oben S. 138. — [3] Ganz thörichtes Zeug enthält das türkische Dschāmāspnāme, s. FLEISCHER, Kleinere Schriften 3, 255 ff. — [4] MOHL a. a. O. LXIII; ETHÉ's Oxforder Catalog 1, 454. — [5] MOHL LXXVIII. — [6] So wird auch die grössere Anzahl der arabischen Wörter im Verfolg des Stückes

hat Firdausī äusserlich ziemlich gut copirt. Er erzählt fliessend. Die Reflexion tritt mehr zurück als bei Firdausī. Die Sprache ist im Ganzen leichter. Trotz mancher nicht übler Verse steht das Gedicht doch im Ganzen tief unter seinem Vorbilde. Auf die Dauer wirkt die Häufung der im Grunde wenig abwechselnden Abenteuer schon in dem mir bekannten Stück des Epos gradezu langweilig. — Da das unter Masʿūd II. von Ghazna (1088/9—1115) verfasste Schahryārnāme das Burzōnāme vorauszusetzen scheint, denn dessen Held Schahryār ist Burzō's Sohn[1], wird das Gedicht etwa in der Mitte des 11. Jahrhunderts verfasst worden sein.

3) Einige Proben des Sāmnāme, das nur durch den Namen mit diesen Epen zusammenhängt, giebt Spiegel in der schon citirten Abhandlung ZDMG. 3, 245 ff.

Da ich sonst von dieser Litteratur nichts gelesen habe, so begnüge ich mich damit, auf die Übersicht bei Mohl a. a. O. LXII ff. zu verweisen. Ich bemerke nur, dass die grosse Masse dieser Gedichte noch aus dem 11. Jahrhundert zu stammen scheint. Können sie also auch durchaus nicht als nationale Epen angesehn werden, so geben sie doch beredtes Zeugnis dafür ab, welch gewaltigen Eindruck das eine grosse Nationalepos auf die Perser gemacht hat.

§ 73. Wesentlich verschieden von diesen muslimischen Epen sind die »Ergänzungen zum Schâhnâme aus den Rivâiets«, die Spiegel im zweiten Teile seiner »Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen« S. 317—348 veröffentlicht hat. Sie lehnen sich gleichfalls in Form und Sprache an das Schahname, schöpfen sogar auch ein wenig aus dessen Inhalt, sind aber durchaus theologisch pārsisch und zum grössten Teil, wie es scheint, nur breite Versificirungen prosaischer Rivāyets. Sie geben besonders Dinge wieder, dergleichen Firdausī und wohl schon seine Vorgänger wegen der specifisch zoroastrischen Art oder wegen ihrer Abgeschmacktheit oder aus beiden Gründen nicht brauchen konnten. Die Sprache enthält allerlei Pahlavī- und Avestā-Wörter, ist aber vielfach incorrect; ja auch Versbau und Reimbildung sind nicht ohne grobe Verstösse. Der dichterische Wert ist minimal. Das Ganze ist ein sehr spätes Product eines indischen Pārsen.

§ 74. Wer den Einfluss Firdausī's auf die persische und die von ihr abhängigen Litteraturen überhaupt darlegen wollte, der müsste einfach alle poetischen und einen Teil der historischen Werke der Perser, Türken u. s. w. daraufhin durchnehmen. Kann es doch wohl noch heutzutage irgend ein Hofdichter wagen, einen, vielleicht recht nichtsnutzigen, Fürsten in einem »Königsbuche« zu besingen, das dem Firdausī's äusserlich etwa so nahe und innerlich so nachstehn mag wie das Epos des Quintus Smyrnaeus der Ilias.

---

nicht ursprünglich sein, denn bei Macan hat das Burzōnāme, anders als das Karschāspnāme, nicht viel mehr arabisches als das Vorbild. — [1] S. Rieu's Catalog 542 f.

Nachträge. Zu § 10, S. 140, Anm. 4. Horn macht mich aufmerksam darauf, dass nach ʿAbdalqādir's Lexikon die Form *Rustahm* auch im Schahname vorkommt, nämlich 228, 1769 (nr. 1181), wo in den Ausgaben *Rustamī*, und dass eine andere, noch nicht wiedergefundene Stelle (nr. 1180) die Form *Rōstam* hat, gesichert durch den Reim *sitam*. Dadurch wird die Ableitung von *Rustam* aus *Rōtastahm* sehr wahrscheinlich. Sicher wird sie durch den von Justi, Iran. Namenbuch VIII, aufgedeckten Zusammenhang mit dem Namen der Mutter *Rōδābe* (aus *Rōtāpak*). Dadurch schwindet jeder Zweifel daran, dass der Held eine rein iranische Gestalt ist. — Zu § 23, S. 157. Salemann schreibt mir, dass nach einer Mitteilung Shukovski's das Thor, aus dem Firdausī's Leiche

hinausgetragen wurde, *darvāzeī Razān* heisst, nach einem noch existirenden Dorfe *Razān*. Anmerkung 2 fällt somit weg. Shukovski hat selbst des Dichters Grab aufgesucht. — Zu § 69, S. 206. Das Lughati-Schāhnāme ist inzwischen erschienen: ʿAbdulqādiri Baǵdādensis lexicon Šāhnāmianum ... ed. Carolus Salemann. Petropoli 1895. — Zu § 71, S. 209, Anm. 1. Jetzt ist auch der dritte und Schlussband von Rückert's Schahname-Übersetzung erschienen (Sage XX—XXVI, Berlin 1895). Darin erhalten wir noch den Anfang einer Übersetzung des Abschnittes »Rustam und Suhrāb« in modernen Nibelungenstrophen. Rückert hat diesen Versuch nicht sehr weit geführt. Er wird selbst gefunden haben, dass für ihn die kurzen, aufeinander reimenden Zeilen ein passenderes Maass zur Wiedergabe des persischen Epos waren. (December 1895.)

V. NEUPERSISCHE LITTERATUR.

VON

HERMANN ETHÉ.

A. DIE POESIE.

I. ÜBERSICHT ÜBER DIE QUELLEN.

§ 1. Eine wirkliche Litteraturgeschichte im höheren Sinne des Wortes hat das Persische bis jetzt nicht aufzuweisen; aber ein fast unerschöpfliches Material zu einer solchen ist vor allem in den zahlreichen einheimischen *taðkire* aufgespeichert, Sammlungen von Biographien persischer Dichter mit mehr oder minder reichen Auszügen aus ihren Werken; häufig freilich überwuchern in denselben die Auszüge so sehr den biographischen Text, dass sie zu einfachen Anthologien herabsinken. Die hervorragenderen *taðkire* zerfallen in zwei Gruppen: a) allgemeine, die eine Gesamtübersicht über die poetischen Leistungen Persiens von den ersten Anfängen bis zur Lebenszeit der Verfasser geben, und b) specielle, die nur eine bestimmt abgegrenzte Zeitperiode behandeln. Was die Anordnung des Stoffes betrifft, so kann man, hauptsächlich mit Bezug auf Gruppe *a*, drei (freilich nicht immer streng von einander getrennte) Systeme unterscheiden: das chronologische (wie vorzugsweise in den älteren *taðkire*), in dem die Reihenfolge der Biographien nach Zeitepochen, Dynastien u. s. w. geregelt ist; das alphabetische (wie in der Mehrzahl der neueren), nach dem Anfangsbuchstaben der Dichter in Lexiconform geordnet, jedoch so, dass in den meisten Fällen innerhalb jedes Buchstabens eine gewisse chronologische Aufeinanderfolge beobachtet wird; und das geographische, in welchem die Dichter, sei es chronologisch, sei es alphabetisch, nach den verschiedenen Climaten, Ländern, Städten, Dörfern u. s. w., in denen sie geboren sind oder wenigstens die Hauptzeit ihres Lebens verbracht haben, aufgeführt werden. Manche *taðkire* lassen auch der Schilderung der berufsmässigen Dichter einzelne Capitel über hervorragende Fürsten, Prinzen, Vazīre, Hof- und Staatsbeamte, Imāme, Gelehrte (*ʿUlamā*), Schöngeister (*Fuḍalā*), Calligraphen, Hofnarren und Possenreisser, die sich gelegentlich mit dichterischen Versuchen beschäftigt, ohne über den Dilettantismus hinauszukommen, voraufgehen. Zu diesen Dichterbiographien im eigentlichen Sinne müssen wir dann noch die bedeutenderen historischen Werke hinzufügen, in denen sich entweder ein eigener litterarhistorischer Anhang, eine *taðkire* in kleinerem Maassstabe, findet, oder in die einzelnen Abschnitte der politischen Geschichte kurzgefasste Übersichten über die poetische Thätigkeit der betreffenden Periode und ihre Hauptvertreter eingestreut sind. Dazu kommen endlich noch die zahllosen, unter Titeln wie *Safīne* (Schiff), *Majmaʿ* (Sammlung),

Bayāḍ (Album), *Intixāb* oder *Muntaxab* (Auswahl) u. s. w. bekannten Anthologien ohne jegliches biographische Material, und die meisten lexicographischen Werke, die recht oft wertvolle Verse älterer und wenig oder gar nicht gekannter Verfasser als Beleg für dies oder jenes seltene Wort anführen. Freilich muss bei Benutzung beider Gattungen poetischer Auszüge die grösste Vorsicht obwalten, da die Perser nie im Geruche besonderer Wahrheitsliebe gestanden haben, und diese Vorsicht ist auch auf die eigentlichen *taδkire* auszudehnen, um so mehr, als der eigentümlich stagnirende Character der neupersischen Sprache es einem Sammler nur zu leicht macht, ganz moderne poetische Erzeugnisse als altes Sprachgut in die Litteratur einzuschmuggeln.

§ 2. Als grundlegend und für die vollständige Durchforschung der persischen Poesie unentbehrlich sind die folgenden, chronologisch geordneten Quellenwerke (die, mit wenigen Ausnahmen, bis jetzt nur handschriftlich existiren) anzusehen:

1) *Lubāb-ulalbāb,* die älteste von Muḥammad ʿAufī aus Merv in den ersten Decennien des 13. Jahrhunderts (zwischen A. H. 600 und 625) verfasste allgemeine *taδkire* (Unicum der Berliner Bibliothek).

2) *Taδkirat-uššuʿarā,* ebenfalls allgemeiner Art, in chronologischer Anordnung, von Daulatschāh 1487 (A. H. 892) verfasst und dem Mīr ʿAlīschīr gewidmet (in türkischer Bearbeitung unter dem Titel *Safīnat-uššuʿarā* 1843 in Constantinopel gedruckt).

3) *Majālis-unnafā'is,* Biographien zeitgenössischer Dichter von dem ebengenannten Mīr ʿAlīschīr 1491 (A. H. 896) in tschaghatā'ischer Sprache geschrieben und von Fachrī bin Amīrī mit reichen Zusätzen unter dem Titel *Laṭā'ifnāma* um 1521 (A. H. 927) ins Persische übertragen.

4) *Javāhir-ulʿajā'ib,* auch *Taδkirat-unnisā* genannt, biographische Skizzen berühmter Dichterinnen, von demselben Fachrī bin Amīrī 1540/1541 (A. H. 947) verfasst.

5) *Tuḥfat-i-Sāmī,* eine Fortsetzung Daulatschāhs bis zum Jahre 1550 (A. H. 957) vom Prinzen Sām Mirzā, dem Sohn des Begründers der Ṣafavidendynastie, Schāh Ismāʿīl.

6) *Muδakkir-ulaḥbāb,* über Dichter, die von der Zeit Mīr ʿAlīschīrs bis zum Jahre 1566 (A. H. 974) lebten, von Nithārī aus Buchārā.

7) *Nafā'is-ulmaāθir,* hauptsächlich persische Dichter Indiens aus der Zeit Kaiser Akbars und seiner unmittelbaren Vorgänger behandelnd, von Mirzā ʿAlī-uddaulah Qazvīnī Kāmī, 1565—1574 (A. H. 973—982), verfasst.

8) *Xulāṣat-ulašʿār u Zubdat-ulafkār,* eine der berühmtesten allgemeinen *taδkire* in chronologischer Folge, von Taqī Kāschī 1577/1578 (A. H. 985) verfasst, um einen geographisch geordneten Appendix zeitgenössischer Dichter vermehrt 1585 (A. H. 993), in zweiter, erweiterter Bearbeitung 1607/1608 (A. H. 1016).

9) *Haft Iqlīm,* die sieben Klimate, eine sehr beliebte geographisch-biographische Encyclopaedie von Amīn Aḥmad Rāzī, vollendet 1594 (A. H. 1002).

10) *Muntaxab-uttavārīx,* von Badā'ūnī, vollendet 1596 (A. H. 1004), allgemeine Geschichte Indiens von der muḥammadanischen Eroberung bis zum vierzigsten Regierungsjahre Kaiser Akbars, mit einem Appendix über die berühmtesten Dichter unter letzterem (gedruckt in der Bibl. Ind., Calcutta 1868/1869).

11) *Ā'īn-i-Akbarī,* der dritte Band des Akbarnāme, der grossen Geschichte der Regierungszeit Akbars, von Abulfaḍl ʿAllāmī, vollendet um 1597 (A. H. 1006), mit einem Abschnitt über zeitgenössische Dichter (gedruckt in der Bibl. Ind. 1877, und in Kānpūr 1882; englische Übersetzung mit wertvollen Noten von Blochmann, erster Band, in der Bibl. Ind. 1873).

12) *Majālis-ulmu'minīn*, die Biographien berühmter Schīʿiten vom Beginn des Islām bis zum Triumph der Schīʿa unter der Safavidendynastie 1500 (A. H. 905), verfasst zwischen 1585 und 1602 (A. H. 993—1010) von Nūruddīn almarʿaschī (gedruckt in Teheran A. H. 1268); das zwölfte und letzte Buch desselben enthält das Capitel über persische Dichter von Firdausī bis Lisānī.

13) *Xazīne-i-Ganj*, von Ilāhī Husainī, der sich zwischen 1601 und 1607 (A. H. 1010—1015) in Schīrāz aufhielt; es enthält in alphabetischer Folge Dichter des 14., 15. und 16. Jahrhunderts, etwa von 1330 (A. H. 730) an.

14) *Butxāne*, der Götzentempel, allgemeine *taδkire* in chronologischer Anordnung, mit reichen Auszügen, begonnen von Muhammad Ṣūfī und Hasanbeg Chākī 1601/1602 (A. A. 1010), erweitert und vollendet 1612/1613 (A. H. 1021) von ʿAbd-ullaṭīf bin ʿAbdullāh alʿabbāsī in Gudscharāt (Unicum der Bodleiana).

15) *Majmaʿ-ušſuʿarā-i-Jahāngīršāhī*, Teil eines grösseren biographischen Werkes von Qāṭiʿ, Biographien solcher Dichter enthaltend, die den Kaiser Dschahāngīr (der 1627, A. H. 1037 starb) in ihren Poesien verherrlicht haben (ebenfalls Unicum der Bodleiana).

16) *Ṭabaqāt-i-šāhjahānī*, Biographien berühmter Männer, mit besonderer Berücksichtigung der Dichter unter den Tīmūriden, von Tīmūr bis Schāhdschahān, verfasst um 1636/1637 (A. H. 1046) von Muhammad Ṣādiq (Unicum des Brit. Museums).

17) *Mirāt-ul-ʿālam*, allgemeine Geschichte bis 1667/1668 (A. H. 1078), gewöhnlich fälschlich dem Bachtāvarchān zugeschrieben, in Wahrheit aber von Muhammad Baqā verfasst; enthält als Appendix alphabetisch geordnete Dichterbiographien.

18) *Jāmiʿ Mufīdī*, ein Spezialwerk über Yazd und die berühmten Männer, die dort geboren und gelebt, mit einem ausführlichen Kapitel über die Dichter der Stadt, vollendet 1679 (A. H. 1090) von Muhammad Mufīd Mustaufī Yazdī (Unicum des Brit. Museums).

19) *Taδkirat-i-Nasrābādī* (oder *Nasīrābādī*), Biographien zeitgenössischer Dichter von Muhammad Ṭāhir Naṣrābādī oder Naṣīrābādī, verfasst zwischen 1672 und 1681 (A. H. 1083—1092).

20) *Mirāt-i-Jahānnumā*, eine bis 1683 (A. H. 1094) fortgeführte Erweiterung von Nr. 17, von demselben Muhammad Baqā, aber erst nach seinem Tode von seinem Neffen Muhammad Schafīʿ 1684 (A. H. 1095) herausgegeben; enthält gleichfalls eine alphabetische *taδkire*.

21) *Mirāt-ulxayāl*, allgemeine *taδkire* in chronologischer Folge, mit einem Anhang über Dichterinnen, verfasst 1690/1691 (A. H. 1102) von Schīrchān Lūdī (gedruckt Calcutta 1831, lithographirt Bareilly 1848).

22) *Kalimāt-ušſuʿarā*, von Muhammad Afḍal Sarchvash, alphabetisch geordnete Biographien der persischen Dichter Indiens unter den Kaisern Dschahāngīr, Schāhdschahān und ʿĀlamgīr, verfasst 1682 (A. H. 1093), aber mit nachträglichen Zusätzen bis 1696/1697 (A. H. 1108) versehen.

23) *Hamīše Bahār*, der ewige Frühling, alphabetische *taδkire* der persischen Dichter Indiens von Dschahāngīr bis zum Regierungsantritt Muhammadschāhs 1719 (A. H. 1131), verfasst 1723/1724 (A. H. 1136) von Kischantschand Ichlāṣ.

24) *Safīne-i-Xᵛašgū*, allgemeine *taδkire* in drei Bänden (die älteren, mittleren und neueren Dichter enthaltend), von denen aber nur der erste und zweite erhalten zu sein scheinen; sie wurde von Chvaschgū 1724/1725 (A. H. 1137) begonnen und 1734/1735 (A. H. 1147) vollendet.

25) *Taδkire-i-Nadrat*, von ʿAlī Fiṭrat, mit dem Dichternamen Nadrat,

allgemeine *taδkire*, nach Jahrhunderten geordnet und 1737 (A. H. 1149/1150) vollendet. (Unicum des India Office in London, aber nur in fragmentarischer Form.)

26) *Riyāḍ-ušsuʿarā*, von ʿAlī Qulīchān Vālih aus Dāghistān, allgemeine alphabetische *taδkire*, vollendet 1748 (A. H. 1161).

27) *Muntaxab-ulasʿār*, reichhaltige Anthologie mit kurzen biographischen Notizen, in demselben Jahre 1748 von Muḥammad ʿAlīchān Mubtalā aus Maschhad vollendet (Unicum der Bodleiana).

28) *Taδkire-i-Ḥusainī*, von Mīr Ḥusaindūst Sanbhalī, verfasst 1750 (A. H. 1163), allgemeine *taδkire* in alphabetischer Anordnung.

29) *Majmaʿ-unnafāʾis*, allgemeine *taδkire* von Sirādsch-uddīn ʿAlīchān Ārzū, verfasst 1751 (A. H. 1164).

30) *Taδkirat-ulmuʿāṣirīn*, Biographien zeitgenössischer Dichter und Gelehrter, von Schaich ʿAlī Ḥazīn, verfasst 1752 (A. H. 1165).

31) *Sarv-i-Āzād*, Biographien berühmter Dichter, die entweder in Balgrām in Audh und benachbarten Districten gelebt oder mit diesem Teil Indiens in näherer Beziehung gestanden, verfasst 1753 (A. H. 1166) von Mīr Ghulām ʿAlī Āzād Balgrāmī, der schon 1735/1736 (A. H. 1148) eine allgemeine *taδkire* »*Yad-i-baiḍā*« vollendet, die sich aber in keiner europäischen Bibliothek zu finden scheint; das vorliegende Buch bildet den zweiten Teil seines grossen Werkes über berühmte Männer von Balgrām, das den Titel Maāthir-ulkirām führt.

32) *Daqāʾiq-ulasʿār*, eine höchst wertvolle poetische Anthologie von ʿAbd-ulvahhāb (wahrscheinlich Mīr ʿAbd-ulvahhāb Daulatābādī um 1758/1759 A. H. 1172), die sich hauptsächlich mit den selteneren Kunstformen und Spielarten der persischen Prosodie, Metrik und Poetik beschäftigt (Unicum der Bodleiana).

33) *Maqālāt-ušsuʿarā*, Specialbiographien persischer Dichter in Sind, verfasst zwischen 1756 und 1761 (A. H. 1169—1175) von Mīr ʿAlīschīr Qāniʿ (Unicum des Brit. Museums).

34) Ein anderes Werk mit gleichem Titel, ebenfalls 1761 (A. H. 1175) verfasst, von Qiyām-uddīn Ḥairat, die Dichter umfassend, die von der Zeit ʿĀlamgīr's I. bis zum Tode ʿĀlamgīr's II. (1759, A. H. 1173) gelebt haben.

35) *Ḥadīqat-uṣṣafā*, allgemeine Geschichte mit einem ausführlichen biographischen Lexicon persischer Dichter als Appendix, vollendet 1759 oder 1760 (A. H. 1173, 1174) von Ibn Ghulām ʿAlīchān Yūsuf ʿAlī; es zeichnet sich durch besonders correcte Daten aus.

36) *Xazāne-i-ʿāmire*, allgemeine *taδkire* in alphabetischer Anordnung von demselben Ghulām ʿAlī Āzād Balgrāmī, der No. 31 verfasst hat, geschrieben 1762/1763 (A. H. 1176, 1177).

37) *Mirāt-uṣṣafā*, allgemeine Geschichte bis 1765/1766 (A. H. 1179), mit einer *taδkire* persischer Dichter, von Muḥammad ʿAlī bin Muḥammad Ṣādiq alḥusainī.

38) *Ātaškade*, der Feuertempel, von Luṭf ʿAlībeg Ādhur aus Iṣfahān, der mit dieser umfassenden, nach Ländern und Städten geordneten allgemeinen *taδkire* (die im Einzelnen freilich oft recht ungenau ist) von 1760 bis 1779 (A. H. 1174—1193) beschäftigt war (lithographirt Calcutta A. H. 1249, und Bombay A. H. 1277).

39) *Lubb-i-Lubāb*, ein Auszug aus No. 26, aber mit wertvollen Zusätzen hier und da, verfasst 1780 (A. H. 1194) von Qamar-uddīn ʿAlī (Unicum des India Office).

40) *Anīs-ulaḥibbā*, über zeitgenössische persische Dichter in Indien, von Mohan Laʿl Anīs, in seiner ursprünglichen Fassung als Seitenstück zu No. 30

vollendet 1783 (A. H. 1197); eine erweiterte Bearbeitung vom Verfasser selbst trägt das Datum 1819 (A. H. 1234, 1235).

41) *Xulāṣat-ulkalām*, eine der vorzüglichsten persischen *taδkire*, die sich aber ausschliesslich mit Verfassern von mathnavīs, d. h.: epischen oder didaktisch-mystischen Gedichten beschäftigt, im Ganzen 78; verfasst 1784 (A. H. 1198) von ʿAlī Ibrāhīmchān Chalīl (Unicum der Bodleiana).

42) *ʿAqd-i-Θurayyā*, wertvolle Notizen über persische Dichter Indiens von der Regierungszeit Muhammadschāh's bis zu der des Schāh ʿĀlam, von Ghulām-i-Hamadānī Muṣḥafī 1785 (A. H. 1199) vollendet.

43) *Ṣuḥuf-i-Ibrāhīm*, eine der umfangreichsten allgemeinen *taδkire*, die 3278 persische Dichter aller Zeiten in alphabetischer Folge umfasst, von demselben ʿAlī Ibrāhīmchān, der No. 41 verfasst hat, 1790/1791 (A. H. 1205) vollendet (Unicum der Berliner Bibl.).

44) *Xulāṣat-ulafkār*, allgemeine *taδkire* von Abū Ṭālib Tabrīzī Iṣfahānī, verfasst zwischen 1791 und 1793 (A. H. 1205—1207).

45) *Maxzan-ulγarāʾib*, eine fast ebenso umfangreiche alphabetische *taδkire* als No. 43, 3148 persische Dichter aller Zeiten umfassend, vollendet 1803—1804 (A. H. 1218) von ʿAlī Aḥmadchān Hāschimī aus Sandīla (Unicum der Bodleiana).

46) *Taδkire* des *Aḥmad Axtar*, über zeitgenössische Dichter Persiens, verfasst 1812 (A. H. 1227) unter Fatḥ ʿAlīschāh (Unicum der Berliner Bibl.).

47) *Riyāḍ-ulvifāq*, über zeitgenössische persische Dichter in Calcutta und Banāras, verfasst 1814 (A. H. 1229) von Dhulfiqār ʿAlī Mast (Unicum der Berliner Bibl.).

48) *Taδkirat-i-Dilgušā*, über zeitgenössische Dichter, gleich No. 46 unter Fatḥ ʿAlīschāh von ʿAlī Akbar Schīrāzī 1821/1822 (A. H. 1237) verfasst (gleichfalls Unicum der Berliner Bibl.).

49) *Ṣubḥ-i-Vaṭan*, eine *taδkire* der persischen Dichter des Carnatic, verfasst 1842 (A. H. 1258) von Sirādsch-uddaulah Muḥammad Ghauthchān Aʿẓam (lithographirt zu Madras in demselben Jahre 1842).

50) *Majmaʿ-ulfuṣaḥā*, von Riḍā Qulīchān, gedruckt in 2 starken Foliobänden, Teheran 1877 (A. H. 1294), die neueste, aber in jeder Beziehung reichste und wertvollste aller allgemeinen *taδkire*, für die der Verfasser sämtliche einschlägige Werke von ʿAufī bis auf die Gegenwart mit grosser Umsicht und unendlichem Sammelfleiss verwertet hat; eine willkommene Ergänzung dazu bildet desselben Autors *Riyāḍ-ulʿārifīn* (lithogr. Teheran, A. H. 1305).

Zu diesen 50 Werken kann noch, um eine gewisse Lücke in der schönen Litteratur der späteren Ṣafaviden bis zu Schāh ʿAbbās II. (1642—1666, A. H. 1052—1077) auszufüllen, Ṣādiqībeg's türkisch geschriebenes *Majmaʿ-ulxavāṣṣ* hinzugefügt werden (Unicum der Gothaer Bibliothek).

Zusammenfassende europäische Arbeiten sind: Hammer-Purgstall, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818 (eine Bearbeitung von No. 2 in obiger Liste, jetzt vollständig veraltet); G. Flügel, Persische Literatur: Allgem. Encykl. der Wissensch. u. Künste von Ersch u. Gruber, Sect. III, Band XVII (1842), pp. 487—501; de Sacy, Notices et Extraits IV, p. 220 f. (vollständige Dichterlisten mit Einleitungen und Erläuterungen aus den obigen Nummern 2 u. 5); Bland, J. R. A. S. VII, p. 345 f. u. IX, p. 112 f.; Ouseley, Biographical Notices of Persian Poets, London 1846; Barbier de Meynard, la poésie en Perse, Paris 1877 (Bibl. or. elzév. XII); H. Ethé, Modern Persian Literature: Encyclop. Britannica, 9th ed., vol. XVIII (1885), pp. 655—660; derselbe, Die höfische u. romantische Poesie der Perser, Hamburg 1887 (Samml. gemeinverst. wiss. Vorträge, hgg. von Virchow u. v. Holtzendorff, N. F. II, 7); derselbe, die mystische, didaktische u. lyrische Poesie und das spätere Schrifttum der Perser, Hamburg 1888 (ib. III, 53); I. Pizzi, Manuale di Letteratura Persiana, Milano 1887; derselbe, Storia della Poesia Persiana, 2 Bde., Torino 1894; F. F. Arbuthnot, Persian Portraits, a sketch of Persian history, literature and politics. London 1887 (ganz oberflächlich und un-

zuverlässig). Dazu kommen noch die ausführlichen Handschriftenkataloge indischer und europäischer Bibliotheken, vorzugsweise: A. Sprenger, Catalogue of the Libraries of the King of Oudh, Calcutta 1854 (mit den vollständigen Dichterlisten, nebst chronologischen und biographischen Daten, aus den obigen Nummern 1, 4, 7, 8 10, 13, 19, 22, 23, 30, 34, 40 u. 47); Ch. Rieu, Catalogue of the Persian MSS. of the British Museum, 3 vols., London 1879—1881 (mit einer Fülle wichtiger biographischer Specialuntersuchungen); W. Pertsch, Verzeichniss der persischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Berlin 1888 (mit Aufzählung der Dichternamen, leider ohne Daten und Notizen, aus den Nummern 6, 8 (einem von Sprenger nicht gekannten Supplement), 43, 46 u. 48); E. Sachau u. H. Ethé, Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtū MSS. of the Bodleian Library, part I: The Persian MSS., Oxford 1889 (mit vollständigen Dichterlisten nebst chronologischen und biographischen Daten, aus den Nummern 14, 21, 24 (zweiter Band), 27, 32, 36, 38, 41, 44 u. 45); H. Ethé, Catalogue of the Persian MSS. in the Library of the India Office, seit 1889 im Erscheinen begriffen (mit ausführlicher Beschreibung und kritischer Analyse der 1560 Biographien in Nummer 9).

II. DIE ANFÄNGE HÖFISCHER DICHTKUNST.

a) Rūdagī, seine Vorläufer und Zeitgenossen.

§ 3. Mit dem Falle von Merv, der bedeutendsten Stadt Churāsāns, die eine Zeit lang dem letzten unglücklichen Sāsānidenfürsten Yazdadschird III. als Zufluchtsort gedient, im Sommer 651 (A. H. 30), und dem bald darauf erfolgenden Tod des jugendlichen Monarchen selbst durch Mörderhand am Flusse Razīq, war das Schicksal des iranischen Reiches und die endgültige Herrschaft der arabischen Wüstensöhne entschieden. Die ehrwürdige Lehre Zoroaster's musste dem Islām weichen, und dieser machte, jedenfalls durch den stark fatalistischen Zug, der den Persern schon früher eigentümlich gewesen, in den eroberten Provinzen überraschend schnelle Fortschritte. Ormuzd und Ahriman tauschten ihre Namen in Allāh und Satan um; an die Stelle des naturgemässeren persischen Sonnenjahres trat das muḥammadanische Mondjahr, das arabische Alphabet an Stelle der einheimischen Schrift. Aber trotz dieser in ihrer Schnelligkeit unerhört dastehenden Umwälzung aller bestehenden Verhältnisse, blieb doch im Innersten des Volksgemütes der Geist der Auflehnung gegen das aufgezwungene Joch wach; die Lieder und Sagen der Vorzeit, die Erinnerung an das altiranische Heldentum, lebten und wirkten im Stillen fort und fort, selbst der alte Glaube fand nicht nur in den Küstenländern am kaspischen Meer und in den Bergen Ṭabaristāns eine zeitweilige Freistatt, er erhielt sich auch, in Form zerstreuter zoroastrischer Gemeinden, in manchen anderen Provinzen Persiens, und unter der Herrschaft der Sāmāniden trug er kein geringes Scherflein zur Wiedererweckung nationalen Geistes und nationaler Dichtkunst bei. Leider wissen wir von dem öffentlichen und geistigen Leben des persischen Volkes während der ersten 150 Jahre nach der arabischen Eroberung, ausser den Nachrichten über fortwährende grössere oder kleinere Aufstände in den persischen Provinzen, so gut wie gar nichts; ebensowenig lässt sich ein klares Bild von dem Übergangsprocess der Sprache aus dem Pārsī in das schon in seinen ersten Anfängen reichlich mit arabischen Elementen durchsetzte Neupersisch gewinnen. Arabische Sprache, Kultur und Litteratur herrschten, wie überall, so auch in diesem Teile des weiten Chalifenreiches während der Herrschaft der Umayyaden unumschränkt, und es bedurfte zunächst eines Anstosses von aussen, eines politischen Aufschwunges der Nation, um einer neuen Sprache den Weg zu bahnen und die Keime einer neuen geistigen und litterarischen Thätigkeit unter der eingeborenen Bevölkerung ans Licht zu rufen. Dieser Anstoss kam mit dem Fall der

Umayyaden und dem Aufblühen der ʿAbbāsiden, die trotz äusserlicher Machtfülle doch die innere Einheit des Reiches nicht länger zu behaupten wussten. Das rasche Emporblühen eigener, vom Chalifat losgelöster Dynastien in Spanien, Sicilien, Egypten, Fez und Tunis wirkte als ein ansteckendes Beispiel auch auf die östlichen Gebiete des islāmischen Reiches, und als mit dem Ableben Hārūnarraschīd's der Stern der ʿAbbāsiden zu sinken begann, fing auch in Persien der Drang nach erneuter Selbständigkeit sich zu regen an. Im Hochlande von Churāsān errang sich zuerst die Familie des Ṭāhir bin Ḥusain als Lohn für die dem Sohne Hārūn-arraschīd's, Ma'mūn, geleistete Hülfe im Kampfe gegen seinen Bruder Amīn, die erbliche Statthalterwürde, die sich bald zu einer Art unabhängiger Herrschaft umgestaltete, und in demselben Churāsān und dem angrenzenden Transoxanien, in welchem gleichfalls durch Ma'mūn die drei Söhne des angeblich von den Sāsāniden abstammenden Tatarenhäuptlings Sāmān mit der Regierungsgewalt in Harāt, Samarqand und benachbarten Districten betraut waren, sprossten auch, genau um dieselbe Zeit, die ersten bescheidenen Blüten neupersischer Poesie. Wenn auch in verschiedenen *taðkire* schon von dem alten Grammatiker Abū Ḥafṣ Ḥakīm-i-Sughdī Samarqandī, der noch im ersten Jahrhundert des Islām lebte, ein paar Verszeilen angeführt werden, so ist doch als erstes, wirklich beglaubigtes Zeugnis des neuerwachten Geistes iranischer Dichtkunst die Qaṣīde anzusehen, mit der ein im Arabischen wie Persischen gleich bewanderter Gelehrter ʿAbbās den schon genannten Ma'mūn, der nicht nur als Sohn einer persischen Mutter, sondern auch als eifriger Verfechter der freisinnigeren Anschauungen der Muʿtaziliten bei der schon damals von ʿalidischen oder schīʿitischen Tendenzen stark beeinflussten Bevölkerung besonderer Sympathien genoss, bei seinem Einzuge in Merv 809 (A. H. 193) bewillkommnete. Freilich hatte es bei diesem ersten Versuch des Gelehrten aus Merv (der um 815/816, A. H. 200 starb) für längere Zeit sein Bewenden; Ṭāhir und seine Nachfolger, die Ṭāhiriden, waren zu orthodoxe Muḥammadaner und zu sehr arabischer Wissenschaft und Theologie zugethan, als dass sie auf die Entwickelung einer neuen, nationalen Poesie und Kultur hätten fördernd einwirken können. Nur zwei Dichternamen sind uns aus jener Zeit überliefert, Ḥanẓalah aus Bādaghīs, und Maḥmūd-i-Varrāq aus Harāt, die aber beide schon in die Zeit der Ṣaffāriden hinüberreichen. Letztere Dynastie, die zweite, die sich in Persien zur Selbständigkeit emporrang, war durch Yaʿqūb bin Laith begründet worden, den Sohn eines Gelbgiessers (*ṣaffār*) in Sīstān, der zunächst sein eigenes Heimatland, dann Churāsān, wo er 873 (A. H. 259) den letzten Ṭāhiriden entthronte, und endlich alle umliegenden Provinzen bis nach Māzandarān und Ṭabaristān seinem Scepter unterworfen hatte, und nahm von Anfang an einen lebhafteren Anteil, als die frühere, an der Entwickelung einer nationalen Litteratur. Dafür zeugen, ausser den beiden obengenannten Dichtern, noch Ḥakīm Fīrūz Maschriqī (nach anderen Maschrifī) und Abū Salīk aus Gurgān, die beide unter ʿAmr bin Laith (878—900, A. H. 265—287) zu wirken begannen und durch manche zartempfundene Lieder, z. B. auf den Pfeil, den guten Ruf, den Herzensdiebstahl und ähnliche Motive, dem künstlerischen Schaffen neue Anregung gaben. Diese Anregung wuchs, als im Jahre 900 (A. H. 287) die schon oben genannten Sāmāniden, die Transoxanien siegreich gegen die Ṣaffāriden behauptet hatten, auch Churāsān ihrer Herrschaft unterwarfen und sich bald zu Gebietern aller Länder zwischen dem Jaxartes und dem kaspischen Meer aufwarfen.

§ 4. Mit dem Aufblühen dieser dritten, einheimischen Dynastie brechen die ersten leuchtenden Sonnenstrahlen persischer Dichtkunst aus dem bisher noch matten und ungewissen Dämmerlicht hervor. Den frühesten Zeiten der

Sāmānidenherrschaft gehörten als Lobredner an: Abū Schukūr aus Balch, der erste, der neben dem schon früher gepflegten *rubāʿī*, dem Vierzeiler, auch doppeltgereimte Gedichte, sogenannte mathnavīs, verfasst hat (unter anderen ein *Kitāb*, das Buch, genanntes Gedicht, das 941/942, A. H. 330, von ihm vollendet sein soll); Abū ʿAbdullāh Muhammad bin Mūsā Farālādī, Abulmuvayyad aus Balch, Abulmathal aus Buchārā, Abulmuzaffar Nasr bin Muhammad aus Nīschāpūr, Abū ʿAbdullāh Muhammad aldschunaidī, von dem, soweit ersichtlich, das erste persische Weinlied stammt, und Abulhasan Schahīd aus Balch, der, nach einigen, zuerst einen dīvān, d. h. eine systematisch geordnete Sammlung seiner lyrischen Gedichte hinterlassen haben soll (nach anderen gebührt dieses Verdienst dem Rūdagī, siehe unten). Darmesteter (vgl. die Bibliographie am Ende von § 8) hat nicht mit Unrecht Schahīd den Pessimisten seines Zeitalters genannt, der in den Ruinen von Ṭūs dem Wehruf der Eule über die einst blühende, aber jetzt durch die unaufhörlichen Kriege in eine Wüstenei verwandelte Landschaft lauscht, der über das ewige Fatum grübelt, das blind die Loose verteilt, diesem einen Königsturban, jenem den schwarzen Kittel des Bettlers bescheert, und der aus eigener bitterer Erfahrung gelernt hat, dass Weisheit und Reichtum ebensowenig nebeneinander blühen wie Narcisse und Rose. So gering nun auch im ganzen die auf uns gekommenen poetischen Fragmente dieser Dichter der »ältesten« Periode persischer Litteratur vom Ende des zweiten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts der Hidschre sind, so lassen sich doch darin schon ziemlich deutlich die ersten Anläufe zu all jenen Hauptformen der Verskunst, wie sie spätere Jahrhunderte bis zur höchsten Vollendung ausgebildet haben, erkennen — *qaṣīde* oder Loblied mit den beiden Abzweigungen der Satyre (*hajv*) und der Elegie (*marṯiyyah*); *qiṭʿe* oder Bruchstück, von ersterer nur durch den Wegfall des Reims im ersten Halbverse unterschieden; *γazal* oder Ode, mit der Dreiteilung in religiöse Hymnen, Liebeslieder und Weinlieder; *maṯnavī* (siehe oben), ebenfalls mit der Dreiteilung in ein historisch-episches, romantisch-episches und lehrhaft-beschreibendes, sei das letztere nun rein ethischer oder rein mystischer Art oder, wie im späteren Verlauf der persischen Poesie, eine harmonische Mischung beider; und *rubāʿī* oder Sinngedicht. Freilich stehen die meisten dieser Kunstformen noch gänzlich im Bann der arabischen Dichtkunst, wie denn auch die bei den Arabern seit lange eingebürgerten Metra ohne Weiteres beibehalten wurden, mit Ausnahme des für das *rubāʿī*, das eine originelle Schöpfung des persischen Geistes ist, frei erfundenen Versmasses; Pizzi in seinem Manuale (siehe oben) nennt sogar die ganze Gruppe der vorfirdausischen Dichter einfach Nachahmer der Araber, und soweit ihr Ideenkreis und ihre poetische Ausdrucksweise geht, ist diese Bezeichnung durchaus nicht ungerechtfertigt. Auch kann die Sache selbst kaum Wunder nehmen, da gerade in den beiden Provinzen, die wir als die Wiege neupersischer Poesie bezeichnet haben, in Churāsān und Transoxanien, während des vierten Jahrhunderts der Hidschre unter den arabisch schreibenden Dichtern ein so reger Schaffensgeist herrschte (vgl. Barbier de Meynard, Tableau littéraire du Khorassan et de la Transoxanie, etc., J. A. 1853, p. 169 f. u. 1854, p. 291 f.), dass die mit und unter ihnen lebenden persischen Schöngeister naturgemäss den Spuren der bewährteren Meister folgten. Sehr bezeichnend ist es daher auch, dass, nach der Aussage der *taḏkire*, fast alle bisher genannten Dichter der Ṣaffāriden und Sāmāniden neben ihren persischen auch arabische Poesien verfasst und sich in beiden Sprachen gleichmässig hervorgethan haben. Erst mit Schahīd's Freund und Zeitgenossen, dem mit Recht als erster Klassiker Persiens gefeierten Rūdagī, ringt sich die persische Dichtkunst mehr und mehr

von den Fesseln sclavischer Nachahmung der Araber frei und schlägt, wenn auch noch schüchtern, neue selbständige Bahnen ein; mit ihm gewinnen auch die verschiedenen Formen der Poesie eine festere Norm und ein mehr individuelles Gepräge.

§ 5. Hakīm Farīd-uddīn Abulhasan Muhammad ʿAbdullāh (nach anderen Dschaʿfar bin Muhammad ʿAbdullāh genannt, womit noch die Bezeichnungen Abū ʿAbdullāh, bin ʿAbdullāh, Abū Muhammad und Abū Dschaʿfar abwechseln) war, allen Spuren nach, noch in den letzten Zeiten der Saffāridenherrschaft zu Rūdag (einem Dorfe Transoxaniens, sei es bei Nasaf, bei Buchārā, wofür sich die meisten Berichterstatter entscheiden, oder bei Samarqand) geboren und legte sich demzufolge den Dichternamen Rūdagī bei (erst spätere Schriftsteller leiten diesen Namen von *rūd*, Saitenspiel, ab, weil der Dichter auf diesem Instrumente eine seltene Meisterschaft erreichte; vgl. zu der in Persien zuerst herrschend gewordenen Sitte des *taxalluṣ* oder »nom de plume« meine ausführliche Darstellung in Sir T. E. Colebrooke's Proper Names of the Mohammadans, J. R. A. S. XIII, part II, 1881, p. 63 f.); ob er wirklich blind auf die Welt gekommen und sein ganzes Leben lang des Augenlichtes hat entbehren müssen, wie fast einstimmig behauptet wird, bleibt, in Anbetracht so mancher scharfer Farbenbeobachtungen in seinen Gedichten, doch immer noch eine offene Frage. Sein schon früh erworbener Dichterruf und seine sonstigen glänzenden Talente machten ihn zum Günstling und Hofdichter des Sāmānidenherrschers Nasr II. bin Ahmad (914—943, A. H. 301—331) und führten ihn zu hohen Ehren und einem bis dahin bei seinesgleichen unerhörten Reichtum. Leider muss ihm das Glück im späteren Alter ungetreu geworden sein, wie der schmerzliche Ton seiner uns erhaltenen »Elegie«, eines der schönsten und ergreifendsten Erzeugnisse seiner Muse, beweist. Von seinen angeblich über eine Million zählenden Versen sind uns nur einige tausend erhalten, und selbst unter diesen sind — nach der sehr interessanten Ausführung im *Majmaʿ-ulfuṣaḥā* (No. 50 der obengenannten Quellen), die sich auf eine ältere Bemerkung im *Xulāṣat-ulafkār* (No. 44 der Quellen, Elliott 181 in der Bodleiana, f. 226b ll. 19—21) stützt — manche dem über 100 Jahre später lebenden Dichter Qatrān (gestorben 1072/1073, A. H. 465) zuzuschreiben, dessen einem Nasr oder richtiger Abū Nasr gewidmete Lobgedichte durch Verwechselung mit dem Sāmāniden Nasr auf Rūdagī übertragen wurden. Aber auch die wenigen, als wirklich ächt beglaubigten Geistesschöpfungen Rūdagī's lassen uns genugsam die bedeutsame Eigenart seines Genius erkennen. In den drei Hauptkategorien seiner poetischen Thätigkeit, den Lobgedichten auf seinen fürstlichen Gönner, den zahlreichen Wein- und Liebesliedern und den vielfach nach der Weise Schahīd's, dem er auch einen kurzen, tiefempfundenen Nachruf gewidmet, pessimistisch gefärbten Sinngedichten, zeigt sich überall die scharf ausgeprägte Tendenz, den starren Deismus der islāmischen Lehre mit der freieren Weltanschauung der arischen Rasse in harmonischen Einklang zu bringen, die schroffen Gegensätze zu versöhnen und zu einer mehr oder minder pantheistischen Einheit zu verschmelzen. Erscheint in seinen Liedern vielleicht auch hie und da schon jene übertriebene Bilderpracht, jene gekünstelte Wortspielerei, die in der späteren persischen Litteratur das gesunde Gefühl vielfach überwuchert und nicht selten gänzlich erstickt, so können sie — diese wenigen Stellen abgerechnet — doch im Grossen und Ganzen als Muster einer einfachen und ungekünstelten Darstellungsweise gelten, in der sich oft eine überraschende Naturwahrheit, eine durchaus ächte und unverfälschte Innigkeit und Zartheit der Empfindung kundgiebt. Auch auf dem Gebiet des *maṯnavī* hat Rūdagī sich rühmlich hervorgethan, indem er die unter dem Namen Kalīlah und

Dimnah weltbekannt gewordenen und zuerst unter dem Sâsâniden Nûschirvân (531—579) ins Pahlavî übertragenen buddhistischen Fabeln des Bidpai oder Pilpai nach der arabischen Bearbeitung des ʿAbdullâh ibn al-Muqaffaʿ 932 (A. H. 320) in persische Verse umgoss, ein Werk, dessen, wie es scheint, unwiderbringlicher Verlust für die ganze Weltlitteratur aufs schmerzlichste empfunden werden muss. Nach dem Zeugnisse ʿUnṣurî's (siehe weiter unten) erhielt er dafür ein Ehrengeschenk von 40000 Dirhams.

§ 6. Ein reicher Flor von Dichtern reihte sich am Sâmânidenhofe um Rûdagî, dessen Tod am sichersten ins Jahr 954 (A. H. 343) gesetzt wird, und folgte getreu in des Altmeisters Fussstapfen; zunächst Abulʿabbâs alfaḍl bin ʿAbbâs Fâḍilî Zandschî aus Buchârâ, wohl der älteste aller Dichter, der dem Grundsatz: le roi est mort, vive le roi! eine klassische poetische Form geliehen in seinem Trauergedicht auf den Tod des Fürsten Naṣr II. bin Aḥmad, worin er zugleich in höchst geschickter Weise dem neuen Herrscher Nûḥ I. bin Naṣr (943—954, A. H. 331—343) seine Begrüssung und Huldigung darbringt; ferner Abû ʿAbdullâh Muḥammad bin Ḥasan Maʿrûfî aus Balch, der den Sohn und Nachfolger Nûḥs, ʿAbdulmalik I. (954—961, A. H. 343—350) in seinen Lobliedern verherrlicht; Abu ʿAbdullâh Muḥammad bin Ṣâliḥ Navâ'iḥî aus Merv, der häufig von dem späteren Ghaznavidendichter Minûtschihrî als beredter Sangesmeister gepriesen wird; Abû Schuʿaib Ṣâliḥ bin Muḥammad aus Harât, der seinem Entzücken über die Schönheit eines Christenmädchens begeisterte Verse geliehen; Abu Zarrâʿah (oder Abu Zarʿah) almuʿammirî (auch almiʿmâr, der Architekt, genannt) aldschurdschânî, der sich dem Sâmânidenherrscher gegenüber vermaass, tausendmal so viel treffliche Verse als Rûdagî dichten zu wollen, wenn er nur ein Tausendteil von dem erhielte, was jener durch fürstliche Gunst errungen; und Ḥakîm Abû Ṭâhir bin Muḥammad aṭṭabîb (der Arzt, nach anderen *aṭṭayyib*, der süsse) mit dem Dichternamen Chusravânî, aus dessen herzerfrischenden Liedern, in denen schon manchmal ein tieferer pantheistischer oder geradezu mystischer Ton durchklingt, selbst Firdausî nicht verschmäht hat, ein Verslein zu entlehnen und einem seiner eigenen Gedichte einzuverleiben. Alle diese Männer waren mehr oder minder ächte Hofpoeten; dass aber auch in die niedrigeren Schichten der Bevölkerung, ja sogar in die Kreise der Frauenwelt der Drang nach dichterischer Bethätigung gedrungen, dafür zeugen die poetischen Leistungen des Chabbâzî aus Nîschâpûr, der seines Zeichens ein Bäcker war (gestorben um 953, A. H. 342), des Abû Isḥâq Muḥammad Ibrâhîm bin Muḥammad Dschûibârî aus Buchârâ, der das Gewerbe eines Goldschmieds betrieb und sich besonders durch Frömmigkeit und Gottesfurcht auszeichnete, und der Râbiʿah Qizdârî Balchî, der Tochter Kaʿbs und Schwester des Ḥârith, die, einer arabischen Familie entstammend, trotz ihrer persisch geschriebenen Lieder (in denen sich freilich häufig längere arabische Phrasen finden) den Ehrentitel Zain-ulʿarab (die Zierde der Araber) erhielt. Ihre tragische Liebesgeschichte mit einem jungen Mann im Dienste ihres Bruders, Begtasch mit Namen, hat dem der Jetztzeit angehörigen Verfasser des *Majmaʿ-ulfuṣaḥâ* (No. 50 oben) den Stoff zu einem *Gulistân-i-Iram* (der Garten von Iram) betitelten romantischen Epos gegeben.

§ 7. Neben Naṣr II., dem Gönner Rûdagî's, ragen unter den Sâmâniden als besondere Förderer nationaler Dichtkunst und nationaler Wissenschaft noch sein Enkel Manṣûr I. bin Nûḥ (961—976, A. H. 350—365) und sein Urenkel Nûḥ II. bin Manṣûr (976—997, A. H. 365—387) hervor, die in jeder Weise die geistigen Bestrebungen ihres Volkes unterstützten, und, wie es uns die Entwickelungsgeschichte des Schahname zeigt, vor allem die Erinnerung

an das alte iranische Heldentum wieder wachzurufen sich bemühten. Das zeigt sich am deutlichsten in der grossen Gunst, die der letztere dem einem ewig heiteren und sorglosen Lebensgenuss fröhnenden, von Wein- und Liebesliedern überströmenden und ganz offen seine Begeisterung für die zoroastrische Lehre bekennenden Abū Manṣūr Muḥammad bin Aḥmad Daqīqī aus Ṭūs (nach anderen aus Balch, Buchārā oder gar Samarqand) zuwandte, indem er ihn zugleich mit der poetischen Redaktion des »Königsbuches« betraute; das Genauere über seinen Anteil am Schahname ist schon in der Darstellung des iranischen Epos beigebracht worden. Neben diesem persischen Catull, der sich, wie er selbst singt, vier irdische Dinge, seien sie nun rein oder unrein, als ureigensten Besitz erlesen, nämlich Rubinenlippen, Zitherklänge, Zarathustra's Lehre und roten Wein, der aber auch als Qaṣīdendichter Rühmliches geleistet und der, noch in voller Jugendblüte, nach einer durchschwärmten Nacht dem Dolch eines schönen Türkenknaben zum Opfer fiel, steht als der persische Tyrtäus der Amīr Abulḥasan ʿAlī bin Ilyās alaghātschī aus Buchārā (nach dem *Majmaʿ-ulfuṣaḥā* Statthalter eines Districtes von Kirmān), ein Mann des Schwertes und der Feder, der als freigebiger Beschützer der schönen Redekünste von allen zeitgenössischen Poeten, besonders von Daqīqī, in Lobliedern gefeiert ward und zu gleicher Zeit selbst, und zwar mit gutem Erfolg, nach dem Dichterlorbeer strebte. Um diese beiden hervorragendsten Geister unter den letzten Sāmāniden reiht sich eine Schaar begabter Jünger und Nacheiferer, wie Abulmuvayyad Raunaqī und Maʿnavī, beide aus Buchārā, letzterer von wahrhaft christlichem Geiste erfüllt, wie es ein kurzes, aber treffendes Gedicht zum Lobe der Nächstenliebe bezeugt; Niẓām-uddīn Abulfatḥ aus Bust (im District von Qandahār), der sowohl arabisch wie persisch schrieb und uns ein für jene Zeit höchst überraschendes Lied zum Preise des Friedens und der Menschenfreundlichkeit und zur Abwehr alles Krieges und Streites hinterlassen hat; und Abū Manṣūr ʿUmārah bin Muḥammad (nach anderen bin Aḥmad) aus Merv, der sich nicht nur als Astronom, sondern auch als Sänger tiefgefühlter Lieder und kerniger Sinnsprüche auszeichnete, und dessen Dichterruf sich noch bis in die Zeiten des grossen Panegyrikers Anvarī (gestorben 1189 oder 1191, A. H. 585 oder 587) erhielt, von welchem er häufig als Muster gepriesen wird. Alle diese Poeten sahen noch den Sturz der Sāmāniden und den Aufschwung des Hauses Sabuktagīns, der, ursprünglich ein türkischer Sclave, von seinem aus gleich niedrigem Stande zum Fürstenthron emporgestiegenen Schwiegervater Alptagīn bei dessen Tode 977 (A. H. 367) Ghazna als Erbe überwiesen erhielt, die mächtige Ghaznavidendynastie begründete und, nachdem er seine Herrschaft auch über Sīstān und Balūtschistān ausgedehnt hatte, den ersten Ansturm auf Indien unternahm, dessen vollständige Unterwerfung seinem grossen Sohne Maḥmūd vorbehalten blieb. Maḥmūd war es auch, der 999 (A. H. 389) durch die Eroberung Churāsāns dem schon seit Jahren von den aus Māzandarān nach ʿIrāq, Fārs und Kirmān vorgerückten Būyiden oder Dailamiten hartbedrängten Sāmānidenreiche ein jähes Ende bereitete und sich, als der erste unter den Herrschern des Morgenlandes, den Titel *Sulṭān* beilegte. Der letzte Spross der Sāmāniden, Prinz Abū Ibrāhīm Ismaʿīl Muntaṣir, ein Sohn von Nūḥ II. bin Manṣūr, war zugleich auch der letzte, der einen poetischen Glorienschein um den sinkenden Stern seines Hauses wob. Ein ächter Guerillaführer, der sich in endlosen kleinen Kämpfen gegen die wachsende Macht der Ghaznaviden sowohl als auch gegen den Transoxanien mit Heeresmacht überziehenden Tatarenhäuptling Ilekchān aufrieb und schliesslich 1005 (A. H. 395) durch Meuchelmord aus dem Wege geschafft wurde, fand er doch noch, in dem

wilden Lager- und Schlachtenleben, Musse genug, sein sangesfrohes Herz in gluterfüllten Liedern auszuströmen und durch sie die Genossen seiner »wilden, verwegenen Jagd« zu Kampf und Sieg anzufeuern.

§ 8. Auch die mit den Sāmāniden so lange hartnäckig um die Oberherrschaft ringenden Būyiden oder Dailamiten entbehrten des poetischen Schimmers nicht; Madschd-uddaulah Abū Ṭālib Rustam, der letzte seines Hauses, der seit 997 (A. H. 387) über Fārs und ʿIrāq herrschte und 1029 (A. H. 420) von Maḥmūd von Ghazna endgültig seines Thrones entsetzt wurde, fand in Kamāl-uddīn Pindār aus Rai einen Lobdichter, der viele Qaṣīden ihm zu Ehren dichtete und reich von ihm belohnt wurde. Pindār (gestorben um 1010, A. H. 401) verfasste aber nicht nur Gedichte in persischer Sprache, er schrieb auch solche in Arabisch und in dem Dialect seiner Vaterstadt — er ist somit der älteste Dialectdichter der persischen Litteratur, der auf diesem zuerst von ihm angebahnten Gebiet in einem anderen, gleichzeitigen Poeten, Bābā Ṭāhir ʿUryān aus Hamadān (gestorben 1019, A. H. 410) einen ebenbürtigen Rivalen und Nachahmer fand. Von letzterem besitzen wir eine beträchtliche Anzahl von Vierzeilen, teils in persischer Sprache, teils im Dialect von Rai, die sich alle dadurch von den gewöhnlichen Gedichten dieser Gattung unterscheiden, dass sie nicht im regelrechten Versmass des *rubāʿī* (— — ⏓⏓ — | — — ⏑ — / ⏑⏑⏑ — / ⏑ — ⏑ — | — ⏓⏓ —), sondern im gewöhnlichen *hazaj*-Metrum (⏑ — — — | ⏑ — — — | ⏑ — —) abgefasst sind. Wie das *Majmaʿ-ulfuṣaḥā* bezeugt, schrieb Bābā Ṭāhir auch eine Reihe von Prosa-Abhandlungen, die von späteren Gelehrten vielfach commentirt sind, und eine solche mit Commentar — eine seltene Reliquie — scheint uns in einer Oxforder Handschrift (Walker 94, f. 302b f.) erhalten zu sein. Noch eines Dialectdichters aus derselben Zeit sei hier flüchtig gedacht, des Ispahbads oder Prinzen von Ṭabaristān, mit Namen Marzbān, der ausser dem (später in der Geschichte der persischen Prosa zu erwähnenden) Marzbānnāme einen Dīvān in der Mundart seines Heimatlandes unter dem Titel Nīkīnāme oder Buch der Schönheit verfasste.

H. Ethé, Rûdagî der Sâmânidendichter (Göttinger Nachrichten 1873, pp. 663—742); derselbe, Rûdagî's Vorläufer und Zeitgenossen (Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, pp. 33—68, vgl. auch Nöldeke in ZDMG 29, p. 334); derselbe, Fünf Lieder Khusrawânî's und Abû Naçr Gîlânî's (Sitzungsber. der bayr. Akademie 1873, p. 654 f.), und Abû Ibrâhîm bin Nûh Muntaçir (ib. 1874, p. 149 f.); derselbe, Rûdagî (Encyclop. Britannica, 9th ed., vol. XXI, p. 49) und Sâmânid dynasty (ib. p. 341); Ch. Schefer, Chrestom. Persane II, 1885, pp. 252—253 (Text einiger Rūdagī'scher *rubāʿīs*) und pp. 247—248 der Erläuterungen, vgl. auch The haft asman, Calcutta 1873, pp. 6—11; über Marzbān siehe in derselben Chrestomathie II, p. 194 f.; J. Darmesteter, les origines de la poésie persane, Paris 1887 (ganz auf die obigen Arbeiten Ethé's basirt); C. J. Pickering, A Persian Chaucer (National Review 1890, May); derselbe, The beginnings of Persian Literature (ib. 1890, July, beide Abhandlungen gleichfalls Reproductionen der obigen Arbeiten). Zu Bābā Ṭāhir, dessen Rubāʿīs in Teheran A. H. 1274 gedruckt und in Bombay A. H. 1297 lithographirt sind, vgl. ausserdem Cl. Huart in J. A. 1885, II, p. 513 f.; zu den Fabeln des Bidpai J. G. N. Keith-Falconer, Kalīlah and Dimnah, Cambridge 1885, Introduction (wohl die vollständigste Zusammenstellung der zahllosen Bearbeitungen dieser Fabeln in orientalischen und occidentalischen Sprachen).

b) Die Tafelrunde Sultan Maḥmūd's und seiner unmittelbaren Nachfolger.

§ 9. An seinem glänzenden Hofe zu Ghazna versammelte Sultan Maḥmūd (998—1030, A. H. 388—421), dessen Ehrgeiz es war, nicht nur als Krieger und Eroberer, sondern auch als Beschützer der Wissenschaft und

Förderer der schönen Künste zu glänzen, wie denn auch von ihm selbst 6 Ghazelen überliefert werden, deren Echtheit freilich sehr zweifelhaft ist, eine auserlesene Schaar Gelehrter und Dichter; an der Spitze der letzteren, deren es 400 im unmittelbaren Dienst des Herrschers gegeben haben soll, stand als Dichterkönig — eine Würde, die sich in Persien bis auf den heutigen Tag erhalten hat — Abulqāsim Ḫasan bin Aḥmad ʿUnṣurī aus Balch, der nach einigen Autoritäten 1039/1040 (A. H. 431), nach anderen — und deren Zeugnis scheint grössere Glaubwürdigkeit zu besitzen — 1049/1050 (A. H. 441) starb. ʿUnṣuri ist typisch für alle Dichter dieser Tafelrunde und nicht minder für manche Hofpoeten der späteren Ghaznaviden; sein dīvān besteht fast nur aus langatmigen, zum Preise der unzähligen Grossthaten des Sultans verfassten Qaṣīden, die zwar im Gedankengang den noch auf Jahrhunderte hinaus als höchste Muster bewunderten Lobliedern Rūdagī's nachgebildet sind, aber weder den hohen poetischen Schwung noch die schlichte Einfachheit des Stils und die Ungekünsteltheit der Vortragsweise ihrer Vorbilder besitzen; ein gewisses prosaisches Element verbindet sich in seinen Gedichten nicht selten mit etwas schwülstiger Bilderpracht. Hin und wieder suchte ʿUnṣurī auch im Ghazel mit Rūdagī zu wetteifern, aber, wie er selbst in ein paar Versen zugestanden hat, ohne irgendwie den Zauber des älteren Meisters zu erreichen. Als unmittelbare Schüler und Nacheiferer in der höfischen Panegyrik standen ihm zur Seite Abulḥasan ʿAlī bin Dschulūʿ (oder Qulūʿ) Farruchī aus Sīstān, der ursprünglich im Dienste eines der Dihḳāne oder Grossgrundbesitzer seines Heimatlandes lebte, sich später in Balch die Gunst des Amīrs Abulmuẓaffar Ṭāhir Tschaghānī, der dort als Statthalter im Namen Sultan Maḥmūd's gebot, hauptsächlich durch seine berühmte Qaṣīdah auf die jährliche Frühlingsceremonie des *Dāγgāh* oder Brandmalortes, wo den Pferden die Male oder Kennzeichen eingebrannt werden, erwarb und endlich in die Tafelrunde Maḥmūd's selbst eingereiht wurde, und Ḥakīm ʿAbdulʿazīz ibn Manṣūr ʿAsdschadī aus Merv (nach anderen aus Harāt), der sich stets im Gefolge des Ghaznavidenherrschers aufhielt. Während uns nun von letzterem nur einzelne Qaṣīden und Rubāʿīs aufbewahrt sind, unter anderen ein Loblied auf die Eroberung der heiligen Stadt Sūmanāt an der Küste von Gudscharāt durch Maḥmūd im Jahre 1025 (A. H. 416), hat sich von Farruchī ein vollständiger *Dīvān* erhalten (2 Handschriften im Brit. Museum Or. 2945 u. 3246 und eine im India Office No. 1841), der nicht nur an wirklich poetischer Kraft bedeutend über dem des ʿUnṣurī steht (manche persische Kunstkritiker stellen Farruchī sogar dem arabischen Dichter Mutanabbī als ebenbürtig zur Seite), sondern auch für eine eingehendere Würdigung der rastlosen Thätigkeit Maḥmūd's sowohl in seinen grossartigen kriegerischen Unternehmungen (auch hier findet sich z. B. ein Begrüssungsgedicht auf den Sultan bei seiner siegreichen Rückkehr aus Sūmanāt, ein anderes auf die Eroberung von Qannūdsch u. s. w.), wie auch in der Verschönerung der hauptsächlichsten Städte seines Landes durch Anlagen von Gärten, Lusthäusern und Schlössern, die alle in begeisterten Versen besungen werden, höchst bedeutsam ist. Daneben schlagen manche seiner rein lyrischen Gedichte einen unendlich zarten Ton des Gefühls, eines — man möchte fast sagen — keuschen und reinen Minnedienstes an, der lebhaft an unsere eigenen Minnesänger erinnert. Auch ihm erging es, wie vielen Günstlingen grosser Herrscher, er fiel beim Sultan zuletzt in Ungnade und ward von seinem Hofe verbannt. Als Todesjahr Farruchī's wird wohl am sichersten, nach der Angabe des *Majmaʿ-ulfuṣaḥā* (No. 50 der Quellen) 1037/1038 (A. H. 429) anzusehen sein; die Angabe des *Xulāṣat-ulaʿār* (No. 8 der Quellen), wonach er erst 1077/1078 (A. H. 470) gestorben sein soll, ist entschieden zu verwerfen.

Dass sich übrigens Farruchī nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch mit der Dichtkunst beschäftigte, wird durch das von den meisten *taðkire* ihm zugeschriebene *Tarjumān-ulbalāγat* (der Interpret der Beredsamkeit) bestätigt, ein Werk über Poetik und Rhetorik, das, wie es scheint, dem berühmten, von Raschīd-alvaṭvāṭ (gestorben 1182, A. H. 578) verfassten und die gleichen Materien behandelnden Werke *Ḥadā'iq-ussiḥr* oder »Gärten der Zauberkunst« zu Grunde liegt.

Ein dīvān des ʿUnṣurī ist im Orient lithographirt erschienen (ohne Datum oder Ortsangabe, in meinem Privatbesitz); eine vollere Ausgabe erschien in Teheran A. H. 1298. Farruchī's dīvān ist lithographirt ebend. A. H. 1301 und 1302; zu ihm und den angeblichen Ghazelen Sultan Maḥmūd's vgl. Schefer, Chrestom. Persane II, pp. 247—252 (persischer Text), und pp. 242—246 (Erläuterungen).

§ 10. Nicht gerade als unmittelbarer Schüler ʿUnṣurī's, aber als einer der getreuesten und begabtesten Nachahmer seiner ganzen Dichtungsweise ragt unter den Panegyrikern Maḥmūd's Ḥakīm Abunnadschm Aḥmad bin Yaʿqūb hervor, mit dem *taxalluṣ* Minūtschihrī und dem Beinamen Schaṣtgalle (60 Heerden, nach seinem sprichwörtlich gewordenen Reichtum an Schaafen, daher Hammer-Purgstall in seiner geschmackvollen Weise die beiden Epitheta, deren letzteres er falsch als *Siṣadgalle* oder 300 Heerden gelesen hat, mit »Himmelsangesicht von 300 Schaafsköpfen« übersetzt). Er war aus Dāmghān (auf dem Wege von Nīschāpūr nach Rai) gebürtig, hatte den älteren Dichter Abulfaradsch Sidschzī, der unter dem Amīr Abū ʿAlī Sīmdschūr im vierten Jahrhundert der Hidschre blühte und nach einer Notiz in der Safīne, No. 24 der Quellen, um 1002 (A. H. 392) starb, zum Lehrer und war im Anfang seiner poetischen Laufbahn Lobredner des Fürsten von Dschurdschān, Gīlān und Māzandarān, Amīr Minūtschihr (dem zu Ehren er sich seinen Dichternamen beilegte). Später ward er, wahrscheinlich durch den mächtigen Einfluss ʿUnṣurī's, den er in verschiedenen Qaṣīden, vor allem in dem sogenannten »Kerzenliede« verherrlicht hat, nach Ghazna gezogen und Maḥmūd's Tafelrunde eingefügt; auch unter Maḥmūd's Söhnen und Nachfolgern, Masʿūd I. (1030—1041, A. H. 421—432) und Muḥammad (1041) wirkte er noch als Hofdichter und starb wahrscheinlich bald nach dem Tode des letztgenannten Fürsten (auch hier ist die Angabe des *Xulāṣat-ulasʿār*, dass der Dichter bis 1090, A. H. 483, gelebt, als durchaus irrig anzusehen). Dass er sich auch als tapferer Kämpfer ausgezeichnet, scheint der ihm verliehene Ehrentitel eines *Tarxān* (d. h. eines in Folge kriegerischer Thätigkeit von allen Abgaben befreiten Mannes) anzudeuten. Auch er wird gerade wie der obengenannte Farruchī, wegen mancher dem Mutanabbī nachgebildeter Redeweisen, häufig mit diesem arabischen Dichter verglichen, und in der That ist der Gedankengang seiner Qaṣīden, die gewöhnlich mit einer Beschreibung des Frühlings oder Herbstes beginnen und in mehr oder minder geschraubter Weise zum Lobe des Fürsten oder eines sonstigen Gönners übergehen, ganz dem Muster der arabischen Panegyriker nachgebildet. Auch der Einfluss der vorislāmischen Wüstendichter ist in einzelnen Redewendungen unverkennbar. Wahrhaft dichterischer Schwung findet sich nur selten bei ihm, dagegen ist er ziemlich reich an gekünstelten Vergleichen und Wortspielereien, wie sie dem orientalischen Geschmack leider nur zu sehr behagen. Es ist daher auch weiter nicht überraschend, zu finden, dass er zuerst eine der vielen Kunstspielereien der Poetik in die persische Litteratur eingeführt hat, nämlich das sogenannte *musammaṭ* oder *tasmīṭ*, eine Reihe von Strophen, von denen eine jede an ihrem Ende ein Distichon hat, dessen Reim nicht mit dem der betreffenden Strophe, sondern nur mit dem des nächsten Kehrverses übereinstimmt. Unter der weiteren Gefolgschaft ʿUnṣurī's, Farruchī's und Minūtschihrī's

sind noch besonders nennenswert: Abulḥasan ʿAlī Bahrāmī aus Sarachs, der schon Maḥmūd's Vater Nāṣir-uddīn Sabuktagīn seine Huldigung in gewandten Versen dargebracht, daneben manches zarte und empfindungsreiche Ghazel gesungen und sich, gleich Farruchī, durch ein Werk über Prosodie, das *Xujastanâme* oder »glückselige Buch« hervorgethan hat; ʿAbdurraḥmān bin Muḥammad alʿuṭāridī, der sich hauptsächlich im rubāʿī auszeichnete; Ṣadr-aladschall Schihāb-uddaulah Scharaf-ulmulk, der nicht nur als Dichter, sondern auch als Gelehrter hervorragte und dem ein *Kitâb-ulistîfâ* oder Buch des Staatssecretariats, augenscheinlich das älteste persische Werk über Politik und Staatskunst, zugeschrieben wird; Ḥakīm Rāfiʿī; Abū Zaid (oder Abū Yazīd) bin Muḥammad ʿAlī Ghaḍā'irī aus Rai, der bedeutendste unter den Dichtern ʿIrāqs, der sich sowohl durch seine Lobgedichte auf den Sultan wie auch durch seine zahlreichen Wettkämpfe mit zeitgenössischen Poeten, aus denen er stets als Sieger hervorging, einen Namen gemacht hat; Abū Saʿīd Aḥmad bin Muḥammad almanṣūrī aus Samarqand; Muḥammad bin ʿUthmān Yamīnī, der in seinem Dichternamen zugleich eine Huldigung gegen Yamīn-uddaulah, den vom Chalifen an Sultan Maḥmūd verliehenen Ehrentitel, ausdrückte und ausser seinen Qaṣīden noch ein *Ta'rîx-i-Yamînî*, eine Chronik der Regierung desselben, verfasst haben soll (ein Werk, das nicht mit dem berühmten arabischen *Kitâb Yamînî* des ʿUtbī verwechselt werden muss); und endlich Zīnatī ʿalavī Maḥmūdī aus Sīstān, seit Rābiʿah bin Kaʿb die erste Frau, die sich, sozusagen, wieder fachmässig mit der Dichtkunst beschäftigt und in den wenigen Proben, die uns von ihr überliefert sind, genugsam bewiesen hat, dass sie es im schwungvollen Lobe Maḥmūd's sehr wohl mit ihren männlichen Zeitgenossen aufzunehmen wusste.

Zu Minūtschihrī vgl. A. de Biberstein Kazimirski, Spécimen du Divan de Menoutchehri, Versailles 1876, und desselben vollständige Ausgabe und Übersetzung des dīvāns unter dem Titel »Menoutchehri etc., texte, traduction, notes et introduction historique«, Paris 1886. Der dīvān ist ausserdem lithographirt in Teheran erschienen, A. H. 1297.

§ 11. Alle bisher genannten Sterne am Dichterhimmel Ghaznas werden aber weit überstrahlt von den beiden grösseren Gestirnen, deren leuchtender Schimmer schon Jahrhunderte überdauert hat und noch immer so hell erglänzt wie in jenen Tagen, da sie den Glorienschein unvergänglichen Ruhmes um das stolze Fürstenschloss des allmächtigen Eroberers von Indien woben — Asadī und Firdausī. Beide, der bescheidenere Lehrer, und der grössere, ihn weit in den Schatten stellende Schüler, waren aus Ṭūs gebürtig, und beide haben, der erstere in beschränkter Sphäre, der letztere in weltumfassender Weise, der persischen Dichtkunst und — in weiterem Sinne — der Poesie aller Zeiten neue Bahnen gebrochen. Ḥakīm Abū Naṣr Aḥmad bin Manṣūr, mit dem *taxalluṣ* Asadī, der seinen Schüler noch ziemlich lange überlebte und erst unter der Regierung Sultan Masʿūd's, also zwischen 1030 und 1041 starb, hat zuerst auf persischem Boden die neue Dichtungsgattung der Munāẓare, des Streitgedichtes oder Wort- und Wettkampfliedes, heimisch gemacht, das sich in seiner ältesten Form so überraschend mit der provençalischen Tenzone und ähnlichen Erzeugnissen der französischen, englischen und italienischen Litteratur deckt, dass sich die Idee irgend einer Einwirkung des Ostens auf den Westen, sei es nun durch die Vermittelung der Kreuzzüge, sei es durch die der maurisch-spanischen Poesie schwer von der Hand weisen lässt. Freilich bietet die ältere arabische Litteratur nur wenige hervorragende Beispiele (so den Wettstreit zwischen den Dichtern Alfarazdaq und Dscharīr, die beide 728, A. H. 110, starben) dieser unter dem sogenannten *Taśbîb*

oder versteckten Lobgedicht, das erst am Ende einer längeren Beschreibung eines Gegenstandes oder zweier in Wettstreitform die dem hohen Gönner zugedachte Huldigung zur Geltung bringt, mit einbegriffenen Spielart der Poetik, und man kann daher mit Recht Asadī als den eigentlichen Begründer einer mehr volkstümlichen und das allgemeine Interesse aller Gebildeten wachrufenden Munāzare ansehen. Fünf solcher Gedichte sind uns von ihm überliefert, die zugleich interessante Streiflichter auf des Dichters eigene Lebensschicksale werfen. Das poetisch schwächste derselben, »Araber und Perser«, das durch Aufzählung berühmter Namen aus allen Wissensgebieten und mannigfaltiger Naturproducte den Vorrang der Perser über die Araber zu beweisen sucht, gipfelt im Lobpreis des Abū Dschaʿfar bin Mūsā Abulqāsim Ḫamzah aus Ṭūs, eines als Schriftsteller und Hofmann gleich ausgezeichneten Beamten zunächst der Sāmāniden und dann der Ghaznaviden, und des Qāḍī Abū Naṣr Aḥmad bin ʿAlī, der ebenfalls wegen seiner Gelehrsamkeit, Sittenreinheit und dichterischen Begabung unter den Grosswürdenträgern Sultan Maḥmūd's hervorleuchtete, zusammen mit dessen von zeitgenössischen Schriftstellern häufig das »Haupt der Vazīre« genannten Sohne Amīr Abulfaḍl. Es ist dies wohl die älteste von den uns erhaltenen Tenzonen Asadī's, da der Name Firdausī's noch nicht in ihr genannt wird, und scheint in die ersten Regierungsjahre Maḥmūd's zu fallen, der als *Šāh-i-ʿādil* (gerechter Fürst) eingeführt wird. Dieser zunächst kommt wohl »Himmel und Erde«, deren Wortdisput der Zeitlauf endlich mit dem guten Rate unterbricht, Frieden zu schliessen und sich in Bewahrung gegenseitiger Treue den huldspendenden Fürsten und seinen Bruder Amīr Rustam zum Muster zu nehmen. Die Erwähnung Rustam's giebt uns den Schlüssel zur Erkenntnis der hier gepriesenen Persönlichkeiten — es sind die beiden Dailamitenherrscher Schams-uddaulah Abū Ṭāhir, der in Hamadān 997—1021 (A. H. 387—412) gebot, und der schon oben (§ 8) genannte Madschd-uddaulah Abū Ṭālib Rustam. Die besonders dem letzteren dargebrachte Huldigung scheint Maḥmūd's Groll gegen Asadī wachgerufen und dem Dichter ein Verbannungsurteil zugezogen zu haben (wie denn Maḥmūd überhaupt diesem Dailamitenfürsten sehr wenig gewogen war und ihn später durch bittere Gefangenschaft die Gunstbezeigungen entgelten liess, die er nicht nur Asadī, sondern auch Firdausī selbst für die ihm übersandte Episode des Rustam und Isfandiyār aus dem Schahname hatte zu Teil werden lassen), denn in der Tenzone »Lanze und Bogen«, einer der schlagfertigsten in der Dialektik, bittet Asadī den Sultan augenscheinlich um Verzeihung. Derselbe Maḥmūd wird denn auch, zusammen mit dem vorhin genannten Amīr Abulfadl als Schiedsrichter zwischen den streitenden Parteien in der am häufigsten citirten und überhaupt am besten gelungenen Tenzone »Nacht und Tag« vorgeschlagen. Ein etwas matter Reflex von »Himmel und Erde« ist Asadī's Tenzone »Muselman und Parse«, in der sich häufig dieselben Argumente wiederholen, die schon in ersterer sich finden. Gleichmässig in allen fünf finden sich die unverkennbarsten Anklänge an Verse Rūdagī's, der sich auch hier wieder als klassisches Muster geltend macht. Von sonstigen Liedern Asadī's besitzen wir nur noch ein längeres *tasmīṭ* im Style Minūtschihrī's (siehe § 10), das mit etwas abweichendem Texte sowohl vom *Butxāne* wie vom *Daqā'iq-ulaššār* (No. 14 und 32 der Quellen) überliefert wird. Wie fruchtbar aber Asadī's Wettstreitgedichte auf die weitere Entwickelung der persischen Poesie eingewirkt haben, lässt sich aus folgender kurzer Übersicht ersehen. Sind uns auch in abgeschlossener, unabhängiger Qaṣīdenform nur noch zwei Tenzonen, beide über dasselbe Thema »Feder und Schwert« von Fachr-uddīn, einem Lobdichter des Saldschūqen Malikschāh (1072—1092, A. H. 465—485) aufbewahrt, so hat sich die Dichtungsgattung selbst

15*

doch in immer neuen Wandlungen und Umgestaltungen bis in die neuesten Zeiten erhalten; sie erscheint zunächst als beliebte Episode in vielen der späteren epischen Dichtungen, in denen sie naturgemäss Metrum und Reimsystem der Qaṣīde abstreift und nach dem Schema des Mathnavī als doppeltgereimtes Gedicht auftritt. Das älteste Beispiel dieser Art ist wohl die Debatte der Leute von China und Rūm über Bildnerkunst und Malerei, in Gegenwart Alexanders des Grossen und des Chāqāns der Chinesen, in Niẕāmī's *Iskandarnāme* (1201—1203, A. H. 597—599); hervorragende Muster ähnlicher Art sind der Wettstreit zwischen »Himmel und Erde« in ʿĀrifī's 1438/1439 (A.H. 842) vollendetem mystischen Epos *Gūi u Čaugān* (Ball und Schlägel) und der zwischen »Pfeil und Bogen« in dem gleichwertigen *Šāh u Gadā* (König und Derwisch) von dem 1532/1533 (A. H. 939) getöteten Hilālī. Daneben hat sich dann schon in ziemlich früher Zeit die Tenzone hin und wieder zu einem ganz selbständigen kleinen Epos mystisch-didaktischer oder rein allegorischer Natur erweitert, so beispielsweise in dem *Ilāhī-nāme* oder göttlichen Buche des grossen Mystikers Farīd-uddīn ʿAṭṭār (getötet 1230, A. H. 627), einer Debatte zwischen einem Vater und seinen sechs Söhnen, dem von Inschā nach 1572 (A. H. 980) verfassten *Gulšan-i-Laṭāfat* (Rosenflor der Lieblichkeit), in dem Verstand, Reichtum und Glück einen Wettstreit eingehen, wer von ihnen einen niedrig geborenen Menschen am sichersten zu den höchsten Ehrenstellen leiten kann und schliesslich dem Verstand die Siegespalme zuerkennen müssen, und dem *Maxzan-i-Maʿnā* oder Geistesschatz, einem älteren, dem Wettstreit zwischen Schwert und Feder gewidmeten Mathnavī, das 1462/1463 (A. H. 867) von Chvādschah Masʿūd aus Qumm, einem Zeitgenossen Mīr ʿAlīschīr's, des grossen Vazīrs Sultan Ḫusain Mīrzā's von Churāsān, vollendet wurde (nur in einer Handschrift in der Bodleiana, Ouseley 7). Allmählich hat sich dann das Streitgedicht auch wieder vom Epos losgerungen und ist, jedoch mit Beibehaltung der Mathnavī-Form, zur ursprünglichen Selbständigkeit zurückgekehrt; dieser Art sind, unter vielen anderen, »Ball und Schlägel« von Ṭālib Dschādscharmī (gestorben 1450, A. H. 854), »Sonne und Mond« von dem schon genannten Chvādschah Masʿūd aus Qumm, »Kälte und Hitze« (India Office No. 454, f. 30a), »Beduine und Stadtaraber«, »Abraham und sein Vater Āzar, der Götzenverfertiger« (beide in der Bodleiana, Ouseley Add. 69, ff. 495a und 498a), »Zunge und Mund« (ebenfalls in der Bodleiana, Elliott Coll. 294, f. 1b), und »Opium und Taback« (Britisch Mus. Add. 16,803, f. 393b Rand), deren Wortgefecht schliesslich dadurch beigelegt wird, dass der Dichter selbst beide als gleichberechtigte Sorgenbrecher des Menschen feiert. Doch auch hiermit ist der Kreislauf der Tenzone noch nicht abgeschlossen. Wie im Arabischen, so hat sich auch im Persischen neben der reinen Poesie die poetische oder gereimte Prosa dieser Form der *Munāẓare* bemächtigt und manche wertvolle Blüte gezeitigt. Wir begegnen ihr zunächst in den nach dem classischen Muster des arabischen Ḫarīrī von Ḫamīd-uddīn Abūbakr Balchī (gestorben 1164, A. H. 559) verfassten Maqāmen (*Maqāmāt-i-Ḫamīdī*), von denen die neunte »Sunnit und Häretiker«, die zwanzigste »Arzt und Astrolog« betitelt ist, ferner in einem kleinen allegorischen Roman des Ṣāʾin-uddīn ʿAlī Tariqah Iṣfahānī (gestorben 1432, A. H. 835), in dem sich fünf Dispute zwischen »Vernunft und Liebe«, »Vernunft und Wahn«, »Wahn und Phantasie«, »Gehör und Gesicht«, und »Liebhaber und Liebchen« finden (in 2 Handschriften des British Mus. Add. 16, 839, f. 16b und 23,983, f. 53b), und auch sonst noch in kleineren Prosastücken, wie dem Wortgefecht zwischen »Baghdād und Iṣfahān« über ihre gegenseitigen Vorzüge, dem Disput zwischen »Auge und Augensalbe« und dem Streit

zwischen »Locke und Kamm« (alle drei Unica des British Mus. Add. 18, 411, f. 166a, und Add. 5622, f. 121).

H. Ethé, Über persische Tenzonen (Verhandlungen des V. internat. Orientalisten-Congresses, Berlin 1882, II, pp. 48—135); Rückert-Pertsch, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, Gotha 1874, p. 57 f., vgl. dazu Fleischer's Bemerkungen ZDMG 32, p. 244; Gubernatis, Storia Universale della Letteratura, Milano 1883, III, pp. 137 und 173; Maqāmāt-i-Ḥamīdī, lithogr. Cawnpore A. H. 1268, andere Ausgabe A. H. 1269; Lucknow 1879 etc.

§ 12. Was endlich den grössten unter den Meistern der Tafelrunde des Ghaznavidenherrschers, Abulqāsim Ḥasan (Aḥmad, oder Manṣūr) Firdausī betrifft, so ist er in seinem unsterblichen Hauptwerk, dem Schahname, bereits im »Iranischen Nationalepos« eingehend gewürdigt worden. Hier kommt er nur in seinen beiden anderen poetischen Eigenschaften, als lyrischer und als romantischer Dichter, in Betracht. In ersterer zeigt er sich jedenfalls am glänzendsten in den verschiedenen lyrischen Episoden des Schahname, wie es z. B. die ergreifende Klage über den Tod seines Sohnes, das Lied von Māzandarān und manche andere eingeflochtene Lieder zeigen, weniger in den ihm von der Überlieferung zugeschriebenen selbständigen Gedichten, unter denen noch dazu einige als entschieden unächt zurückzuweisen sind; in letzterer dagegen muss er nicht nur als Schöpfer einer neuen Dichtungsform, des romantischen Epos, sondern auch zugleich als einer ihrer bedeutendsten Vertreter, wenn nicht als der bedeutendste überhaupt, in der persischen Litteratur angesehen werden, da er in psychologischer Wahrheit und Tiefe, in liebevoller Seelenmalerei nur von einem einzigen unter seinen Nachfolgern Fachruddin Asʿad Dschurdschānī (siehe weiter unten) wirklich erreicht, von keinem aber übertroffen worden ist, selbst nicht von dem grossen Romantiker Niẓāmī. Was nun den Lyriker Firdausī betrifft, so steht an gesättigter Schilderung und wahrhaft leidenschaftlicher Empfindung unter den von mir entdeckten, wenig über ein Dutzend zählenden Liedern und Liedchen die längere, 54 Doppelverse umfassende Qaṣīde obenan, die uns ein Traumgesicht des Dichters vorführt, in welchem er die ihm entfremdete und von ihm getrennte Geliebte wieder bei sich eintreten und mit ihm kosen, aber im Augenblick höchster Wonne durch den jähen Anbruch des Morgens, der ihn vom Schlummer weckt, wieder auf ewig verschwinden sieht. Dieser zunächst kommen ein paar Ghazelen und *Qiṭʿe's*, von denen drei, oder — da das dritte Lied eines von Nöldeke zuerst nachgewiesenen Reimfehlers wegen (Persische Studien II, p. 14, note 3) sich als unächt erweist — wenigstens zwei in dem epischen Versmaass des *Mutaqārib* (◡ — — ◡ — — ◡ — — ◡ —) gedichtet sind, entschieden eine Art Bestätigung für die Urheberschaft Firdausī's, der, wie wir weiter unten sehen werden, durch die lebenslange Beschäftigung mit diesem Metrum sogar veranlasst wurde, es auch in seinem späteren romantischen Epos anzuwenden; ferner eine kurze Satire und eine Reihe von Vierzeilen und Sinnsprüchen, und endlich wieder zwei längere Qaṣīden zum Lobe des zum schīʿitischen Nationalheros gewordenen ʿAlī, von denen die zweite und längere ganz entschieden unächt ist, während die Ächtheit der ersten mit ihrer frommen schīʿitischen Tendenz, ihrer Vertrautheit mit weniger bekannten Prophetenlegenden und ihrer stark mit Arabisch durchsetzten Sprache in Anbetracht ähnlicher Elemente in dem romantischen Epos sich nicht so ohne weiteres von der Hand weisen lässt. Dieses Epos nun, das so lange nur dem Namen, aber nicht dem Inhalt nach bekannt war, das volle vier Jahrhunderte lang vom Todesjahr des Dichters 1020 (A. H. 411) bis zu der 1426 (A. H. 829) verfassten sogenannten Bāisungharschen Vorrede zum Schahname selbst im Orient verschollen gewesen und uns heute nur in wenig

mehr als einem halben Dutzend Handschriften erhalten ist, ist die vom Dichter nach seiner Flucht aus Ghazna — wie es scheint — für einen Vazīr oder General des Amīrs von ʿIrāq, d. h. des damals über ʿIrāq herrschenden Būyiden oder Dailamiten (den Nöldeke mit Bahā-uddaulah oder Sulṭān-uddaulah identificirt, der aber auch Madschd-uddaulah Abū Ṭālib Rustam sein könnte) verfasste und zugleich mit einer Widmung an diesen Fürsten selbst versehene poetische Bearbeitung der Josephlegende mit dem Titel *Yūsuf u Zalīxā*. Die frühere, auch von mir noch in meiner Wiener Abhandlung über dieses Gedicht (siehe die Bibliographie am Ende) vertretene Ansicht, dass der in der einen Handschrift des British Mus. (Add. 24, 093) und der aus derselben Quelle geflossenen der Bodleiana (Walker Or. 64) enthaltene »Lobpreis des Pādischāhs des Islām« sich auf den Chalīfen Alqādir billāh (991—1031, A. H. 381—422) beziehe, sowie die dadurch hervorgerufene und in derselben Abhandlung geäusserte Vermutung, dass auch das in der zweiten Handschrift des British Mus. (Or. 2930) sich findende Kapitel über die Entstehung des Firdausī'schen Gedichtes eine Anspielung auf diesen Chalīfen enthalte, haben sich bei nochmaliger eingehender Prüfung beider Documente als irrig erwiesen, und die oben gegebene Darstellung des Sachverhalts muss wohl als die einzig zulässige anerkannt werden. Dass Firdausī nicht, wie man ursprünglich annahm, der erste persische Dichter gewesen, der sich mit diesem Stoffe befasst, geht ebenfalls aus dem schon citirten Kapitel von Or. 2930 hervor. Schon zwei frühere Poeten, nämlich Abulmuvayyad aus Balch (siehe oben § 4) und Bachtyārī aus Ahwāz, der nach Dr. Rieu's scharfsinniger Conjectur ein Hofdichter des Būyidenfürsten ʿIzz-uddīn Bachtyār (967—978, A. H. 356—367) gewesen sein muss, hatten die zwölfte Sūre des Qurāns, die Geschichte Yūsuf's, zur Grundlage eines epischen Gedichtes gemacht, aber den Stempel klassischer Schönheit hat doch immer erst der grosse Sänger von Ṭūs diesem Stoffe aufgedrückt. Wenn man bedenkt, dass er dieses Gedicht jedenfalls erst nach 1010 (A. H. 400), also mindestens als hoher Siebziger zum Abschluss gebracht haben kann, so muss man mit Recht über die Glut der Leidenschaft, z. B. in den Scenen zwischen Joseph und seinen Brüdern und der ergreifenden Klage Joseph's am Grabe seiner Mutter, noch mehr aber über das sinnliche Liebesfeuer staunen, das besonders in dem bekannten Verführungsversuch der Zalīchā sich mit einer alles mit sich fortreissenden Elementargewalt Bahn bricht. Der Vorwurf des *Ātaškade* (No. 38 der Quellen), dass der Genius des Dichters schon etwas durch Gram und Alter geschwächt erscheine, ist daher keineswegs zutreffend; höchstens könnte man als Zeichen solcher Schwäche die hier und da vielleicht etwas zu stark hervortretende Redseligkeit und Weitschweifigkeit im Ausmalen dieser oder jener Situation ansehen, doch giebt gerade dieses Häufen kleiner origineller Züge und treffender psychologischer Feinheiten dem ganzen Epos ein wunderbar realistisches Gepräge, wie es in dieser Weise meines Wissens in keinem anderen persischen Werke ähnlicher Art sich wiederfindet. Auch fragt es sich sehr, wieviel von dieser Geschwätzigkeit auf Rechnung späterer Interpolatoren zu setzen ist. Was den berühmten, in der Einleitung zum Yūsuf enthaltenen Widerruf betrifft, in welchem der Dichter seine frühere »profane Reimerei« und die Verherrlichung altiranischer »Könige und Recken« schonungslos verdammt und sich gelobt, hinfort nur »heiligen Liedern und Prophetenhymnen« seine poetische Thätigkeit zu widmen, so ist derselbe durchaus nicht, wie von verschiedenen Seiten behauptet worden, als Beweis gegen die, wohl jetzt als gesichert zu betrachtende Urheberschaft Firdausī's anzusehen. Es ist sehr zweifelhaft, ob dies »Pater peccavi« wirklich ernst gemeint oder nur, wie sehr wahrscheinlich, als captatio benevolentiae für den Herrscher aus der Būyidendynastie, die

sehr der Schī'ah huldigte, eingefügt ist, aber selbst, wenn ernst gemeint und auf eine aufrichtige Sinnesänderung hindeutend, lässt sie sich aus der bitteren Enttäuschung, die ihm sein Schahname am Hofe von Ghazna gebracht, sehr wohl erklären. Dass die Wahl des heroischen Versmaasses *Mutaqārib*, das nie wieder von einem persischen Dichter für romantische Epenstoffe verwandt worden ist, noch ganz besonders gerade auf Firdausī als Verfasser hinweist, ist schon oben betont und noch eingehender in meiner Wiener Abhandlung gewürdigt worden.

H. Ethé, Firdâsi als Lyriker, Münchener Sitzungsberichte 1872, pp. 275—304; 1873, pp. 623—653, vgl. dazu Nöldeke, Persische Studien II, Wiener Sitzungsberichte, Band 126, p. 14, note 3; p. 34, note 1 u. s. w.; Pickering, Firdausi's lyrical poetry, Nat. Review 1890, Febr. (eine englische Bearbeitung der beiden Abhandlungen über Firdausī als Lyriker); H. Ethé, Firdausi's Yûsuf und Zalikhâ (Verhandlungen des siebenten Internat. Orientalisten-Congresses, Wien 1889, Semitische Section, pp. 20—45); Schlechta-Wssehrd, Uebersetzungsproben aus Firdussi's religiös-romantischem Epos »Jussuf und Suleicha« ib. pp. 47—72, und ZDMG Band 41, pp. 577—599; derselbe, Jussuf und Suleicha, romantisches Heldengedicht, Wien 1889 (vollständige metrische Übersetzung des Epos); M. Grünbaum, Zu »Jussuf und Suleicha«, ZDMG, Band 43, pp. 1—29, und 44, pp. 445—477 (höchst wertvolle Beiträge zur Erkenntnis der Quellen Firdausī's, nebst Inhaltsangabe der beiden altspanischen Bearbeitungen desselben Stoffes, des »Poema de José« und der »Leyendas de José«); lithographirte Ausgabe des Yûsuf Lahore, A. H. 1287 u. 1298, Teheran A. H. 1299; kritische Textausgabe von H. Ethé, mit Noten und Citaten aus den entsprechenden Capiteln der gleichnamigen Epen Dschāmī's und Nāẓim's von Harāt, Anecdota Oxoniensia, Clarendon Press, im Erscheinen begriffen.

§ 13. Firdausī's mustergültige Behandlung des Stoffes hat viele spätere persische Dichter veranlasst, ebenfalls die Leiden und Freuden Yūsuf's, des Ideals männlicher Schönheit und Vollkommenheit im Morgenland, in romantischen Epen zu verherrlichen, aber nur einer von allen diesen, soweit sich bis jetzt nachweisen lässt, nämlich Nāẓim von Harāt, hat, wenigstens an einer Stelle seines Gedichtes, das ältere Vorbild gebührend anerkannt; die übrigen, darunter vielleicht Dschāmī, haben sich einfach die ihnen passend erscheinenden Situationen angeeignet und sie in ihrer Weise mit mehr oder minder gutem Erfolg auszubeuten gesucht. Als ältester Nachahmer Firdausī's auf diesem Gebiete wird Schihāb-uddīn 'Am'aq aus Buchārā (gestorben 1149, A. H. 543, 544) genannt, der unter Sultan Sandschar (1117—1157, A. H. 511—552) blühte und dessen Mathnavī nach dem *Ātaškade* und dem *Maxzan-ulγarā'ib* (No. 38 und 45 der Quellen) in zwei verschiedenen Metren gelesen werden kann; ihm zunächst folgen der schon von 'Aufī (No. 1 der Quellen) erwähnte Rukn-uddīn Mas'ūd aus Harāt, dessen Werk unvollendet geblieben ist, und Maulānā 'Abdurrahmān Dschāmī, der sogenannte letzte Klassiker Persiens, von dem weiter unten noch ausführlicher die Rede sein wird. Des letzteren Epos, verfasst 1483 (A. H. 888) und dem Sultan Ḥusain Mirzā, dem Herrscher von Churāsān mit der Residenzstadt Harāt, gewidmet, ist, wie die meisten erzählenden Dichtungen Dschāmī's, eine Arbeit des Greisenalters — Dschāmī war 70 Jahr, als er es schrieb — und wenn für sie auch in mancher Hinsicht dieselbe Bemerkung gilt, die wir bei Firdausī's Yūsuf machten, dass eine merkwürdige jugendliche Frische darin vorwaltet, so steht sie doch andererseits durch vielfachen Schwulst, weit hergeholte Bilder und Gleichnisse und vor allem durch den ausgeprägt mystischen Charakter, der das eigentlich menschliche und realistische Interesse häufig ganz in den Hintergrund treten lässt, weit hinter ihrem grossen Vorbild zurück. Dschāmī hat, wie schon bemerkt, Firdausī's mit keinem Worte Erwähnung gethan; ob er trotzdem dessen Epos gekannt, ist schwer zu entscheiden; unwahrscheinlich ist es nicht, finden sich doch verschiedene feine Züge der Handlung bei beiden, so die aus der übergrossen Liebe von Jacob's Schwester

zum kleinen Joseph hervorgegangene Beschuldigung der ersteren, dass der Knabe ein wertvolles Erbstück der Familie — bei Firdausī die sogenannte *Sakīne* or *šešīne*, eine Kiste mit Kostbarkeiten aller Art, bei Dschāmī einen wertvollen Gürtel — gestohlen, eine Beschuldigung, der zufolge Joseph noch zwei Jahre bei ihr zu bleiben gezwungen ist. Freilich findet sich eine ähnliche Angabe sowohl im Ṭabarī als auch in den Qurāncommentaren des Zamachscharī und Baiḍāvī, aber als Alternative zu zwei oder drei anderen, und dass Dschāmī unter diesen gerade dieselbe Wahl getroffen hat wie Firdausī ist immerhin auffällig. Ein Gleiches lässt sich von dem Bade Joseph's im Nil, von dem Zeugnis des Säuglings zu Gunsten des von Zalīchā verläumdeten Jünglings und verschiedenen sonstigen Einzelheiten in der Entwickelung des Dramas zwischen beiden sagen, doch muss dagegen auch wieder betont werden, dass Dschāmī vielfach seine eigenen Wege geht und seinem mehr mystischen Zwecke gemäss die ganze spätere Geschichte der Brüder von dem Moment an, wo sie Joseph verkauft, unberücksichtigt lässt, wie denn auch den drei Träumen des letzteren bei Firdausī hier nur ein einziger gegenübergestellt wird. Ganz unverkennbar dagegen ist Firdausī's Einfluss auf den schon genannten Farruch Ḥusain Nāẕim aus Harāt, der in seinem 1648 (A. H. 1058) begonnenen und 1661/1662 (A. H. 1072) vollendeten Mathnavī häufig den Spuren seines grossen Vorgängers so getreu folgt, dass manche seiner Scenen nur als ein Abklatsch der Firdausī'schen erscheinen, als eine Art aufgewärmten Gerichtes, das durch eine gehörige Dosis verschrobener Bilderkünstelei dem damaligen Zeitgeschmacke mundgerechter gemacht worden ist. Hin und wieder freilich hascht auch er nach Originalität, doch wirkt dieselbe manchmal etwas komisch, z. B. wenn er den alten Jacob in seinem (dem Gedichte Firdausī's entlehnten) »Hause des Grams« seinen Schmerz über den angeblichen Tod seines Lieblingssöhnchens im Weine ertränken lässt! Eine grosse Anzahl anderer Bearbeiter desselben Stoffes füllen den Zeitraum zwischen Dschāmī und Nāẕim aus, zunächst Maḥmūdbeg Sālim, der in Diensten des Ṣafavidenschāhs Ṭahmāsp (1524—1576, A. H. 930—984) stand; ferner Muḥammad Qāsimchān Maudschī, ein Amīr des Kaisers Humāyūn von Indien (1530—1556, A. H. 937—963), der zu Āgra 1571/1572, A. H. 979 starb; Mīr Maʿṣūm Ṣafavī Nāmī, einer der Vornehmen am Hofe Kaiser Akbar's (1556—1605, A. H. 963—1014), der seinem Epos den Titel »*Ḥusn u Nāz*« (Schönheit und Koketterie) gab; Taqī-uddīn Auḥadī mit dem Dichternamen Taqī, der häufig citirte Verfasser einer, in europäischen Sammlungen nirgends zu findenden *taðkire*, der 1565 (A. H. 973) geboren war, zu Āgra unter Kaiser Dschahāngīr (1605—1627, A. H. 1014—1037) blühte und sein Gedicht Yaʿqūb u Yūsuf (nach anderen Yūsuf u Yaʿqūb) benannte; und endlich Muqīm oder Muqīmā zur Zeit des Kaisers Schāhdschahān (1628—1658, A. H. 1037—1068). Auch seit Nāẕim's Zeit hat die Josephlegende ihre Anziehungskraft auf poetisch angelegte Gemüter nicht verloren — Muḥammad Ibrāhīm Chalīl-ullāh, genannt Chalīfah Ibrāhīm, der 1676 (A. H. 1087) zu Delhi in Indien geboren wurde und noch im Jahre 1747 (A. H. 1160) am Leben war, schrieb ein darauf bezügliches Epos »*Aḥsanulqiṣaṣ*« (die schönste der Geschichten), und Luṭf ʿAlībeg Ādhur, der Verfasser des *Ātaškade* (No. 38 der Quellen) vollendete 1762/1763 (A. H. 1176) sein mathnavī »*Yūsuf u Zalīxā*«. Selbst noch aus diesem Jahrhundert, nämlich aus dem Jahre 1818 (A. H. 1233), stammt ein gleichnamiges, freilich sehr kurzes, episches Gedicht von Schaukat, dem Gouverneur von Schīrāz, unter dem bekannten Fatḥ ʿAlīschāh von Persien. Schliesslich sei hier noch einer geschickten Nachahmung der ganzen poetischen Tendenz sowohl wie auch der Darstellungsweise der Yūsufsage erwähnt, nämlich des epischen

Gedichtes »Ādam u Parī« (Adam und die Peri) von ʿAhdī aus Sāva, der als Zeitgenosse des Taqī Kāschī (siehe No. 8 der Quellen) um 1585 (A. H. 993) blühte.

Ausgabe von Dschāmī's *Yūsuf u Zalīxā* mit deutscher Übersetzung von Rosenzweig, Wien 1824; englische Übersetzungen von Ralph I. H. Griffith, London 1881, und von A. Rogers, ib. 1889; orientalische Ausgaben Calcutta 1809, A. H. 1244 und 1265; lithographirt ib. 1818; Bombay 1829 und 1860; Lucknow (mit Noten) A. H. 1262 und 1879; Tabrīz A. H. 1284, und eine frühere persische Lithographie von A. H. 1279; ausserdem im ersten Bande der zu Calcutta erschienenen »Persian Selections« und »Classical Selections«. Die Einleitung des Gedichtes unter dem Titel »Die Schönheit« erschien in deutscher Übersetzung von H. Barb in Wien (ohne Datum). Nāẓim's Yūsuf wurde gedruckt in Lucknow A. H. 1286.

III. DIE HISTORISCHE EPIK SEIT FIRDAUSI.

§ 14. Wenn Firdausī's Schahname auch mit vollem Recht als der classische Abschluss der altiranischen Heldensage, als das künstlerische Schlussfacit aus der unendlichen Summe nationaler, vom dichterischen Volksgeist bereits in eine gewisse metrische Form gebrachter Überlieferungen angesehen werden muss, so bildet es doch zu gleicher Zeit auch unbestreitbar den Ausgangspunkt einer neuen Epoche erzählender Dichtkunst, die sich durch die verschiedenen Ausläufer einer noch hier und da auf dem Boden volkstümlicher Heroensagen fussenden Epik hindurch allmählich bis zur reinen Kunstepik fortentwickelt, um dann in ähnlicher Weise, wie in manchen Litteraturen des Westens, sich nach und nach wieder zur blossen Reimchronik zu verflachen. Schon im Schahname selbst sind diese verschiedenen Bildungsformen epischer Gestaltungskraft unverkennbar ausgeprägt — der ersten grösseren Hälfte bis zum Tode Rustam's, die vom echten Geiste nationaler Volksepik durchweht und ganz mit dem Blute einer vorhistorischen Reckenzeit getränkt ist, steht die zweite kleinere Hälfte von Alexander bis zum Untergange der Sāsāniden mit ihrer auf wirklich historischen Thatsachen begründeten, aber mit vielen abenteuerlichen Zügen durchsetzten »Geschichtsklitterung« in schärfstem Contraste gegenüber, und man könnte daher ganz gut behaupten, dass Anfang und Ende aller historischen Epik Persiens, wie sie sich während der letzten acht Jahrhunderte fortgebildet hat, schon im Schahname klar und deutlich beschlossen liegt. Dass manche der dichterisch begabten jüngeren Zeitgenossen und Nachfolger Firdausī's, bestochen von dem Zauber seiner Heldengesänge, zunächst nach ähnlichen nationalen Überlieferungen forschten, um mit dem älteren Meister wettzueifern, kann ebensowenig überraschen, als die Thatsache, dass gerade die aus Sīstān gebürtige Familie Rustam's, des gewaltigsten Recken des alten Iran, den Mittelpunkt dieser Forschungen bildete. Sowohl unter seinen Vorfahren, wie auch unter seinen Kindern und Kindeskindern gab es noch so manche interessante Sagenfigur, die zur epischen Darstellung reizte; aber wenn hierzu auch gelegentlich vielleicht noch diese oder jene Volkstradition, die Firdausī entweder nicht gekannt oder nicht zur Verwertung geeignet befunden, verwendet wurde, so ist doch als sicher anzusehen (vgl. Nöldeke auf S. 209), dass die schöpferische Phantasie des betreffenden Dichters das meiste aus eigenen Mitteln dazu gegeben. Nur von zwei dieser ergänzenden Heldengedichte aus dem Sagenkreise der Fürsten von Sīstān, dem *Garšāspnāme* und dem *Šahryārnāme*, sind die Namen der Verfasser bis zu einem gewissen Grade bekannt. Ersteres, das die Thaten Garschāsp's, eines Vorfahren Rustam's, in 9000—10000 Doppelversen feiert, und als die älteste unter den Nachahmungen des Schahname angesehen werden muss, wurde

nach der übereinstimmenden Angabe aller Handschriften (2 in der Bodleiana, 4 im Brit. Museum, je 1 im India Office, in Paris, Hannover und Bombay) 1066 (A. H. 458) nach zwei- oder (wie einige Handschriften haben) dreijähriger Arbeit vollendet. Als Verfasser galt, in Folge verschiedener Capitelüberschriften, lange Zeit Asadī, der Lehrer Firdausī's (siehe oben § 11); da dessen Tod aber schon unter Sultan Masʿūd bin Maḥmūd (1030—1041, A. H. 421—432), also mindestens 26 oder 27 Jahre vor Abfassung dieses Gedichtes erfolgte, so ergiebt sich die Unmöglichkeit dieser Annahme von selbst. Nach dem genauen Wortlaut des Autornamens, wie ihn das sehr alte Gothaer Fragment dieses Epos (Catal. p. 67) aufweist, und wie er auch im Ḥ. Chalīfa (V, p. 176) und als Unterschrift unter dem 1055/1056 (A. H. 447) copirten ältesten medicinischen Werk des Abū Manṣūr Muvaffaq bin ʿAlī alharavī (Wiener Cat. II, p. 534) erscheint, haben wir wahrscheinlich als Verfasser ʿAlī bin Aḥmad al-Asadī aṭṭūsī, d. h. den Sohn des alten Asadī, anzunehmen, von dem möglicherweise auch das älteste persische Glossar (siehe weiter unten unter »Prosa«) herrührt. Was das, nur in einem kurzen Fragment des Brit. Museums (Add. 24,095) uns erhaltene, *Šahryārnāme* betrifft, so wurde es von dem 1149 oder 1159 (A. H. 544 oder 554) verstorbenen Muchtārī (Sirādsch-uddīn ʿUthmān bin Muḥammad aus Ghazna), ebenfalls im Zeitraum von drei Jahren verfasst und einem Masʿūdschāh, der nach Rieu (Cat. II, p. 542) kein anderer als der Urenkel Sultan Maḥmūd's von Ghazna, Masʿūd bin Ibrāhīm (1099—1114, A. H. 492—508) sein kann, gewidmet. Es besingt die Schicksale Schahryār's, eines Sohnes von Barzū, Enkels von Suhrāb und Urenkels von Rustam, und spielt grösstenteils in Indien. Die übrigen Epen dieses sīstānischen Sagenkreises sind sämtlich anonym; weitaus das wichtigste derselben ist das *Sāmnāme*, das die Fahrten und Abenteuer von Rustam's Grossvater Sām schildert und dem Schahname fast an Länge gleichkommt. Auch hier galt längere Zeit auf Grund einer von Spiegel eingehend beschriebenen Handschrift des India Office (No. 190) ein bekannter Dichter des 7. und 8. Jahrhunderts der Hidschre, nämlich Chvādschū Kirmānī (geboren 1281, gestorben 1352, A. H. 679—753) als Verfasser, bis eine genauere Vergleichung dieser Handschrift mit einem anderen Epos desselben Dichters sowie mit den übrigen Handschriften des *Sāmnāme* unwiderleglich festgestellt hat, dass wir es in der betreffenden Handschrift des India Office und zwei ganz ähnlichen des British Museums (Add. 6941 u. Or. 346) nur mit einer Art Fälschung oder Umgestaltung von Chvādschū Kirmānī's Gedicht *Humāi u Humāyūn* zu thun haben, mit dem es, die verschiedenen Namen der handelnden Personen abgerechnet, ziemlich genau übereinstimmt. Von noch grösserem Umfange als das Sāmnāme ist das *Barzūnāme*, das Schahryār's Vater Barzū zum Helden hat; weit kürzer dagegen sind das *Jahāngīrnāme*, das die Reckenzüge von Rustam's Sohn Dschahāngīr verherrlicht, der sich, ganz so wie sein unglücklicher Bruder Suhrāb, und gleichfalls, ohne es zu wissen, mit seinem Vater in einen Zweikampf einlässt, bis endlich die Erkennungsscene folgt; das *Farāmurznāme*, dessen Hauptpersönlichkeit ebenfalls ein Sohn Rustam's ist, und das *Bānū Gušāspnāme*, das kürzeste, nur aus 800—900 Distichen bestehende Gedicht, das in einer Reihe von balladenähnlichen Abschnitten die Schicksale der amazonenhaften Tochter Rustam's schildert, die, gleich der nordischen Brunhild, in der Brautnacht ihren Gatten überwältigt und in Fesseln legt (2 Handschriften der Bodleiana, Ouseley 28 u. 30, und eine in Paris, Fonds Anquetil 86). Zu diesen kommen noch das den Sohn des zweitgrössten Recken des Schahname, des Isfandiyār, feiernde *Bahmannāme*, und das *Kūšnāme* (Rieu, Supplement, 1895, p. 136).

Zum *Garšāspnāme* und zur Frage über dessen Autorschaft vgl. H. Ethé, Über

persische Tenzonen, pp. 62—66; Teile desselben und des *Barzūnāme* sind abgedruckt in Turner Macan's Ausgabe des Schahname, IV, p. 2099 ff. Zum angeblichen *Sāmnāme* siehe Spiegel in ZDMG III, pp. 245—261, und Eran. Alterth. I, p. 559; H. Ethé in Deutscher Litteraturzeitung 1881, No. 45, p. 1736. Über die ergänzenden Heldengedichte und alle die weiteren Nachahmungen Firdausī's im Allgemeinen handelt Mohl in der préface zum ersten Bande seines »Livre des Rois«; vgl. auch Nöldeke's Bemerkungen, Seite 209 u. 210.

§ 15. Als der Strom altiranischer Quellen mehr und mehr versiegte, als sich kaum noch Bruchstücke einheimischer Traditionen fanden, da trat naturgemäss die Anziehungskraft der zweiten, mehr historischen, Hälfte des Schahname in ihr Recht, und hier war es zunächst die Figur Alexander's des Grossen, die zur Abfassung der verschiedenen *Iskandarnāme* den Anstoss gab, vornehmlich zu denen Niẓāmī's (1203, A. H. 599), Amīr Chusrau's (1300, A. H. 699) und Dschāmī's (gestorben 1492, A. H. 898), über welche drei Dichter noch weiter unten ausführlicher gehandelt werden wird. Wie auch dieser Stoff erschöpft war, machte sich das Bestreben der Epigonen, mit Firdausī um den Meisterschaftspreis zu ringen, nach zwei ganz verschiedenen, aber in ihrem innersten Wesen doch wieder auf die eine gemeinschaftliche Urquelle hinweisenden Richtungen geltend. Auf der einen Seite suchte das mehr und mehr erstarkende schîitische Gefühl der Perser, ähnlich wie es bei Firdausī am Abend seines Lebens der Fall gewesen, nach religiösen Epenstoffen und fand seinen natürlichsten Ausdruck in der Verherrlichung ʿAlī's und seines Hauses, wie sich das zunächst in dem 1427 (A. H. 830) von Ibn Ḥusām (Maulānā Muḥammad Ḥusām-uddīn aus Chūsaf in Churāsān, gestorben 1470, A. H. 875) vollendeten *Xāvarnāme* bethätigt, das die Kämpfe ʿAlī's und seiner Genossen Mālik und Abulmiḥdschan gegen heidnische Fürsten, vor allem Qubād, den Schāh von Chāvarān (weshalb das Gedicht auch hin und wieder, so z. B. im Epilog *Xāvarānnāme* genannt wird), sowie gegen Drachen und Dämonen schildert. Eine ähnliche Verherrlichung ʿAlī's ist das 1592 (A. H. 1000) verfasste und Schāh ʿAbbās dem Grossen gewidmete *Kitāb-i-Fāriγ* von Ḥusain bin Ḥasan Fārigh. Diesem folgen in chronologischer Ordnung fünf epische Rhapsodien zum Preise Muḥammad's, seiner Frauen und seiner Enkel Ḥasan und Ḥusain, ungefähr um 1604/1605 (A. H. 1013) von Ḥasan bin Saẏyid Fatḥ-ullāh verfasst, und fünf weitere Rhapsodien desselben Verfassers aus den Jahren 1628 und 1629 (A. H. 1038 und 1039) zu Ehren Muḥammad's und der ersten vier Chalīfen, verbunden mit einer eingehenden Würdigung des grossen Schaichs Muḥammad bin Faḍl-ullāh albakrī, der dem Dichter geistlicher Lehrer und Berater gewesen. Noch mehr als directe Nachahmung des Schahname erweist sich das *Ḥamla-i-Ḥaidarī* (des Löwen Angriff), eine auf Muʿīn-uddīn almiskīn Farāhī's (gestorben 1501/1502, A. H. 907) Prosawerk Maʿāridsch-unnubuvvat basirte poetische Chronik Muḥammad's und der ersten vier Chalīfen, die der ursprüngliche Autor Muḥammad Rafīʿchān Bādhil nach fünfzigjähriger Arbeit um 1707 (A. H. 1119) bis zum Ende der Regierung ʿUthmān's führte, an der Vollendung des Ganzen jedoch durch seinen 1711 (A. H. 1123) erfolgten Tod verhindert wurde. Zwölf Jahre später, 1723 (A. H. 1135), vollendete Nadschaf mit Hülfe eines älteren epischen Gedichtes über ʿAlī von Sayyid Abū Ṭālib aus Iṣfahān Bādhil's Gedicht. Eine andere Fortsetzung desselben Gedichtes hatte ein paar Jahre früher, kurz nach 1719 (A. H. 1131) auf Wunsch von Bādhil's Vetter Muḥammad Fachr-uddīnchān, der Sohn des Dichters ʿAbd-ulghanībeg Qabūl, Mirzā Ardschumand Āzād, der eine Zeit lang in Diensten Muḥammad Aʿẓamschāh's (gestorben 1707, A. H. 1119) stand, begonnen. Aber, unzufrieden mit diesen beiden Fortsetzungen, machte sich im Jahre 1730 (A. H. 1143) noch ein dritter Dichter, Muḥibb ʿAlīchān Ḥikmat, ein fanatischer Ver-

fechter der Schīʿah, daran, Bādhil's unvollendetes Epos in einer, seiner Geschmacksrichtung mehr zusagenden Weise zu vervollständigen, und nannte sein, dem Leben und den Heldenthaten ʿAlī's gewidmetes Mathnavī *Ṣaulat-i-Ṣafdarī* (der kriegerische Ungestüm). Derselbe Ḥikmat begann nach der Vollendung des ebengenannten Gedichtes ein poetisches Lebensbild der Fāṭime, der Lieblingstochter des Propheten und Gemahlin ʿAlī's, das nach seinem Tode von dem Arzte Kāẓim mit dem Ehrentitel *Ḥābiq-ulmulk* (der scharfsinnige Kopf des Reiches) fortgeführt und um 1737 (A. H. 1150) unter dem Titel *Faraḥnāme-i-Fāṭime* (das Freudenbuch der Fāṭime) zum Abschluss gebracht wurde. In dieselbe Gattung religiöser Epen mit ausgeprägter schīʿitischer Tendenz gehören noch: das von dem schon oben genannten Mirzā Ardschumand Āzād im Jahre 1719 (A. H. 1131) verfasste *Dilgušānāme* oder *Muxtārnāme*, dessen Held Muchtār, der Rächer des bei Karbalā als Märtyrer gestorbenen Ḥusain, des Sohnes von ʿAlī, ist; ferner Karam's *Ḥarba-i-Ḥaidarī* aus dem Jahre 1723 (A. H. 1135), eine Geschichte ʿAlī's und Ḥusain's; die beiden der Feier der Imāme und besonders des letzten derselben, des Imāms Mahdī, gewidmeten *Šams-uḍḍuḥā* (die Mittagssonne) und *Maulid-i-Imām Mahdī* von Mīr Schams-uddīn Faqīr (ersteres verfasst 1760, A. H. 1173), und endlich das 1805 (A. H. 1220) vollendete Mathnavī des Mullā Bamūn ʿAlī Kirmānī Rādschī, das mit dem Werke Bādhil's nicht nur das Metrum, sondern auch den Titel *Ḥamla-i-Ḥaidarī* gemein hat. Als eine Art Übergangsstufe zwischen dem heroischen und dem eben geschilderten religiösen Epos erscheint das noch vor dem achten Jahrhundert der Hidschre verfasste *Anbiyānāme* (eine Geschichte der vorislāmischen Propheten) von Abū Isḥaq Ibrāhīm bin ʿAbdullāh albālih Ḥasanī Schabistarī ʿAyānī; ebendahin gehört auch Ḥairatī's *Kitāb-i-muʿdschizāt*, vollendet 1546 (A. H. 953), siehe Rieu, Supplement, p. 193.

Bādhil's und Nadschaf's *Ḥamla-i-Ḥaidarī* ist A. H. 1267 u. 1268 in Lucknow lithographirt; das von Rādschī in Bombay A. H. 1264 und in Persien A. H. 1270; siehe zu letzterem auch J. As. Soc. Beng. 21, p. 535.

§ 16. Noch etwas früher als diese religiös-schīʿitische Richtung auf epischem Gebiete, hatte auch die andere, ihr scheinbar entgegengesetzte, angefangen sich geltend zu machen, nämlich die zeitgenössische historische Epik, die es sich zur Aufgabe stellte, grosse geschichtliche Ereignisse der unmittelbaren Gegenwart oder solche früherer Tage, die mit dem Namen berühmter, im Bewusstsein des Volkes fortlebender Kriegshelden verknüpft waren, poetisch zu verherrlichen und damit gewissermassen ein modernes Nationalepos zu schaffen, das freilich nur ein Schatten des alten war und, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, durch geschmacklose Künstelei und langatmigen Redeschwulst jedem Anrecht auf wirklichen Kunstwert entsagt, dafür aber hier und da der historischen Forschung ein nicht ganz zu verwerfendes, wenn auch mit grosser Vorsicht zu benutzendes Material bietet. Die ersten Versuche dieser Art, wenn wir von den früheren, mehr episodenhaften Dichtungen des Amīr Chusrau (vgl. weiter unten in § 19) absehen, Reimchroniken im strengsten Sinne des Wortes, sind Ḥamd-ullāh Mustaufī's *Ẓafarnāme*, von Muḥammad bis 1334 (A. H. 734); Aḥmad Tabrīzī's *Šāhanšāhnāme*, eine Geschichte Tschingizchān's und seiner Nachfolger bis 1338 (A. H. 738); und das *Futūḥ-ussalāṭīn*, 1349/1350 (A. H. 750) von Chvādschah ʿAbdulmalik ʿIṣāmī verfasst und dem ersten Herrscher des Dakhans aus der Bahmanī-Dynastie, ʿAlā-uddīn Ḥasan, gewidmet. Letzteres beginnt mit der Geschichte der alten persischen Könige, geht dann zu Muḥammad und den Anfängen des Islām über, und giebt eine ausführliche Darstellung der Regierung Sultan Maḥmūd's von Ghazna und der weiteren islāmischen Dynastien Indiens bis zum Regierungs-

antritt ʿAlā-uddīn Ḥasan's (August 1347, A. H. 748). Einen höheren Aufschwung nahm die historische Epik aber erst anderthalb Jahrhunderte später durch Dschāmī's Neffen, ʿAbdullāh Hātifī aus Dschām (gestorben 1521, A. H. 927), der in seinem *Tīmūrnāme* (oder *Timurnāme*, wie es im Gedicht selbst, dem Metrum zu Liebe, genannt wird, auch zuweilen als *Ẓafarnāme-i-Tīmūrī*, *Ẓafarnāme-i-manẓūm*, oder einfach *Ẓafarnāme* citirt, in Hinsicht auf des Dichters geschichtliche Quelle, das von Scharaf-uddīn ʿAlī Yazdī 1425, A. H. 828, vollendete *Ẓafarnāme*, ja sogar als *Iskandarnāme-i-Tīmūrī*, um anzudeuten, dass Niẓāmī's Iskandarnāme diesem Mathnavī als Muster und Vorbild gedient hat) die kriegerische Laufbahn des gewaltigen Tīmūr Tamerlan mit wirklich dichterischem Schwung besingt und daher als der Hauptvertreter dieser historisch-politischen Ependichtung angesehen werden muss, hinter dem alle späteren weit zurücktreten. Unmittelbar nach Hātifī, der kurz vor seinem Tode auch noch eine epische Darstellung der Siege Schāh Ismaʿīl Ṣafavī's auf des Schāhs eigenes Verlangen begann, von derselben aber nur 1000 Zeilen zu vollenden vermochte (in einer einzigen Handschrift in Petersburg erhalten, siehe Dorn's Cat. p. 383), kommt in Bezug auf poetische Bedeutung Mirzā Muḥammad Qāsim alḤusainī aus Gunābād oder Dschunābād in Churāsān, mit dem Dichternamen *Qāsimī* (gestorben nach 1572, A. H. 979), der, seinem Vorgänger folgend, die stürmischen Zeiten der Ṣafaviden-Dynastie, der letzten, welche die verschiedenen Provinzen des ehemaligen persischen Reiches wenigstens auf kurze Zeit noch einmal zu einer Gesamtmonarchie zu vereinigen im Stande gewesen, in epischen Gesängen feierte. Sein 1533/1534 (A. H. 940) vollendetes *Šāhnāme*, auch *Ismaʿīlnāme*, *Šāhnāme-i-Ismaʿīl*, *Šāhanšāhnāme* und *Šahānšāhnāme* genannt, ist eine poetische Geschichte des schon genannten Schāhs Ismaʿīl, des Begründers der Dynastie (1503—1524, A. H. 909—930), an die sich als Fortsetzung oder zweites Buch die Geschichte der Regierungszeit Schāh Ṭahmāsp's (1524—1576, A. H. 930—984) bis etwa 1560 (A. H. 967) anschliesst; ausserdem hat Qāsimī in einem dritten, 1543 (A. H. 950) verfassten Epos, dem *Šāhruxnāme*, die Heldenthaten Sultan Schāhruch's, des vierten Sohnes von Tīmūr (1405—1447, A. H. 807—850) besungen. Die glänzende Zeit Schāh ʿAbbās des Grossen (1588—1629, A. H. 996—1038) begeisterte Kamālī aus Sabzvār zu einem die Thaten dieses Fürsten preisenden *Šāhnāme*, die ruhmvolle Besiegung der Portugiesen durch den Imām Qulīchān den Dichter Qadrī zu zwei kürzeren epischen Gesängen, dem *Jangnāme-i-Kišm*, und dem *Jārūnnāme*, von denen das erstere die Einnahme der Insel Kischm am Eingang des persischen Golfes, das letztere die bald darauf erfolgende der Stadt Hurmuz im Jahre 1623 (A. H. 1032) feiert. Wie in Persien, so thut sich ziemlich um dieselbe Zeit auch in Indien ein reger Wetteifer kund, den grossen zeitgenössischen Fürsten und Staatsmännern ein bleibendes Angedenken in der Erinnerung späterer Geschlechter durch langatmige Mathnavīs zu sichern, nicht nur am Kaiserhofe zu Delhi, sondern auch an den zahllosen kleineren Höfen der einheimischen Dynastien. Das älteste Werk dieser Art ist wohl das, fragmentarisch im Brit. Mus. (Or. 1797) sich findende *Humāyūnnāme*, eine von einem anonymen Dichter unter Akbar verfasste poetische Schilderung des Lebenslaufes und der Regierung Kaiser Humāyūn's (1530—1556, A. H. 937—963); chronologisch demselben zunächst steht das über 18000 Doppelverse zählende *Nisbatnāme-i-Šahryārī* (die fürstliche Genealogie), das sich die Verherrlichung der Quṭbschāhdynastie von Golkondah, einschliesslich eines grossen Teils der Regierung von Muḥammad Qulī Quṭbschāh (1580—1611, A. H. 988—1020) zur Aufgabe stellt und nach Sprenger (Cat. Oudh p. 409) 1607 (A. H. 1016) von Ḥusain ʿAlīschāh Fursī verfasst, oder richtiger vielleicht, angefangen war (da sich am Ende des Ge-

dichtes noch ein anderer Dichtername, nämlich Chvaschdil, Munschī des Ḥaidar Qulichān, findet); eine kürzere Fassung desselben, vielleicht auch nur der erste ursprüngliche Entwurf des Fursī unter dem Titel *Tavārīx-i-Quṭbšāh* (oder *Quṭbšāhī*) ist im India Office (No. 2645) aufbewahrt. Besonders anregend für epische Behandlung hat sich die Zeit des Kaisers Schāhdschahān (1628—1658, A. H. 1037—1068) erwiesen; drei grössere Epen feiern das Leben und die Regierungszeit dieses Herrschers: das (unvollendet gebliebene) *Ẓafarnāme-i-Šāhjahānī* von Ḥādschī Muḥammad Dschān Qudsī (gestorben 1646, A. H. 1056); das *Šāhanšāhnāme* von Abū Ṭālib Kalīm (gestorben 1651 oder 1652, A. H. 1061 oder 1062), und das *Pādišāhnāme* von Mīr Muḥammad Yaḥyā Kāschī (gestorben 1653, A. H. 1064); an diese schliessen sich unmittelbar Muḥammad Riḍā bin Muḥammad Dschān ʿIrfān's *Kārnāme*, das von den glorreichen Thaten ʿAlī Mardānschāh's, Schāhdschahān's Amīr-ulumarā, berichtet, und Bihischtī's *Āšūb-i-Hindūstān* an, das die erbitterten Kämpfe der Söhne Schāhdschahān's um den indischen Kaiserthron in den Jahren 1657—1659 (A. H. 1067—1069) schildert. Muḥammad ʿĀdilschāh, der 1627 (A. H. 1036/1037) zur Regierung gekommene Fürst von Bīdschāpūr, fand einen Lobredner in Ātaschī, der ihm zu Ehren sein *ʿĀdilnāme* schrieb; Kaiser Muḥammadschāh (der 1719, A. H. 1131, den Thron von Delhi bestieg), nebst seinen unmittelbaren Vorgängern, Muʿaẓẓamschāh, Dschahāndārschāh und Farruchsiyar, in Mīr Muḥammad Riḍā, dessen *Šarafnāme-i-Muḥammadšāh* uns in einer einzigen Handschrift des Brit. Mus. (Or. 2003) erhalten ist. Immer breiter und breiter fliesst von nun an der Strom dieser gereimten Chroniken, selbst noch bis in das jetzige Jahrhundert. Der blutige Nādirschāh wurde ob seines Einfalles in Indien in den Jahren 1738 und 1739 (A. H. 1151—1152) von Niẓām-uddīn ʿIschrat in einem 1749 (A. H. 1162) verfassten *Šāhnāme-i-Nādirī* pflichtschuldigst angesungen, und derselbe ʿIschrat brachte später auch dem afghanischen Herrscher Aḥmad Durrānī seine Huldigung in dem *Šāhnāme-i-Aḥmadī* dar, einer poetischen Lebensbeschreibung dieses Fürsten bis zu seinem Tode 1772 (A. H. 1186). Die kriegerische Laufbahn des Rohilla-Häuptlings Aḥmadchān Bangasch von 1743—1751 (A. H. 1156—1164) lieferte dem Inder Naval, Sohn von Hīrā Laʿl, den Stoff zu seinen *Tavārīx-i-Aḥmadxānī* (verfasst 1756—1757, A. H. 1170); und diejenige des Navvāb Anvarchān vom Carnatic dem auch als Lyriker bekannten Mīr Muḥammad Ismaʿīlchān Abdschadī die Grundlage zu seinem 1760 (A. H. 1174) vollendeten *Anvarnāme*, wofür er von dem Sohne des gefeierten Navvāb ein Geldgeschenk und später den Titel eines »Dichterkönigs« erhielt. Die Feldzüge der Engländer in Bengalen von 1754 bis 1765, dem Jahr des Friedensschlusses mit Schāh ʿĀlam und der Einverleibung Bengalens in die Machtsphäre der ostindischen Compagnie, veranlassten 1766 (A. H. 1180) einen Dichter Musāfir, der ein warmer Verehrer der britischen Macht in Indien war, zu seinem *Fatḥnāme* oder »Siegesbuch«; die früheren Heldenthaten Sultan Tīpū's von Mysore vor seinem Regierungsantritt (1783, A. H. 1197) begeisterten Ghulām Ḥasan zu einer epischen Darstellung im *Fatḥnāme-i-Tīpū Sulṭān* (1784, A. H. 1198); und selbst die Erlebnisse und Errungenschaften Tiketrāi's, des leitenden Ministers von Oude, der 1799 (A. H. 1214) starb, erfuhren in Vāṣilchān's *Mahārājnāme* eine poetische Würdigung. Auch eine Schilderung der Kriege der Engländer in Indien von 1799—1805 besitzen wir in dem epischen *Jirjīs-i-Razm* von Ṣafdar ʿAlīschāh Munṣif. Weit umfangreicher aber als alle bisher genannten Gedichte dieser Gattung sind das *Jārjnāme* (Georgsbuch) von Mullā Fīrūz bin Kā'us, das uns in drei Bänden (von denen der erste 1814 vollendet wurde) und 40000 Doppelversen die ganze Geschichte Indiens

von der ersten Entdeckung durch die Portugiesen bis zur Eroberung Poonas durch die Engländer 1817 vorführt, und das die Heldenthaten des grossen Fatḥ ʿAlīschāh (der 1797 den Thron von Persien bestieg) feiernde *Šāhanšāhnāme* von dem gekrönten Hofpoeten Fatḥ ʿAlīchān Kāschī mit dem Dichternamen *Ṣabā*, der 1822 oder 1823, A. H. 1238, starb. In dem letztgenannten, 33000 Doppelverse zählenden »Heldengedichte« haben wir wohl die modernste aller directen Nachahmungen des altehrwürdigen Firdausī'schen Schahname zu erkennen, wenngleich es auch noch aus den späteren Decennien dieses Jahrhunderts Ausläufer dieser epischen Geschichtsreimerei giebt, so z. B. das *Ẓafarnāme-i-Akbarī*, das Siegesbuch des Akbarchān, eine Geschichte der erbitterten Kämpfe um Kābul, die Qāsim 1844 (A. H. 1260) in Versen besang; das ganz moderne *Qaiṣarīnāme* (1880), und andere mehr.

Hātifī's *Tīmūrnāme* erschien lithographirt in Lucknow 1869 unter dem Titel: *Ẓafarnāme-i-Hātifī*; Qadrī's *Jangnāme-i-Kišm* ist von Dr. Luigi Bonelli mit einer Einleitung (die, ohne weitere Quellenangabe, eine wörtliche italienische Übersetzung des auf die historische Entwickelung des Epos bezüglichen Abschnittes meiner Abhandlung: »Die höfische und romantische Poesie der Perser« enthält) 1890 zu Rom herausgegeben worden (Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, vol. VI, 1º semestre, fasc. 8); das *Jārjnāme* ist in 3 Bänden in Bombay 1837 lithographirt. Zum *Šāhanšāhnāme* des Fatḥ ʿAlīchān Ṣabā vgl. Fundgruben des Orients, VI, Heft IV, p. 341 f., und Wiener Jahrbücher, Anzeigeblatt, vol. 6, p. 29 f.; vol. 7, pp. 273 u. 281; vol. 9, p. 1 f.; vol. 17, p. 32 f.; vol. 18, p. 44 f., und vol. 70, p. 71.

IV. DIE ROMANTISCHE POESIE SEIT FIRDAUSI.

a) Die romantische Epik.

§ 17. Wie in den heroischen Teilen des Schahname die Keime zu all den späteren historischen Epen, so liegen auf der anderen Seite in den vielen bestrickenden Liebesepisoden desselben, vorzugsweise in den mit dem ganzen Zauber der Poesie umwobenen Romanzen von Zāl und Rūdābe und Bēzhan und Manīsche diejenigen der romantischen Epik, d. h. des poetischen Liebesromans, in welchem es nicht auf die äussere Bethätigung heroischer Kühnheit und herausfordernden Männertrotzes im Kampf um Licht und Wahrheit gegen Finsternis und Lüge, sondern auf das innere Geistes- und Gemütsleben der handelnden Personen abgesehen ist, vor allem auf die leidenschaftlichen Wallungen des menschlichen Herzens, sei es in Liebe oder Hass, sei es in reiner, zarter Minne, oder in glühendem Sinnestaumel, sei es in unerschütterlicher Bruder- und Freundestreue, oder in verzehrender Eifersucht und verderbenbrütendem Neid. Und Firdausī selbst hat uns das schönste Muster eines solchen romantischen Epos in seinem oben geschilderten »*Yūsuf u Zalīxā*« (§ 12) gegeben. Und in diesem, wie ausnahmslos in all den älteren Erzeugnissen dieser Gattung, bis zum Ende des 7. Jahrhunderts der Hidschre, sehen wir den dichterischen Genius des persischen Volkes, bewusst oder unbewusst, dieselben Pfade wandeln, wie in den ächten alten heroischen Epen, dieselben Pfade, die auch in allen Litteraturen des Westens die wirklich volkstümliche romantisch-epische Erzählung stets gewandelt ist. Nicht aus Ereignissen der Gegenwart schöpft dieselbe den Stoff zu ihren poetischen Gebilden, sondern aus der fernen, nur vom Dämmerlicht der Sage und Legende matt erhellten Vorzeit — und erst, wenn die dort aufgespeicherten Schätze mehr oder minder aufgezehrt sind, wendet sie sich, gerade wie beim historisch-politischen Epos, der unmittelbaren Tagesgeschichte zu und sucht auch diese in das Bereich der »mondumglänzten Zaubernacht« zu ziehen oder erschafft sich auch aus freier Phantasie Begebenheiten romantischer Natur. Ziemlich gleichzeitig mit Firdausī, wahrscheinlich aber erst durch ihn angeregt, begann auch ʿUnṣurī, der Dichterkönig am Hofe Maḥmūd's (siehe oben § 9), dieses neue Feld der

romantischen Epik zu bebauen, und verfasste, nach der Angabe der verschiedenen *taðkire*, drei Gedichte dieser Art, *Nahr u ʿAin* (Strom und Quelle), *Xingbut u surxbut* (der weisse und der rote Götze) und *Vāmiq u ʿAðrā* (der in Liebe Glühende und die in Schönheit Blühende). Das bedeutsamste dieser drei, von denen uns kein einziges erhalten ist, ist jedenfalls das letzte, das auf einer altiranischen, schon unter den Ṭāhiriden in eine gewisse metrische Form gebrachten Sage beruht und dessen Inhalt in dem gleichnamigen, aus ʿUnṣurī geschöpften, türkischen Mathnavī des osmanischen Dichters Lāmiʿī (gestorben 1531, A. H. 937 oder 938) ziemlich genau zu verfolgen ist. Auch haben manche spätere Dichter, jedenfalls immer mit Anlehnung an ʿUnṣurī, denselben Stoff poetisch gestaltet, so Faṣīḥī Dschurdschānī, der am Hofe des Fürsten von Ṭabaristān, Kaikā'us (regierte seit 1049, A. H. 441), blühte; Kamāl-uddīn (nach Anderen Dschamāl-uddīn) Ḥusain Ḍamīrī, der als Sohn eines Gärtners zuerst den Dichternamen Bāghbān (Gärtner) führte, ihn aber später auf Wunsch Schāh Ṭahmāsps gegen Ḍamīrī austauschte, und im Anfang der Regierung Schāh Muḥammad Ṣafavī's (1577—1586, A. H. 985—994) starb; Schuʿaib aus Dschūschqān bei Iṣfahān; Maulānā Muḥammad ʿAlī aus Astarābād, mit dem Dichternamen *Qismatī*, der unter Kaiser Akbar (1556—1605, A. H. 963—1014) im Dakhan starb; Mirzā Muḥammad Ṣādiq Nāmī almūsavī, der 1790 (A. H. 1204) gestorbene Verfasser einer bekannten Geschichte der Zanddynastie in Persien, betitelt *Ta'rīx-i-Gītī Gušā'ī*, und endlich Ḥādschī Muḥammad Ḥusain Schīrāzī, der unter Fatḥ ʿAlīschāh von Persien in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts dichterisch thätig war. Nicht minder weit in die iranische Vorzeit, als der Stoff von *Vāmiq und ʿAðrā*, greift die Sage von *Vīs und Rāmīn* zurück, die nicht nur in ihren allgemeinen Grundzügen, sondern auch im ganzen Verlauf der Handlung genau der Liebestragödie von Tristan und Isolde entspricht; Vīs oder Vīsa ist das Weib des Königs Mōbad, Rāmīn oder Rām sein Bruder und zugleich sein Nebenbuhler, und dieselbe sinnliche Glut, die alle Schranken des Ehren- und Sittengesetzes durchbricht und wie ein verheerendes Feuer alles unwiderstehlich mit sich ins Verderben reisst, ist dem persischen wie dem deutschen Epos eigen; und, wie schon früher betont worden ist, steht dasselbe in Feinheit der Seelenmalerei, in packender Gewalt der Leidenschaft Firdausī's Yūsuf völlig ebenbürtig zur Seite. Es wurde, etwa 30 Jahre nach dem Tode des grossen Sängers von Ṭūs, um 1048 (A. H. 440) von Fachr-uddīn Asʿad alastarābādī aldschurdschānī, einem Hofbeamten des Gründers der Saldschūqenherrschaft Ṭughrul, auf Wunsch von dessen Statthalter in Iṣfahān, ʿAmīd-uddīn Abulfatḥ Muẓaffar aus Nīschāpūr, verfasst, und folgt in seinen Hauptlinien einem alten Pahlavī-Original. Die in einer Berliner Handschrift enthaltene Andeutung (Catalog von W. Pertsch, p. 708), als hätte der Dichter erst 100 Jahre später unter dem 1159 (A. H. 554) gestorbenen Saldschūqenfürsten Muḥammad bin Maḥmūd gelebt, muss entschieden auf einem Missverständnis beruhen. Mit Vīs und Rāmīn beginnt auch in der äusseren Form das romantische Epos sich in Gegensatz zu dem heroischen und historischen zu setzen — dem letzteren verbleibt als Metrum das durch Firdausī's Schahname für immer geadelte *Mutaqārib* (§ 12); ersteres dagegen erwählt sich andere, ihm mehr sympathische Versmaasse, unter anderen das *Hazaj* (⏑ — — — | ⏑ — — — | ⏑ — —), in welchem eben Fachr-uddīns Gedicht geschrieben ist; und dieser Unterschied im Metrum ist bis auf den heutigen Tag die stricte Norm für beide Dichtungsgattungen geblieben.

Hammer, Wamik und Asra, Wien 1833; zu Vīs und Rāmīn vgl. K. H. Graf in ZDMG, 23, pp. 375—433, wo eine Analyse des ganzen Gedichtes und umfangreiche Proben einer vorzüglichen metrischen Übersetzung gegeben sind; eine Text-

Ausgabe desselben ist (nach einer unvollständigen Handschrift) in der Bibl. Indica 1864 erschienen; grössere handschriftliche Auszüge finden sich auch in den *Riyāḍ-uššuʿarā*, *Xulāṣat-ulkalām* und *Xulāṣat-ulafkār* (Nos. 26, 41 u. 44 der Quellen).

§ 18. In einem ganz ähnlichen Gegensatz, wie Wolfram von Eschenbach zu Gottfried von Strassburg, steht zu Fachr-uddīn Asʿad der gewöhnlich, und mit Recht, als zweitgrösster Klassiker Persiens gefeierte Niẓāmī. An psychologischer Wahrheit und Tiefe konnte der Dichter von Vīs und Rāmīn, ebensowenig wie Firdausī, übertroffen werden, wohl aber an ächt sittlichem Gehalt, an Keuschheit der Empfindung, an strengem Ernst und Adel der Sprache, sowie an Grossartigkeit und Gewalt der Naturschilderungen, und das sind eben die Hauptvorzüge, die Niẓāmī zum Meister des romantischen Epos gemacht haben. Der etwas schwermütig düstere Zug, der durch alle seine Schöpfungen geht, erklärt sich leicht aus dem Bildungs- und Entwicklungsgange des Dichters. Niẓām-uddīn Abū Muḥammad Ilyās bin Yūsuf, gewöhnlich Niẓāmī aus Gandschah (in Arrān, dem heutigen Elisabethpol) genannt, weil er die Hauptzeit seines Lebens in jener Stadt verbrachte, wurde 1141 (A. H. 535) in Qumm geboren und verlor frühzeitig seinen Vater, wodurch der ihm angeborene Hang zu tiefsinnigen Grübeleien über die Rätsel der Welt und das Menschenschicksal noch gesteigert wurde. Mehr noch trug die orthodox-sunnitische Atmosphäre von Gandschah dazu bei, ihn in immer höherem Grade zu einem kopfhängerischen Asceten und schliesslich fast zu einem fanatischen Zeloten zu machen, und hätte nicht der Genius der Dichtkunst schon an seiner Wiege gewacht, so wäre er wohl für immer einer ebenso unfruchtbaren wie unduldsamen Frömmelei zum Opfer gefallen. So aber erwachte in ihm doch endlich noch, ehe es zu spät geworden, jener Dran nach poetischer Gestaltungskraft, der lange in seinem Inneren geschlummert, und brach sich mit elementarer Gewalt Bahn durch all die trüben Hirngespinste und religiösen Wahngebilde, die bisher sein Gehirn umnebelt — er raffte sich auf zum dichterischen Schaffen, und als erste Frucht dieser neuen, freieren Geistesrichtung haben wir sein, wahrscheinlich im 40. Lebensjahre, d. h. 1178 oder 1179 (A. H. 574 oder 575), verfasstes Mathnavī *Maxzan-ulasrār* oder die »Schatzkammer der Geheimnisse« in 20 oder — nach zwei Handschriften des India Office (Nos. 1444 und 1195), von denen die erstere aus dem Jahre 1239 (A. H. 637) wohl die älteste uns erhaltene ist — 21 Capiteln (*maqāle*) zu begrüssen. Es ist dies eine Sammlung ethischer und religiöser Maximen mit ausgeprägt didaktisch-mystischer Tendenz, erläutert durch zahlreiche eingestreute kürzere Erzählungen, und wenn dieselbe einerseits als endgültiger Abschluss seiner früheren düsteren, grübelnden und freudlosen Lebensperiode angesehen werden muss, so ist sie zugleich der Ausgangspunkt derjenigen Richtung seines Schaffens, für die er in ganz besonderer Weise prädestinirt war, nämlich der epischen Darstellungskunst und vorzugsweise der romantischen Epik. Gerade wie Goethe erst seinen »Werther« schreiben konnte, als er selbst in sich schon jene hypersentimentale »Jugendeselei« überwunden, so war es auch mit Niẓāmī; wir sehen ihn im *Maxzan-ulasrār* schon objectiv seinem dichterischen Stoffe gegenüberstehen und sich in den erzählenden Partien seines Gedichtes auf den hohen Beruf eines wahren Epikers vorbereiten, eines echten Herzensschilderers, dem als höchstes Ziel der Kunst einzig die Darstellung des Menschen mit all seinen Leiden und Freuden, mit all seinen edlen Trieben und seinen niederen Leidenschaften vorschwebt. Nicht nur verschmähte er es, noch länger zu lehrhaftem Zweck Moral- und Glaubenssätze in poetische Form zu giessen, er gab es sogar auf — soweit ging der Umschwung in seiner künstlerischen Anschauungsweise — nach irgendwelchen islāmischen Stoffen überhaupt zu suchen, und tauchte wie ein kühner Perlenfischer in das

noch immer an Schätzen reiche Meer der »heidnischen« Vorzeit. Sein erster Griff gelang überaus gut — mit dem, nur ein oder höchstens zwei Jahre nach dem Machzan verfassten romantischen Gedichte *Xusrau u Šīrīn* (1180, A. H. 576) hatte er das ureigenste Feld seiner schöpferischen Thätigkeit gefunden, dem er — mit einer einzigen Ausnahme — fortan unverbrüchlich treu blieb. Das Epos behandelt die Liebes- und Leidensgeschichte des Sāsānidenfürsten Chusrau Parvīz mit Prinzessin Schīrīn von Armenien, die eine Zeit lang dem Baumeister Farhād ihre glühende Neigung zugewandt, und enthält in der Einleitung Lobpreise dreier Herrscher, des Saldschūqenfürsten Sultan Saʿīd Ṭughrul bin Arslān (der 1177/1178, A. H. 573, den Thron von ʿIrāq bestieg), des Atābeg Abū Dschaʿfar Muḥammad von Ādharbaidschān mit dem Ehrentitel Dschahān Pahlavān (der 1186, A. H. 582, starb), und des Bruders und Nachfolgers des letzteren, Qizil Arslān (1186—1191, A. H. 582—587), hier Qizilschāh genannt. Dem mittleren dieser drei ist das Gedicht speciell gewidmet, und Niẓāmī hat damit, wenn er sich auch — als rühmliche Ausnahme von den meisten seiner früheren und späteren Sangesgenossen — niemals zu Höflingsdiensten erniedrigt hat, der nun einmal gebräuchlichen Form sich gefügt, wie denn auch schon sein Erstlingswerk den Namen eines Vasallen des Herrschers von Rūm Qilidsch Arslān, Sultan Bahrāmschāhs von Arzandschān, an der Spitze trägt. In ähnlicher Weise widmete er dem Schīrvānschāh 1188 (A. H. 584) sein zweites romantisches Epos, den Wüstenroman aus dem altarabischen Beduinenleben, *Lailā u Majnūn*, in dem (auf Grund vorislāmischer Lieder, wie sie im *Kitāb-ulaγānī* enthalten sind) die uralte und doch ewig neue Tragik der Liebe zweier Sprossen feindlicher Häuser einen wahrhaft erschütternden Ausdruck gefunden hat. Als Gegenstand seines dritten romantischen Meisterwerkes, das er 1197 (A. H. 593) vollendete und — nach den ältesten und besten Handschriften — mit einer Dedication an ʿAlā-uddīn, den Fürsten von Marāgha, zierte, wählte er wiederum eine ältere persische Sage aus den Zeiten des Sāsānidenkönigs Bahrāmgūr, und gab demselben den Titel *Haft Paikar* oder die »sieben Schönheiten«, auch zuweilen *Qiṣṣa-i-Bahrāmgūr* (die Geschichte Bahrāmgūr's) genannt. Es sind dies sieben Liebesromanzen, die nach einander von den sieben Lieblingsfrauen des Schāhs erzählt werden. Die vierte derselben, Bahrāmgūr und die russische Fürstentochter, ist bis jetzt wohl das älteste uns bekannte Vorbild der Gozzi-Schiller'schen Turandotsage, die in Prosa-Bearbeitung sich zuerst in den unter dem Titel Dschāmiʿ (oder Dschavāmiʿ)-ulḥikāyāt u lavāmiʿ-urrivāyāt von ʿAufī, dem Verfasser der ältesten *taδkire* (No. 1 der Quellen) gesammelten Erzählungen findet. Zwischen das zweite und dritte romantische Gedicht Niẓāmī's fällt, wie es scheint, die erste Recension seines, schon früher erwähnten, *Iskandarnāme* oder Alexanderbuches, mit welchem Niẓāmī in dem Bestreben, sich mit dem Dichter des Schahname in poetischem Wettkampf zu messen, einen Ausflug in das Gebiet des heroischen Epos machte. Doch besitzen wir von dieser ersten Skizze des Werkes nur gewisse Andeutungen, hauptsächlich die im Epilog am Ende des zweiten Teils uns erhaltene Widmung an ʿIzz-uddīn Masʿūd bin Quṭb-uddīn Maudūd, der den Thron von Mauṣil 1180 (A. H. 576) bestieg und 1193 (A. H. 589) starb, während die uns jetzt vorliegenden Handschriften des Gedichtes der zweiten, erst nach dem *Haft Paikar* in Angriff genommenen Recension angehören. Nach dieser zerfällt das Epos in zwei bestimmte Teile, einen geschichtlichen, der uns Alexander als Welteroberer zeigt, und einen halb ethischen, halb mystischen, in dem er uns als Weltweiser und Prophet, zugleich mit seinen Fahrten zu Land und Wasser bis ans Ende der Welt, vorgeführt wird. Mit diesem zweiten Teil kehrt Niẓāmī am Ende seines Lebens in einer gewissen, wenn auch beschränkten Beziehung wieder zu dem Anfang

seines Schaffens zurück. Die den beiden Teilen gegebenen Specialtitel sind in den Handschriften so bunt durcheinander gewürfelt, dass es fast unmöglich scheint, ihren genauen Wortlaut festzuztellen; gewöhnlich bezeichnet man den ersten als *Šarafnāme-i-Sikandarī* oder *Sikandarnāme-i-Barrī*, den zweiten als *Xiradnāme-i-Sikandarī*, *Iqbālnāme-i-Sikandarī*, oder *Sikandarnāme-i-Baḥrī*, doch wird nicht selten auch (so in einer ziemlich alten Handschrift des India Office No. 402) dem ersten der Titel *Iqbālnāme*, und dem zweiten der Titel *Šarafnāme* gegeben. Für diese spätere und allein massgebende Recension, die dem Neffen und Nachfolger Qizil Arslāns, dem Atābeg Nuṣrat-uddīn Abūbakr (1191—1210, A. H. 587—607) gewidmet ist, ist die Abfassungszeit durch genaue Angaben im Gedichte selbst festgestellt, für den ersten Teil das Jahr 1201 (A. H. 597), für den zweiten 1203 (A. H. 599). Kurz nach Vollendung des letzteren, wahrscheinlich noch in demselben Jahre 1203, starb der Dichter. Seine fünf Mathnavīs, auch *Panj Ganj*, »die fünf Schätze«, betitelt, bilden den sogenannten »Fünfer« (*Xamse*), eine Dichtungsform, die seit Niẓāmī für alle späteren epischen Dichter, nicht nur Persiens, sondern auch all der anderen muslimischen Litteraturen, typisch geworden ist.

Über Niẓāmī im Allgemeinen vgl. W. Bacher, Nizâmi's Leben und Werke u. s. w., Leipzig 1871; in englischer Übersetzung, London 1873 (neu abgedruckt in S. Robinson's »Persian Poetry for English Readers« 1883, pp. 103—244); dazu die berichtigenden Bemerkungen in Rieu II, pp. 564—570; H. Ethé, Nizâmi, in Encycl. Brit. vol. 17, pp. 521 u. 522; lithographirte Ausgaben von Niẓāmī's *Xamse*, Bombay 1834 u. 1838; Teheran A. H. 1261 u. 1301; Tabriz 1845. Ein Chulāṣe-i-Chamse-i-Niẓāmī, Auszüge aus den fünf Gedichten enthaltend, ist in verschiedenen Recensionen handschriftlich im India Office No. 1129; Brit. Mus. Add. 7730, 7731 u. Grenville XXXVIII; Bodleiana Ouseley Add. 106, Bodley 102 u. Walker 44; und Berlin, No. 738 aufbewahrt. Einzelausgaben, Übersetzungen und Commentare: *Maxzan-ulasrār*, herausgegeben von Bland, London 1844; lithographirt Lucknow 1869, 1872 und (mit Commentar) 1881; Cawnpore 1869; eine englische Übersetzung von J. Haddon Hindley findet sich handschriftlich im Brit. Mus. Add. 6961. Persischer Commentar zum Machzan von Muḥammad bin Qivām bin Rustam albalchī, gewöhnlich Bakra'ī (nach anderen Karchī) genannt, in verschiedenen Recensionen, von denen die letzte 1680 (A. H. 1091) abgefasst wurde, handschriftlich im Brit. Mus. Add. 26,149, und im India Office No. 1962; türkischer Commentar von Scḥamʿī (gestorben zwischen 1600 u. 1602, A. H. 1009 oder 1010). *Xusrau u Šīrīn* lithographirt Lahore A. H. 1288. Eine Analyse des Inhaltes findet sich in Hammer, Schirin, ein persisches romantisches Gedicht nach morgenländischen Quellen, Leipzig 1809. Eine Prosabearbeitung desselben, unter dem Titel *Surūd-i-Xusravī*, ward auf Wunsch einiger englischer Officiere 1815 von Ghulām Ḥusainchān Munschī verfasst (Brit. Mus. Add. 27,270). *Lailā u Majnūn*, lithographirt Lucknow 1870 u. 1888. Englische Übersetzung von J. Atkinson: »Laili u Majnun, a poem from the original of Nazami«, London 1836. *Haft Paikar*, lithographirt Bombay 1849; Lucknow 1873; vgl. auch F. v. Erdmann, »Behramgur und die russische Fürstentochter«, Kasan 1844. *Iskandarnāme*, erster Teil, unvollständig herausgegeben in den »Selections for the Use of Students of the Persian Class«, Calcutta 1810, vol. IV; zweite Auflage 1828; vollständige Ausgabe, mit einer Auswahl der besten Commentare, von Badr ʿAlī und Mīr Ḥusain ʿAlī, Calcutta 1812, neuer Abdruck 1825; andere Editionen Calcutta A. H. 1253 und 1260 (mit Commentar), 1269 (ohne Commentar); lithographirt Bombay A. H. 1277 u. 1292; Lucknow A. H. 1263, 1266 u. 1282, mit Glossen 1879 u. 1888; neueste Ausgabe, mit dem Commentar des Muḥammad Ghufrān, Lahore 1889; Auszüge in Text u. Commentar, in Spiegel's Chrestomathia Persica, Leipzig 1848; Auszüge in deutscher Übersetzung von Rückert im »Frauentaschenbuch«, Nürnberg 1824; englische Übersetzung des ganzen Gedichtes von H. W. Clarke, London 1881; vgl. auch F. v. Erdmann, De Expeditione Russorum Berdaam versus, Kasan 1826; Charmoy, Expédition d'Alexandre contre les Russes, St. Petersburg 1829; F. Spiegel, Die Alexandersage u. s. w., Leipzig 1851, pp. 33—50. Über die handschriftlichen Commentare von Ḥāmid bin Dschamāl Buchārī (betitelt *Kašf-uddaqā'iq* und verfasst zwischen 1539 u. 1545, A. H. 946—952), von Sirādsch-uddīn ʿAlī Ārzū (siehe No. 29 der Quellen), und von Mullā Muḥammad Saʿd-ullāh von Patna (1782, A. H. 1196), sowie ein paar unbedeutendere, vgl. Rieu II, pp. 820b u. 859a, und Supplement, p. 156b; W. Pertsch,

Berliner Cat. pp. 762—765; Petersburger Cat. p. 439; A. SPRENGER, Cat. pp. 522 u. 523 u. s. w. Ein specielles Glossar, *Farhang-i-Sikandarnāme-i-barrī*, findet sich in No. 1893 des India Office, ein kürzeres, *Kašf-i-Sikandarnāme*, in der Bodleiana (No. 1982 meines Cat.). Zweiter Teil, Ausgabe von A. SPRENGER, Calcutta 1852 u. 1869; lithographirt Bombay 1860, Lucknow 1879; vgl. auch die Auszüge in BACHER's »Nizâmi's Leben und Werke«, pp. 101—171. Über die Verwirrung in den Namen der beiden Teile siehe FLEISCHER in ZDMG. VII, 412, Anmerk. 2. In Prosa wurden dieselben von Ghulām Ḥusainchān Munschī A. H. 1209 u. 1221 bearbeitet.

§ 19. Wie tief und einschneidend der Einfluss Niẓāmī's für alle folgenden Jahrhunderte der persischen Litteratur gewesen, davon zeugen vor allem die zahllosen Neubearbeitungen der drei romantischen Epenstoffe, denen er zuerst mit nie wieder erreichter Meisterschaft eine poetische Gestaltung gegeben. Der erste und zugleich begabteste aller Dichter, die Niẓāmī's Spuren folgten, ist der durch Fülle der Phantasie, gesättigte Darstellungskunst und künstlerisch vollendeten Styl ausgezeichnete Yamīn-uddīn Abulḥasan Amīr Chusrau, der Sohn des später als Amīr Saif-uddīn Maḥmūd Schamsī bekannten Lādschīn, der älteste und in mancher Beziehung grösste persische Dichter Indiens, der 1253 (A. H. 651) in Patyālī oder Patiyālī geboren war und 1325 (A. H. 725) in Delhi starb. Sein »Fünfer« setzt sich aus den drei romantischen Epen *Šīrīn u Xusrau*, *Majnūn u Lailā* (beide 1299, A. H. 698 verfasst), *Hašt Bihišt* (den »acht Paradiesen« oder acht Liebesromanzen Bahrāmgūr's, 1302, A. H. 701), dem, Niẓāmī's Machzan-ulasrār nachgebildeten, mystischen Gedichte *Maṭlaʿ-ulanvār* (der »Aufgang der Gestirne«, 1298, A. H. 698), und dem *Āʾīne-i-Iskandarī* oder Spiegel Alexander's (dem zweitbesten Iskandarnāme, 1300, A. H. 699) zusammen. Sie sind alle, mit Ausnahme des *Hašt Bihišt*, dem Sultan ʿAlā-uddīn Muḥammadschāh Childschī, Kaiser von Delhi (1296—1316, A. H. 695—716) gewidmet. Daneben verfasste er als einer der bedeutendsten Lyriker vor Ḥāfiẓ (siehe weiter unten) fünf umfangreiche Dīvāne, nämlich *Tuḥfat-uṣṣiγar* oder Gedichte der Jugendzeit (1272, A. H. 670/671), *Wasaṭ-ulḥayāt* oder Gedichte des mittleren Alters (1286, A. H. 685), *Γurrat-ulkamāl* oder Gedichte der reifsten Manneszeit (1302—1303, A. H. 702), *Baqiyye-i-Naqiyye* oder Gedichte des späteren Alters (1318, A. H. 718), und endlich *Nihāyat-ulkamāl* oder Gedichte der letzten Lebensjahre (nur ein paar Monate vor seinem Tode vollendet), und eröffnete zugleich, mit schöpferischer Initiative, der romantischen Epik eine völlig neue Bahn, indem er, zeitweilig den Sagen der Vorzeit den Rücken kehrend, zeitgenössische Ereignisse in ein poetisches Gewand kleidete und damit etwas unserer modernen epischen Erzählung oder Novelle in Versen Ähnliches ins Leben rief. Als die beste Erzählung dieser Gattung, von echt romantischem Gepräge, ist sein *Duvalrānī Xiḍrxān*, auch *Qiṣṣe-i-Xiḍrxān u Duvalrānī*, *Nusxe* (*Qiṣṣe-* oder *Kitāb*)-*i-Xiḍrxānī* und *ʿIšqiyye* (das Liebesgedicht) genannt, anzusehen, das die tragische Herzensgeschichte von ʿAlā-uddīn Childschī's Sohn Prinz Chiḍrchān und der Tochter des Rāi Karn von Gudscharāt, Dēvalrānī (oder, wie sie im Gedicht dem Metrum zu Liebe heisst, Duvalrānī), zum Teil nach eigenen Aufzeichnungen des Prinzen selbst behandelt und im Anfang des Jahres 1316 (A. H. 715) vollendet wurde. Mehr nach der historischen Seite neigend, aber doch zu episodenhaft und zu voll von romantischen Elementen, besonders in den farbenprächtigen Schilderungen höfischen Pompes, um als wirkliche Vorbilder der zeitgenössischen politischen Epik (siehe oben) gelten zu können, wenn man sie auch ganz wohl als Vorläufer dieser Richtung ansehen kann, sind die drei Mathnavīs *Qirān-ussaʿdain* (oder *Qirān-i-Saʿdain*), die Conjunction der beiden Glücksgestirne, eine poetische Schilderung der Zusammenkunft Sultan Muʿizz-uddīn Kaiqubād's von Delhi (1287—1290, A. H. 686—689) mit seinem Vater Nāṣir-uddīn Bughrāchān, dem Herrscher von Bengalen, im

Jahre 1289 (A. H. 688) in Delhi, verfasst in demselben Jahre; *Miftāḥ-ulfutūḥ*, oder der Schlüssel der Siege, auch zuweilen *Fatḥnāme* genannt, eine ursprünglich dem dritten Dīvān (*Γurrat-ulkamāl*) einverleibte Verherrlichung der ersten Feldzüge Sultan Dschalāl-uddīn Fīrūzschāhs, des Nachfolgers von Muʿizz-uddīn und Vorgängers von ʿAlā-uddīn, von seiner Thronbesteigung 1290 (A. H. 689) bis zu seiner Rückkehr nach Delhi Juni 1291 (A. H. 690, Dschumādā II), ebenfalls unmittelbar nach diesem Ereignis geschrieben; und *Nuh Sipihr* oder die 9 Sphären, eine Beschreibung des glänzenden Hofes von Quṭb-uddīn Mubārakschāh Childschī, ʿAlā-uddīn's Sohn und Nachfolger (der 1320 oder 1321, A. H. 720 oder 721 getötet wurde), und einzelner Begebenheiten im Beginn seiner Regierung, vollendet Ende August 1318 (A. H. 718, Ende von Dschumādā II). Eine Reihe kürzerer Mathnavīs, ebenfalls beschreibender Natur, und gleich dem *Miftāḥ-ulfutūḥ* einen Teil des dritten Dīvāns bildend, unter anderen der Bericht einer Reise des Dichters nach Oude im Gefolge des Heeres von Muʿizz-uddīn Kaiqubād 1288 (A. H. 687); sowie zwei Sammlungen von je 10 poetischen Liebesepisteln mit eingestreuten Ghazals, *Rūḥ-ulʿāšiqīn*, »der Geist der Liebenden«, und *Mantiq-ulʿuššāq*, »die Sprache der Liebenden« genannt (nur in einer Handschrift der Bodleiana, Elliott 191, erhalten); ferner eine Geschichte der Regierungszeit ʿAlā-uddīn's unter dem Titel *Xazā'in-ulfutūḥ* (vollendet 1311, A. H. 711), und ein berühmtes Werk über Briefschreibekunst und die verschiedenen Stylarten der persischen Prosa, genannt *Rasā'il-uliʿjāz* oder *Iʿjāz-i-Xusravī*, zwischen 1316 und 1319 (A. H. 716—719) zum Abschluss gebracht, wozu das *Inšā-i-Amīr Xusravī* mit Briefen über Mystik, über persische und indische Musik und ähnliche Gegenstände (No. 1766 im India Office) eine Art Nachtrag bildet, vervollständigen das Bild der dichterischen und schriftstellerischen Leistungen dieses höchst bedeutsamen und durch fesselnde Eigenart ausgezeichneten Mannes.

Über Amīr Chusrau im allgemeinen vgl. Elliot, History of India III, pp. 524—566 (mit vortrefflicher Analyse der epischen Erzählungen historischen Charakters); die ersten vier Dīvāne erschienen gedruckt Lucknow 1874, der fünfte existirt nur handschriftlich im Brit. Mus. (Add. 25, 807) und in der Bodleiana (Elliott 82). Von den fünf Mathnavis der *Xamse* ist nur eins gedruckt: *Lailā u Majnūn*, Calcutta 1811, lithographirt 1818 u. A. H. 1244, Lucknow A. H. 1286; ausserdem erschien es in Lumsden's »Persian Selections«, Calcutta 1828; auch eine Ausgabe von 1848 (ohne Angabe des Ortes) wird von Zenker erwähnt. Das *Qirān-ussaʿdain* ist lithographirt in Lucknow A. H. 1259 u. 1261 (letztere Ausgabe von Maulavī Qudrat Aḥmad mit Glossen); Auszüge daraus von Prof. Cowell in JASB 1860, vol. 29, pp. 225—239; Commentar von Nūr-ulḥaqq (unter dem Titel *Nūr-ulʿain*, verfasst 1605/1606, A. H. 1014, und handschriftlich im Brit. Mus. Or. 364), von ʿAbd-urrasūl Qāsim, und von einem anonymen Verfasser (siehe A. Sprenger, Cat. p. 471). Die erste risālah der *Rasā'il-uliʿjāz* ist lithographirt in Lucknow 1865, das ganze Werk ebendas. 1876.

§ 20. Amīr Chusrau's glänzendes Beispiel feuerte eine grosse Menge späterer Dichter zu mehr oder minder gelungenen Nachbildungen der drei romantischen Epen Niẓāmī's an. Den Reigen der *Lailā u Majnūns*, als des beliebtesten und am häufigsten behandelten Stoffes, eröffnet Schams-uddīn Muḥammad bin ʿAbdullāh Kātibī, der, in Tarschīz geboren, in Nīschāpūr seine Studien betrieb, dann nach Harāt an den Hof der Tīmūriden ging, wo er jedoch nicht die gehoffte Anerkennung fand, längere Zeit in Schīrvān die Gunst des Herrschers Mirzā Schaich Ibrāhīm (der 1417, A. H. 820, starb) genoss, später in Ādharbaidschān und Iṣfahān lebte, wo er in die Lehren des Mysticismus eingeweiht wurde, und sich endlich in Astarābād niederliess, wo er zwischen 1434 und 1436 (A. H. 838 oder 839) starb. Ausser einer Reihe mystisch-allegorischer Mathnavīs, die weiter unten noch zu erwähnen sein werden, begann er in Astarābād auch einen »Fünfer« nach Niẓāmī's und

Amīr Chusrau's Muster, fand aber nur noch Zeit, ausser dem *Gulšan-i-Abrār* oder Rosengarten der Frommen (einer Nachahmung des *Maxzan-ulasrār*) sein Epos *Lailā u Majnūn* zu vollenden, von dem uns, wie es scheint, nur eine einzige Handschrift in Petersburg (Cat. p. 366) erhalten ist. Diesem zunächst folgen die gleichnamigen Epen des schon oft genannten Dschāmī und des 1501/1502 (A. H. 907) gestorbenen Amīrs Nizām-uddīn Aḥmad Suhailī, die beide in demselben Jahre 1484 (A. H. 889) verfasst wurden; das letztere, das sehr selten und nur in einer einzigen Handschrift der Bodleiana (Fraser 91) enthalten ist, ist, gerade wie Dschāmī's Yūsuf u Zalīchā (siehe § 13), dem Sultan Ḥusain Mirzā gewidmet. 6 Jahre später, 1490 (A. H. 895), machte sich Maulānā Maktabī, ein Schulmeister aus Schīrāz, an denselben Stoff. Auch der Verfasser des Tīmūrnāme (§ 16), Hātifī, schrieb als ersten Teil seines (unvollendet gebliebenen) »Fünfers« ein Epos *Lailā u Majnūn;* ebenso, wenigstens nach der Autorität einzelner *taðkire*, der 1532 (A. H. 939) in Harāt als schīʿitischer Ketzer von dem siegreich einziehenden Uzbegenführer ʿUbaidchān getötete Badr-uddīn Hilālī, dem wir noch unter den mystischen Dichtern wieder begegnen werden. Ferner besitzen wir Behandlungen dieses Stoffes von dem historischen Epiker Qāsimī Gūnābādī (siehe oben), der sein Gedicht dem Schāh Ismaʿīl Ṣafavī widmete; von Muḥammad Qāsimchān Maudschī (der in § 13 schon als Verfasser eines Yūsuf genannt worden ist); von Schaich Saʿd-uddīn Rahā'ī aus Chvāf, der unter Akbar nach Indien kam und nach 1576, A. H. 983, starb (das Gedicht existirt nur in einer Handschrift der Bodleiana, ELLIOTT 218); von dem schon als Dichter eines *Vāmiq u ʿAðrā* (§ 17) genannten Ḥusain Ḍamīrī; von Chvādschah Hidāyat-ullāh aus Rai, der von den Zeiten Schāh Ṭahmāsp's bis zu denen von Schāh ʿAbbās dem Grossen lebte; von Mīr Maʿṣūm Ṣafavī Nāmī, dem Autor von Ḥusn u Nāz (siehe oben § 13), der seinem Epos über Lailā und Madschnūn den Titel *Parī Ṣūrat* (die Perigleiche) gab; von dem 1637 (A. H. 1047) gestorbenen Mīr Muḥammad Amīn, genannt *Mīr Jumle*, mit dem Dichternamen *Rūḥ-alamīn*, einem Sayyid aus Iṣfahān, der 1601/1602 (A. H. 1010) nach dem Dakhan ging, in die Dienste des Muḥammad Qulī Quṭbschāh (gestorben 1611, A. H. 1020) trat und diesem sein Epos widmete; von Hindū, einem auch als Lyriker (siehe seinen Dīvān im India Office No. 1172) bekannten Dichter unter Kaiser Schāhdschahān (einzige Handschrift in der Bodleiana, ELLIOTT 259); von Scharīfāi Kāschif, mit seinem vollen Namen Muḥammad Scharīf bin Schams-uddīn Muḥammad, einem Bruder von Muqīm oder Muqīmā (dem Dichter eines Yūsuf, siehe § 13), gestorben nach 1653 (A. H. 1063); von Ṣādiq Nāmī, dem Verfasser eines *Vāmiq u ʿAðrā* (§ 17); von Mirzā Muḥammadchān bin Mūsāchān Naṣībī aus Kirmānschāh, der von Persien nach Lucknow kam und dort 1814 (A. H. 1229) sein Epos dichtete; und endlich von Sayyid Muḥammad Nāṣirchān Bahādur mit dem *taxalluṣ* Nāṣir, der ebenfalls in Lucknow und genau um dieselbe Zeit (1814) als Beamter angestellt war. Zu diesen gesellt sich noch ein im Gūrāndialect des östlichen Kurdistāns abgefasstes und aus Zeilen von je 10 Silben bestehendes, volkstümliches Epos über den gleichen Stoff (Brit. Mus. Add. 7829).

Kaum geringer als die Zahl der Lailā und Madschnūns in der persischen Litteratur ist diejenige der *Xusrau und Šīrīns*, respective *Farhād und Šīrīns;* wir begegnen unter den Verfassern derselben manchen schon bekannten Namen, wie Hātifī (*Šīrīn u Xusrau*, zweiter Teil seines »Fünfers«); Qāsimī Gūnābādī (dessen Epos 1543/1544, A. H. 950, verfasst wurde); Hidāyat-ullāh aus Rai (*Šīrīn u Xusrau*); Hindū und Ṣādiq Nāmī. Ausserdem bearbeiteten diesen poetischen Vorwurf Chvādschah Schihāb-uddīn ʿAbdullāh

Marvārīd mit dem Dichternamen *Bayānī*, der unter Sultan Ḥusain Mirzā zu den höchsten Staatsämtern emporstieg und, nachdem er sich ins Privatleben zurückgezogen hatte, 1516 (A. H. 922) in Harāt starb; Mulla Vaḥschī Bāfiqī aus Bāfiq in Kirmān, der 1583 oder 1584, A. H. 991 oder 992, starb (*Farhād u Šīrīn* oder *Šīrīn u Farhād*, vom Dichter unvollendet hinterlassen); Sayyid (oder Sayyidī) Muḥammad ʿUrfī aus Schīrāz (gestorben 1591, A. H. 999, in Lahore), einer der volkstümlichsten Dichter seiner Zeit, der in früher Jugend nach Indien gekommen war und dessen Epos ebenfalls den Titel *Farhād u Šīrīn* (oder nach einigen *taḏkire Šīrīn u Farhād*) führt; Mīr ʿAqīl Kautharī, ein Günstling Schāh ʿAbbās des Grossen, dem er 1606 (A. H. 1015) sein *Šīrīn u Farhād* (nach anderen *Farhād u Šīrīn*) widmete; Mīr Muḥsin aus Rai, der unter Akbar nach Indien kam und in Benares 1611 (A. H. 1020) starb (Titel seines Mathnavīs *Šīrīn u Xusrau*); Navvāb Āṣafchān Dschaʿfar, mit seinem ursprünglichen Namen Mirzā Qivām-uddīn Muḥammad, der ebenfalls unter Akbar nach Indien kam und unter Dschahāngīr 1612 (A. H. 1021) starb; sein teils *Farhād u Šīrīn*, teils *Xusrau u Šīrīn* genanntes Epos ward in der älteren Recension schon vor 1587 (A. H. 995) verfasst (Handschriften derselben in der Bodleiana, Elliott 129 u. Fraser 70); eine jüngere, dem Kaiser Dschahāngīr gewidmete, stammt aus den späteren Lebensjahren des Dichters (Handschriften in der Bodleiana, Elliott 258 und Ouseley 88); Chvādschah Schāpūr aus Rai oder Teheran, mit dem ursprünglichen Dichternamen *Farībī*, ein Verwandter des Vorigen und ebenfalls in Indien unter Dschahāngīr gestorben (*Šīrīn u Xusrau*); Mullā Zīvarī, aus derselben Zeit (*Šīrīn u Xusrau*); Muḥammad Ṭāhir Vaṣlī aus Rai, der ältere Bruder des 1622 (A. H. 1031) gestorbenen Vazīrs und Schwiegervaters Kaiser Dschahāngīr's, Ghiyāthbeg Iʿtimād-uddaulah (handschriftlich nur im India Office No. 328); Muḥammad Scharīf Kāschī, der 1586 (A. H. 994) nach Indien kam und nach 1617 (A. H. 1026) in Golkondah starb; Mirzā Malik Maschriqī aus Iṣfahān, ein Zeitgenosse Schāh Ṣafi's (1629—1642, A. H. 1038—1052), sein dem Schāh gewidmetes Epos ist unvollendet geblieben; Ibrāhīm Adham, der unter Schāhdschahān nach Indien kam und dort 1650 (A. H. 1060) im Gefängnisse starb; Maulānā Chiḍrī aus Chvānsār, und Mullā Fauq-uddīn Fauqī aus Yazd, beide unter Kaiser Aurangzīb ʿĀlamgīr (1658—1707, A. H. 1068—1118); ʿAbdullāh bin Ḥabīb-ullāh Schihāb, der sein Epos 1780 (A. H. 1194) vollendete; und aus dem gegenwärtigen Jahrhundert Mirzā Kūtschak Viṣāl aus Schīrāz, der Vaḥschī's Gedicht vollendete und 1847 (A. H. 1263) starb. Dazu kommt noch ein im Gūrāndialect geschriebenes *Xusrau u Šīrīn* mit dem gleichen Zeilenbau wie das obengenannte *Lailā u Majnūn* (Add. 7826).

Weit geringer an Zahl sind die Nachbildungen der beiden, die Liebesabenteuer Bahrāmgūr's feiernden Epen Niẓāmī's und Amīr Chusrau's, des *Haft Paikar* und *Hašt Bihišt;* doch finden wir unter denselben einige von echt dichterischem Gepräge, so vor allem zwei, *Haft Aurang* oder »sieben Throne« betitelte, Mathnavīs, das erste verfasst von einem Dichter Dschamālī 1417 (A. H. 820), das zweite 1440/1441 (A. H. 844) von Aschraf, der unter Sultan Schāhruch in Harāt lebte und dort wahrscheinlich 1450 (A. H. 854) starb (beide bilden in getreuer Nachahmung Niẓāmī's den vierten Teil der bezüglichen Chamses und sind handschriftlich äusserst selten, Dschamālīs nur im India Office No. 138, Aschrafs nur in der Bodleiana, Ouseley 237), und das *Haft Manẓar* oder die »sieben Lustschlösser«, von dem schon oft genannten Hātifī, in dessen »Fünfer« es die dritte Stelle einnimmt. Ausserdem gehören hierher das 1612 (A. H. 1021) vollendete *Āsmān-i-Haštum* »der achte Himmel« (auch *Falak-ulburūj* »die Thierkreissphäre« genannt) des schon als Dichter eines *Lailā und Majnūn* erwähnten Rūḥ-alamīn, der dieses

Epos Sultan Muḥammad Quṭbschāh, dem Nachfolger Muḥammad Qulī Quṭbschāh's, widmete; Fānī's *Haft Dilbar* (die sieben Liebchen), ein dem Kaiser Akbar gewidmetes Mathnavī; ʿAischī's 1660 (A. H. 1070) verfasstes *Haft Axtar* (die sieben Planeten), und die drei, gleich Niẓāmī's Werk, *Haft Paikar* betitelten Epen der früher schon genannten Dichter Hidāyat-ullāh, Maʿṣūm Ṣafavī Nāmī und Scharīfāi Kāschif.

Dschāmī's *Lailā u Majnūn* ist von Chézy ins Französische übersetzt, Paris 1805, und von Hartmann ins Deutsche, Leipzig 1807; eine echt poetische Nachbildung ist die von Graf Schack, Stuttgart 1890 (Orient und Occident, Band I). Hātifī's *Lailā u Majnūn* ward herausgegeben von Sir W. Jones, Calcutta 1788; lithographirt Lucknow A. H. 1279. Vaḥschī Bāfiqī's *Farhād u Šīrīn* erschien lithographirt Calcutta A. H. 1249, Bombay 1265 und Teheran 1263, 1270 u. 1275 (zusammen mit Kūtschak Viṣāl's gleichnamigem Mathnavī). Kūtschak Viṣāl's Epos ist ausserdem allein lithographirt Bombay A. H. 1260.

§ 21. Unter der grossen Zahl sonstiger von persischen Dichtern verfasster romantischer Epen oder epischer Erzählungen romantischen Inhalts haben wir drei oder vier verschiedene Gattungen zu unterscheiden, zunächst solche, die man als indirecte Nachahmungen des einen oder anderen der drei oben behandelten Hauptstoffe ansehen kann, Nachahmungen, in denen zwar eine neue Fabel mit neuen handelnden Personen an Stelle der altbekannten gesetzt, der eigentliche Verlauf der Handlung aber ziemlich genau in den ursprünglichen Linien durchgeführt ist. Hierhin gehört zunächst *Jamšīd u Xᵛaršīd*, die dem Chusrau u Schīrīn nachgedichtete Liebesgeschichte des Prinzen Dschamschīd, eines Sohnes des Kaisers von China, mit Prinzessin Chvarschīd, der Tochter des Kaisers von Rūm, 1362 (A. H. 763) von Chvādschah Dschamāl-uddīn bin ʿAlā-uddīn Salmān aus Sāva verfasst, der um 1291 (A. H. 690) geboren war, am Hofe der Īlkānī Herrscher, Amīr Schaich Ḥasan Buzurg (1335—1356, A. H. 736—757), des Begründers der Dynastie, und seines in Tabrīz residirenden Sohnes und Nachfolgers Schaich Uvais (1356—1374, A. H. 757—776), dem dieses Gedicht gewidmet ist, blühte und 1376 oder 1377 (A. H. 778 oder 779) starb. Ebenfalls eine Nachbildung von Chusrau u Schīrīn ist das aus den Jahren 1402/1403 (A. H. 805) stammende *Mihr u Nigār* »Liebe und Schönheit« von dem schon als Verfasser eines Haft Aurang (§ 20) genannten Dschamālī, der auch eine Neugestaltung von Lailā u Madschnūn in seinem 1411/1412 (A. H. 814) vollendeten Epos *Maḥzūn u Maḥbūb* »der Betrübte und das Liebchen« versucht hat. Beide Gedichte bilden den zweiten und dritten Teil seines »Fünfers«, dessen vierter eben das Haft Aurang ist. An die in Haft Paikar und seinen Nachahmungen behandelten Liebesabenteuer Bahrāmgūr's schliesst sich ferner als Seitenstück eine romantische Geschichte Schāh Bahrām's, *Natījat-uṭṭabʿ* »die Wirkung der Naturanlage« von Maulānā Ḥāfiẓ Muḥammad Fāḍil aus Sūrat vom Jahre 1656 (A. H. 1066) an, das uns in einer einzigen Handschrift der Bodleiana, Fraser 83, erhalten ist. Auch andere altiranische Motive sind gelegentlich von persischen Dichtern zur Grundlage romantischer Epen gemacht, doch beginnt hier schon die freie Phantasie einen so weiten Spielraum einzunehmen, dass es äusserst schwer ist, zu entscheiden, wie viel oder wie wenig Sagenstoff von wirklich altem Gepräge noch darin enthalten ist. Das älteste und von echten Überlieferungen der vorislamischen Zeit Persiens vielleicht noch am meisten durchsetzte Werk dieser (wohl als zweiter zu bezeichnenden) Gattung ist das (schon gelegentlich in § 14 erwähnte) Epos *Humāi u Humāyūn* oder die Liebesabenteuer des Prinzen Humāi von Zamīn Chāvar, des Sohnes von Schāh Huschang, mit der Prinzessin Humāyūn, der Tochter des Faghfūr oder Kaisers von China, von Kamāl-uddīn Abulʿaṭā Maḥmūd bin ʿAlī Murschidī aus Kirmān, gewöhnlich kurzweg Chvādschū Kirmānī

genannt (geboren den 28. Januar 1281, A. H. 679, 5 Schavvāl, gestorben 1352, A. H. 753). Er ist der erste echt persische Dichter, der sich seit Niẕāmī an einem »Fünfer« versucht hat, und das obengenannte Gedicht, zu dem ihm die Anregung sowohl wie die Grundzüge der Fabel von dem unter der Regierung des Mongolenfürsten Abū Saʿīd Bahādurchān Īlchānī (1316—1335, A. H. 716—736) berühmten Oberrichter Abulfatḥ Madschd-uddīn Maḥmūd gegeben waren, und das in Baghdād 1332 (A. H. 732) verfasst wurde, bildet einen hervorragenden Teil desselben. Ebenfalls als stofflich der persischen Vorzeit angehörig erweist sich ein anderer Bestandteil desselben Fünfers, nämlich das romantische Gedicht *Gul u Naurūz*, die Geschichte der Liebeswerbung des Sohnes von Schāh Fīrūz von Churāsān, Prinz Naurūz, um die Hand der Tochter des Kaisers von Rūm, Prinzessin Gul, und der damit verknüpften Fahrten und Kämpfe. Die Liebenden gelangen, wie in dem ersten Epos, so auch hier, nach vielen Hindernissen an das ersehnte Ziel, aber das tragische Geschick ereilt sie endlich doch noch, sie verlieren Thron und Leben in einer gegen sie angezettelten Verschwörung. Vollendet ward dieses, dem Vazīr Tādsch-uddīn Aḥmad ʿIrāqī gewidmete Mathnavī, in das noch verschiedene kürzere Erzählungen romantischen Inhalts, von Bihzād und Parīzād, von Muḥammad und ʿAlī, sowie von Mihr und Mihrbān, eingestreut sind, 1341/1342 (A. H. 742). Derselbe Vorwurf war schon 8 Jahre früher, 1334 (A. H. 734) von Dschalāl-uddīn Aḥmad Ṭabīb (gestorben 1393, A. H. 795) unter gleichem Titel zu einem romantischem Epos verarbeitet worden, mit einer Widmung an den Fürsten Ghiyāth-uddīn Kaichusrau, der sich ein Jahr nach Abfassung dieses Gedichtes die selbständige Herrschaft über Schīrāz errang und dieselbe bis 1337/1338 (A. H. 738) behauptete. Zu derselben Gattung zu rechnen sind ferner noch: *Bahrām u Bihrūz*, auch *Bāγ-i-Iram* »der Garten von Iram« genannt, von dem auch als Lyriker bekannten Maulānā Kamāl-uddīn Bannāʾī aus Harāt, der in seinen Ghazelen zuweilen den *taxalluṣ* »*Ḫālī*« gebraucht und der 1512 (A. H. 918) in dem Gemetzel bei Samarqand unter dem ersten Ṣafavidenherrscher Ismaʿīl getötet wurde; *Mihr u Māh* (Sonne und Mond) von Darvīsch Dschamālī Kanbū, einem Dichter unter den indischen Kaisern Bābar und Humāyūn, der 1535 (A. H. 942) in Delhi starb, und eine ganz moderne Bearbeitung desselben Stoffes von dem schon als Verfasser eines Vāmiq u ʿAdhrā genannten Ḥādschī Muḥammad Ḥusain Schīrāzī, der unter Fatḥ ʿAlīschāh in Persien blühte; Ḥātim Masīḥ's *Qiṣṣa-i-Minūtschihr*, die 1660 (A. H. 1070) dem entthronten Kaiser Schāhdschahān gewidmet wurde; und Amīn's vor 1734 (A. H. 1147) vollendetes *Bahrām u Gulandām* (nur im Brit. Mus. Or. 1433), die Liebesgeschichte des Sohnes vom König Kischvar mit Gulandām, von der auch eine Bearbeitung im Gūrāndialect existirt, nur dass in letzterer Gulandām eine chinesische Prinzessin ist, während sie in ersterer als Peri erscheint. Selbst die verschiedenen, auf der bekannten biblischen Legende fussenden Bearbeitungen der Geschichte Salomos und der Königin von Saba fallen noch, wenn auch in etwas anderem Sinne, in den Sagenkreis der vorislāmischen Periode, und wir finden diesen Stoff hauptsächlich von zwei der neueren und neuesten Zeit angehörigen Dichtern romantisch verwerthet, nämlich von Zulālī und dem uns schon als Verfasser eines Lailā und Madschnūn bekannten Naṣībī. Ḥakīm Zulālī aus Chvānsār in ʿIrāq, der unter Schāh ʿAbbās dem Grossen lebte und um 1616 (A. H. 1024 oder 1025) als einer der gefeiertsten unter den späteren Dichtern des eigentlichen Persiens starb, schrieb unter dem Titel *Sabʿ* (oder *Sabʿe*, auch *Haft*) *Sayyāre* »die sieben Planeten« sieben im Orient sehr beliebt gewordene Mathnavīs, teils romantischen, teils mystisch-allegorischen Inhalts, und unter diesen sein *Sulaimānnāme* oder *Sulaimān u Bilqīs*. Naṣībī's

Gedicht gleichen Namens ist dem Naṣīr-uddīn Ḥaidar gewidmet, und wir besitzen ausser diesem und der schon erwähnten Bearbeitung des bekannten Beduinenromans noch ein anderes, 1822 (A. H. 1237) vollendetes romantisches Mathnavī aus seiner Feder, *Baḥr-i-Viṣāl* oder das Meer der Liebesvereinigung, das die Herzenskämpfe König Chvarschīd's und Tschandā's, also auch, wie es scheint, einen älteren persischen Stoff behandelt. Völlig dagegen der muḥammadanischen Zeit, und zwar der der ersten Ghaznaviden gehört ein anderes, oft behandeltes, romantisches Thema an, die Geschichte des Sultans Maḥmūd und seines Sklaven und Günstlings Āyāz. Die älteste uns bis jetzt bekannt gewordene Bearbeitung dieses Stoffes, *Maḥmud u Āyāz*, und zwar im Metrum von Niẕāmī's Lailā u Madschnūn, rührt von Fachr-uddīn ʿAlī Ṣafī her, dem 1532/1533 (A. H. 939) gestorbenen Sohne des unter Sultan Ḥusain in Harāt als Gelehrten, Kanzelredners und eleganten Prosastylisten berühmten Ḥusain alvāʿiẓ alkāschifī; eine zweite, im Metrum von Niẕāmī's Chusrau u Schīrīn, von Anīsī, der 1605/1606, A. H. 1014, starb (nur in einer Handschrift der Bodleiana, Laud Or. 144, erhalten); eine dritte von dem vorhin genannten Zulālī, der diesem seinem epischen Lieblingswerke fast 23 Jahre seines Lebens widmete, von 1593—1615, A. H. 1001—1024; eine vierte von dem 1677, A. H. 1088, gestorbenen und unter den modernen Lyrikern am meisten geschätzten Mirzā Muḥammad ʿAlī Ṣāʾib aus Iṣfahān, der in früher Jugend nach Indien kam, eine Zeit lang Kaiser Schāhdschahān's Gunst genoss, dann in Kaschmīr als Gast des Gouverneurs Ẕafarchān lebte und endlich unter Schāh ʿAbbās II. (1642—1666, A. H. 1052—1077), der ihm den Titel eines Dichterkönigs verlieh, in seine Heimat zurückkehrte; eine fünfte endlich von einem Ḥādschī Mīr Abū Ṭālib genannten Dichter aus Māzandarān, unter dem letzten Ṣafavidenherrscher Schāh Ḥusain, der von 1694—1722, A. H. 1105—1135 regierte (diese Bearbeitung findet sich nur in Berlin, No. 692). Noch zweier anderer, dem muḥammadanischen Legendenkreis angehöriger Gedichte muss hier Erwähnung gethan werden, des *Dastūr-ulʿifāf* (Vorbild der Keuschen), das den schliesslichen Triumph einer tugendhaften Frau über alle Versuchungen, die ihr von ihrem Schwager, einem gottlosen Qāḍī, bereitet werden, verherrlicht und unter dem nämlichen Schāh Ḥusain 1714 (A. H. 1126) von Turāb, auf Grund eines im Kāfī des Kalīnī oder Kullīnī, der grossen Sammlung aller auf die Imāme bezüglichen Traditionen berichteten Vorfalls, gedichtet wurde (Unicum des Brit. Mus. Add. 7809); und des *Durr-i-Maknūn* (die verborgene Perle), worin die Geschichte der Tochter des Kaisers von Rūm und des elften schīʿitischen Imāms Ḥasan ʿAskarī (geboren 846, A. H. 231/232, gestorben 874, A. H. 260) erzählt wird. Letzteres ward 1756 (A. H. 1169) von dem (in § 15) als Verfasser zweier religiös-historischer Epen genannten Mīr Schams-uddīn Faqīr gedichtet, der auch zuweilen *Maftūn* als Dichternamen gebrauchte, 1703 (A. H. 1115) in Schāhdschahānābād geboren war, und 1767 (A. H. 1180) auf der Rückkehr von der Pilgerfahrt starb (Unicum des India Office No. 468). Ausserdem verfasste auf Grund einer in Egypten landläufigen Sage, die ihm durch seinen vielgereisten Bruder Abulḥasan übermittelt wurde, Mirzā ʿAẓīmāi Iksīr, der unter Kaiser Muḥammadschāh aus Iṣfahān nach Delhi gekommen war und in Murschidābād im Jahre 1756 (A. H. 1169/1170) starb, sein *Šāhid u Mašhūd* (Brit. Mus. Add. 18,583). Jeder genaueren Einreihung endlich in die eine oder andere der bisher behandelten Gruppen romantischer Mathnavīs entziehen sich die folgenden, hier noch zu erwähnenden Dichtungen: *Dilsūznāme* »das Buch des herzentflammenden Liebchens« von einem Dichter Badīʿ-uddīn Minūtschihr attādschirī attabrīzī, der darin, jedenfalls vor 1456 (A. H. 860), zuerst die Geschichte der »Rose und Nachtigall« (*Gul u Bulbul*) poetisch verwertet hat (Unicum

der Bodleiana, Ouseley 133), ein Vorwurf, der noch öfter von persischen Dichtern behandelt worden ist, so in allerneuester Zeit von Vafā aus Bareilly um 1847 (A. H. 1263) mit einer Widmung an den damaligen König von Oude; *Nairang-i-ʿIšq* »die Zauberkraft der Liebe«, nach den Namen der beiden Hauptpersonen auch *Šāhid u ʿAzīz* betitelt, ein in Indien sehr populäres Mathnavī, verfasst 1685 (A. H. 1096) von Muḥammad Akram Ghanīmat, der von 1695—1697 (A. H. 1106—1108) Gouverneur von Lahore war; *Maḥbūb-i-Nairang* »das berückende Liebchen«, eine Herzensgeschichte in poetischen Episteln, von Chvādschah Muḥammad Ṭāhir Gulābī, ebenfalls in Indien 1721 (A. H. 1133) vollendet; die Liebesabenteuer Schāpūr's und Nūrulvard's (*Qiṣṣa-i-Rangīn-i-Nūr-ulvard u Šāpūr*), in Verse gebracht 1771 (A. H. 1185) von Allāhvirdī, dem Sohn des Chāliqvirdī ʿAbdullāvī Schāmlū (einzige Handschrift in Berlin, No. 975); *Sarv u Gul* »Cypresse und Rose«, auch *Falaknāznāme* genannt, da es die Geschichte des Prinzen Falaknāz behandelt, von Taskīn bin Yaʿqūb, einem geborenen Araber in Qāṭif, der dieses Gedicht 1775/1776 (A. H. 1189) nach einer ihm von seinem Freunde Mirzā Scharaf mitgeteilten Prosa-Erzählung schrieb (Bodleiana, Ouseley 73, u. Brit. Mus. Add. 7820); die romantische Geschichte von Prinz Humāyūnfāl und Gulandām, der Tochter des Vazīrs, von Schaukat, dem unter Fatḥ ʿAlī thätigen Dichter, von dem wir, ausser der modernsten Bearbeitung der Yūsuflegende (siehe § 13), noch die romantische Erzählung von *Humāyūn und Malaknāz*, zwei Liebenden in Ḥaidarābād, besitzen; *Dastūr-i-Maḥabbat* »Liebesbrauch« oder »Liebesmuster«, die Geschichte Bismils von Munschī Latschhmī Narāyan, der im Anfang des 13. Jahrhunderts der Hidschre starb; und schliesslich aus noch modernerer Zeit die Liebesabenteuer des Prinzen Hans, Sohnes vom König von Balch, mit der chinesischen Prinzessin Dschavāhir, daher *Hans u Javāhir* benannt, von Dschai Such Rāi Zīrak Ende 1840 oder Anfang 1841 (A. H. 1256) in Delhi verfasst und Capt. George William Hamilton gewidmet (Unicum des Brit. Mus. Or. 359).

Zu Salmān von Sāva vgl. F. von Erdmann in ZDMG. XV, pp. 758—772; zu Chvādschū Kirmānī ebendas. II, pp. 205—317; Zulālī's *Maḥmūd u Ayāz* erschien lithographirt Lucknow A. H. 1290; Vafā's *Gul u Bulbul* ebendas.; Ghanīmat's *Nairang-i-ʿIšq* ebendas. um A. H. 1263; das *Dastūr-i-Maḥabbat* ebendas. A. H. 1259.

§ 22. Wenn schon viele der letztgenannten Gedichte mehr aus der freien dichterischen Phantasie als aus wirklich echten Überlieferungen geschöpft sind und daher so recht eigentlich die Gattung der Erzählung oder Novelle in Versen repräsentiren, so ist das vielleicht in nicht geringerem Maasse der Fall mit denjenigen romantischen Liebesgeschichten, die während der letzten Jahrhunderte ausschliesslich von in Indien geborenen oder in Indien ansässigen persischen Dichtern in eine mehr oder minder künstlerische Form gegossen wurden. Sie haben alle das miteinander gemeinsam, dass sie auf solchen Sagen- und Märchenstoffen fussen, die auf rein indischem Boden erwachsen, dort zu einer gewissen volkstümlichen Bedeutung gelangt und meistens auch schon früher in einem der modernen indischen Dialecte, hauptsächlich Hindī und Sindhī, bearbeitet waren, ehe sie in ein persisches Gewand gekleidet wurden. Die fünf beliebtesten Themata dieser Art sind *Kāmrūp und Kāmlatā*, *Madhumālat und Manohar*, *Padmāvat*, *Panūn und Sīsī*, und *Hīr und Rānjha* (*Rānjhā* oder auch *Rānjhan*). Was das erste derselben anbetrifft, die Liebesgeschichte des Prinzen Kāmrūp, eines Sohnes von Rādschpatī, Königs von Oude, und Kāmlatā, der Prinzessin von Sarandīb oder Ceylon, so ist wohl die älteste metrische Bearbeitung desselben in persischer Sprache in dem 1685 (A. H. 1096) verfassten *Dastūr-i-Himmat* enthalten, in welchem, dem Metrum zu Liebe, der Name der Heldin in *Latākām* umgewandelt worden ist. Der

eigentliche Dichter desselben ist nicht etwa, wie vielfach fälschlich aus dem Titel des Buches geschlossen worden ist, Himmatchān, Kaiser ʿĀlamgīr's Günstling, der bis zum Range eines Mīr Bachschī oder General-Zahlmeisters aufstieg, denn dieser starb schon vier Jahre vor Abfassung des Gedichtes, 1681 (A. H. 1092), sondern, nach Rieu's eingehender Forschung, Muḥammad Murād, der von dem besagten, besonders in der Hindīlitteratur sehr bewanderten und auch selbst als Dichter unter dem Namen Mīran thätigen Himmatchān die rührende Geschichte Kāmrūp's in einer von ihm selbst verfassten Prosaform gehört und nach dessen Ableben, einem früher von ihm ausgesprochenen Wunsche gemäss, in Verse gebracht hatte (Handschrift des Brit. Mus. Add. 19,624). Ob überhaupt oder in wie weit Himmatchān's Prosa-Erzählung von einer ziemlich um dieselbe Zeit verfassten des Mīr Muḥammad Kāẓim Ḥusain Karīm, der in Diensten des Herrschers von Ḥaidarābād, ʿAbdullāh Quṭbschāh (1626—1672, A. H. 1035—1083) stand, beeinflusst worden, ist noch eine offene Frage. Noch ein anderer Dichter aus der Zeit ʿĀlamgīr's machte sich an eine poetische Darstellung dieses Stoffes, Tektschand Tschand, der Sohn Balrāms, in seinem Mathnavī *Guldasta-i-ʿIšq* oder Blumenstrauss der Liebe. Spätere Bearbeitungen sind die von Badīʿ-ulʿaṣr Ḥādschī Rabīʿ mit dem Dichternamen Andschab, der nach langen Reisen seinen Aufenthalt in Delhi nahm, Niẓāmī in einem »Fünfer« nachahmte, einen sehr umfangreichen Dīvān dichtete, eine metrische Übersetzung des indischen Nationalepos Mahābhārata sowie verschiedene Prosaschriften verfasste und ein Alter von über 100 Jahren erreichte; seine Bearbeitung trägt den Titel *Falak-i-Aʿẓam* »die höchste Sphäre«, und ward 1744 (A. H. 1157) unter Muḥammadschāh vollendet (einzige Handschrift im Brit. Mus. Egerton 1036); ferner von Mīr ʿAlīschīr Qāniʿ aus Tattah, dem Autor verschiedener anderer Dichterwerke, einer allgemeinen Weltgeschichte unter dem Titel *Tuḥfat-ulkirām*, einer Sammlung von Biographien grosser Schaichs und einer *taḏkire* der persischen Dichter von Sindh (siehe oben No. 33 der Quellen), verfasst 1756 (A. H. 1169); und endlich von Kaurāmal, der 1848 starb. Der zweite der obengenannten volkstümlichen Sagenstoffe Indiens ward zuerst in Hindī von Schaich Dschamman (nach anderen Schaich Mandschhan) poetisch verwertet und dann 1649 (A. H. 1059) von Nāṣir ʿAlī aus Sirhind, der 1696/1697 (A. H. 1108) in Delhi starb, in die Form eines persischen Mathnavīs gegossen. Berühmter und beliebter im Orient ist die sechs Jahre später, 1655 (A. H. 1065), gemachte Bearbeitung von Mīr ʿAskarī ʿĀqilchān Rāzī, der von seinem vierundzwanzigsten Lebensjahre bis zu seinem, ebenfalls 1696 (A. H. 1108) erfolgten Tode Gouverneur von Delhi unter Kaiser ʿĀlamgīr war; es trägt den Titel *Mihr u Māh* (Sonne und Mond), da den Liebenden hier diese Namen statt der gebräuchlichen Madhumālat und Manohar gegeben sind. Auf Grund dieses Gedichtes von Rāzī verfasste drei Jahre später der hindūstānische Dichter Miyān Nuṣratī 1657/1658 (A. H. 1068) sein *Gulšan-i-ʿIšq* (Rosenbeet der Liebe) in Dachnī Versen. Denselben Vorwurf behandelt noch Ẓahīr Kirmānī's Mathnavī *Majmaʿ-ulbaḥrain* (der Zusammenfluss der beiden Meere), gedichtet 1749 (A. H. 1162). Auch der dritte indische Sagenstoff, der die Liebesabenteuer von Ratnasēna und Padmāvatī behandelt, fand seinen ersten dichterischen Ausdruck in Hindī, und zwar in mindestens zwei Originalcompositionen, einer von Dschatmal, und einer im Bhāchā-Dialect 1540/1541 (A. H. 947) von Malik Muḥammad Dschā'isī verfassten, die den Titel *Qiṣṣa-i-Padmāvat* trägt. In die persische Litteratur wurde er — wenn wir von einer dem Ḥusain Ghaznavī ohne Zeitangabe zugeschriebenen Bearbeitung absehen — wahrscheinlich zuerst von ʿAbd-uschschakūr Bazmī in seinem 1619 (A. H. 1028) verfassten *Padmāvat* oder *Rat Padam* eingeführt; ihm

folgten 1659 (A. H. 1069) der schon genannte ʿĀqilchān Rāzī mit einem *Šamʿ u Parvāne* (Kerze und Schmetterling) betitelten epischen Gedicht, das später von einem gewissen Latschhmī Rām wieder zu einer Prosaerzählung, *Farahbaxš*, umgearbeitet wurde; und zwei Jahre darauf, 1661 (A. H. 1071), Husām-uddīn mit *Husn u ʿIšq* (Schönheit und Liebe), das dem Kaiser ʿĀlamgīr gewidmet ist. Ins Hindūstānī wurde der Sagenstoff von Diyā-uddīn ʿIbrat aus Delhi und dessen Lehrer ʿIschrat übertragen; in einen zwischen diesem und dem Bhāchā die Mitte haltenden Dialect von Mīr ʿAbd-uldschalīl Balgrāmī, der 1725 oder 1726 (A. H. 1138) in Delhi starb; ins Puschtū endlich von einem gewissen Ibrāhīm. Ursprünglich, wie es scheint, im Dialect von Sindh geschrieben ist die, auf wirklichen Thatsachen beruhende Volkslegende von Panūn (oder Panū) und Sīsī, die Geschichte zweier Liebender in Sindh, die zuerst von Maulānā Hādschī Muhammad Ridāʾī aus Sindh 1643 (A. H. 1053) mit Zugrundelegung einer Prosa-Erzählung von Sayyid ʿAlī aus Tattah, der ein Augenzeuge der Begebenheiten gewesen war, zu einem persischen Mathnavī, genannt *Zībā u Nigār* (Brit. Mus. Or. 337), ausgesponnen wurde. In den Jahren 1727 und 1728 (A. H. 1140) wurde derselbe Vorwurf von Dschasvant Rāi Munschī in einem Epos *Sīsī u Panū* aufs Neue bearbeitet, und im Anfang dieses Jahrhunderts schrieb Lallah Dschentperkass ein drittes Gedicht des gleichen Inhalts, betitelt *Dastūr-i-ʿIšq* (Liebesbrauch oder Liebesmuster). Ein Sīsī u Panū in Hindūstānī, auch *Asrār-i-Mahabbat* genannt, verfasste Navvāb Mahabbat-ullāhchān mit dem *taxalluṣ* Mahabbat, der 1808 (A. H. 1223) gestorbene Sohn des berühmten Rohillaführers Hāfiz Rahmatchān. Wiederum aus dem Hindī, und zwar aus einem in dieser Sprache im Pandschāb verfassten Gedicht des Damodar, stammt die fünfte und letzte der indischen Volkslegenden, die Geschichte zweier Liebender im Pandschāb, die uns in zwei metrischen persischen Bearbeitungen erhalten ist, in *Hīr u Rānjhan*, auch *Nāz u Niyāz* genannt (Handschrift des Brit. Mus. Or. 348) und kurz nach 1730 (A. H. 1143) von Schāh Faqīr-ullāh Āfarīn vollendet, der in seinem Geburtsort Lahore 1741 (A. H. 1154) starb; und *Hīr u Rānjhā* von Mīr Qamar-uddīn Minnat, der um 1746 (A. H. 1159) in Delhi geboren war, 1777 (A. H. 1191) nach Lucknow kam, von Mr. Richard Johnson dem damaligen Generalgouverneur Warren Hastings in Calcutta vorgestellt wurde, von letzterem den Titel eines Dichterkönigs erhielt und 1793 (A. H. 1207 oder 1208) starb; sein Mathnavī ist seinem Gönner Johnson gewidmet und 1781 (A. H. 1195) vollendet (Handschrift des India Office No. 1318). In der Mitte zwischen diesen beiden poetischen Mathnavīs steht die Prosabearbeitung desselben Stoffes, die 1744 (A. H. 1157) von Mansārām Munschī gemacht wurde; ins Hindūstānī übertrug sie ein gewisser Maqbūl. Minderwertige Gedichte derselben volkstümlichen Art und gleich den obigen auf rein indischem Boden erwachsen sind Mullā Hamīd's 1607 (A. H. 1016) vollendetes *ʿIṣmatnāme* oder Buch der Unschuld, die Liebesgeschichte von Sātin und Mīnā; *Taṣvīr-i-Mahabbat* »das Bild der Liebe«, die Erzählung von Rāmtschand, dem Sohn des Betelverkäufers, von dem schon mehrfach genannten Schams-uddīn Faqīr aus dem Jahre 1743 (A. H. 1156); und *Laʿl u Gauhar* (Rubin und Perle) von Hasan ʿAlī ʿIzzat, der diese Liebesromanze auf Wunsch Sultan Tīpū's 1778 (A. H. 1192) dichtete. Um nun zum Abschluss über die Entwickelung der romantischen Epik mit ihren mehr novellistischen Ausläufern zu kommen, müssen wir noch einen kurzen Blick auf die von Amīr Chusrau in seinem Duvalrānī Chidrchān (siehe § 19) angebahnte neue Richtung, zeitgenössische Begebenheiten der Erzählungskunst dienstbar zu machen, werfen. Leider hat diese vielversprechende und entschieden originelle Initiative des grossen indischen Dichters nur wenig Nachahmung gefunden.

Im engeren und strengeren Sinne des Wortes lassen sich unter diese Gattung epischer Gedichte eigentlich nur zwei spätere Erzeugnisse einreihen: die ergreifende Erzählung von dem tragischen Ende einer Hindū-Prinzessin, die aus verzehrendem Liebesschmerze sich unter Kaiser Akbar mit ihrem toten Gemahl auf dem Scheiterhaufen verbrennen liess, von Muḥammad Riḍā Nauʿī aus Chabūschān bei Maschhad, der unter dem nämlichen Akbar nach Indien kam und in Burhānpūr 1610 (A. H. 1019) starb, in seinem reizenden kleinen Epos *Sūz u Gudāz* (Brennen und Schmelzen) in eine echt künstlerische Form gegossen; und die gleichfalls unglücklich auslaufende Geschichte von dem Herzensbunde des als Verfasser einer allgemeinen *taðkire* wohlbekannten ʿAlīqulīchān Vālih (siehe No. 26 der Quellen) mit seiner Base Chadīdschah Bēgam, einem Bunde, der durch widrige Schicksalsschläge und den Ausbruch der afghānischen Invasion gelöst wurde, von dem fruchtbaren Faqīr Maftūn in seinem *Vālih u Sulṭān* 1747 (A. H. 1160) poetisch gestaltet (No. 392 des India Office, und Or. 2868 des Brit. Mus.). Im weiteren und freieren Sinne dagegen können auch noch die folgenden Mathnavīs dieser Art zeitgenössischer Epik beigezählt werden: das *Firāqnāme* oder Buch der Trennung, das die Geschichte von Malik und Maḥbūb enthält und von dem ältesten Nachahmer Amīr Chusrau's, dem oben (§ 21) als Dichter eines Dschamschīd u Chvarschīd genannten Salmān aus Sāva, auf Wunsch des Sultans Uvais verfasst wurde, um letzteren über die Trennung von seinem Liebling Bairāmschāh zu trösten, der in Folge eines Streites 1360 (A. H. 761) den Hof seines fürstlichen Gönners verlassen und nach Baghdād gegangen war; *Šūr-i-Xayāl* »die Erregung der Phantasie«, und *Rišta-i-Gauhar* »die Juwelenschnur«, zwei romantische Erzählungen, von denen die erstere die Schicksale eines Liebespaares in Benares, die letztere diejenigen von Amīn und Gauhar, zwei Liebenden zu Sārī in Māzandarān besingt, von dem Verfasser Ismaʿīl Bīnisch, der aus seiner Heimat Kaschmīr unter ʿĀlamgīr nach Indien kam und dort vor 1689 (A. H. 1100) starb, wahrscheinlich auf Grund eigener persönlicher Erlebnisse und Erfahrungen in metrische Form gebracht; *Mihr u Māh* (nicht zu verwechseln mit verschiedenen, weiter oben genannten Gedichten gleichen Namens) von Rangīn, der in diesem, nach dem Chronogramm am Ende im Jahre 1707 (A. H. 1119) vollendeten Mathnavī eine cause celèbre aus Delhi, die sich unter Kaiser Dschahāngīr zugetragen, nämlich die Geschichte von dem Sohne des Sayyid und der Juwelierstochter, besungen — behandelt es somit auch keinen absolut zeitgenössischen Stoff, so fusst es doch auf wirklichen Thatsachen aus einer nicht allzufernen Vergangenheit —; und endlich die beiden im Inhalt einander sehr ähnlichen poetischen Novellen *Našā-i-rasā* und *Manšūr-i-Majnūn*, von einem sonst ganz unbekannten Dichter Niẓāmuddīn Aḥmad Āgāh, der darin seine eigenen Liebesschicksale sowie seinen Schmerz über die Trennung von der Erwählten seines Herzens schildert und daran die Geschichte eines jungen Mannes knüpft, der ein Mädchen im Traume sah, sich in dasselbe verliebte, und diesem Bilde seiner Phantasie später wirklich in Fleisch und Blut begegnete (beide Gedichte sind vor 1723, A. H. 1135, geschrieben und in einer einzigen Handschrift der Bodleiana, Elliott 122, erhalten).

Muḥammad Kāẓims Prosaroman *Qiṣṣa-i-Kāmrūp* ist in abgekürzter Form von W. Franklin ins Englische übersetzt worden unter dem Titel »The loves of Camarūpa and Camalatā«, London 1793; Kaurāmal's Qiṣṣa-i-Kāmrūp wurde von dem Sohne des Autors, Kālī Rai, lithographirt zu Delhi A. H. 1265 herausgegeben. Rāzī's *Mihr u Māh* ist in Lucknow 1846 lithographirt, *Dastūr-i-ʿIšq* zu Calcutta 1812. Zu Padmāvat vgl. Theod. Pavie, La légende de Padmani, J. A. 1856, pp. 1—47. 89—130 u. 315—343. Dschāisī's Original in Hindī wurde zu Lucknow 1844 und 1865 herausgegeben (letztere Edition mit einem Commentar in Hindūstānī

von ʿAlī Ḥasan); eine andere Version in Hindī, *Padmāvatabhāšā*, ebendaselbst 1880; ʿIbrat's und ʿIschrat's Bearbeitung in Hindūstānī ebendas. 1858, betitelt *Padmāvat-i-Urdū*. Zu *Hīr u Rānǰhā* vgl. Garcin de Tassy, Revue de l'Orient 1857 (wo die hindūstānische Version der Sage übersetzt ist); zu den fünf indischen Sagenstoffen im Allgemeinen denselben, Histoire de la Littérature Hindouie etc., 2. Ausgabe I, pp. 213, 388 etc.; II, pp. 67, 86, 485 etc. Nauʿī's *Sūz u Gudāz* ist gedruckt am Ende des ersten Teils vom Akbarnāme, Lucknow A. H. 1284; Rangīn's *Mihr u Māh* lithographirt ebendas. A. H. 1263.

b) Die romantische Panegyrik und ihr Gegenstück, die Satire.

§ 23. Ist Firdausī mit Recht als der Ausgangspunkt des romantischen Epos in Persien anzusehen, so können wir auch noch in einer andern Dichtungsform, die sich genau um dieselbe Zeit zu Glanz und Ansehen emporschwang, den gewaltigen Einfluss des grossen Sängers von Ṭūs unschwer erkennen — wir meinen den berufsmässigen Lobpreis fürstlicher Freunde und sonstiger hochgestellter Beschützer, die eigentliche Panegyrik. Wohl haben schon die Sāmānidendichter, allen voran Rūdagī (§ 5), den Kriegsruhm und die huldvolle Gnade ihrer Herrscher in schwungvollen Versen gefeiert, aber zu einer wirklichen Lebensaufgabe wurde die Abfassung solcher Lobgedichte doch erst unter der Tafelrunde Sultan Maḥmūd's. Der mächtige Ghaznavidenfürst, der Eroberer Indiens und freigebige Mäcen der Künste und Wissenschaften, rief bei seinen Hofdichtern einen wahren Wettbewerb in der Qaṣīde hervor, und wenn dieselbe, wie früher bemerkt (§§ 9 u. 10), hauptsächlich bei ʿUnṣurī und Minūtschihrī noch des wahren Schwunges poetischer Redekraft ermangelte, noch zu sehr an den geschraubten und bei aller Häufung von Bildern doch oft gar nüchternen und geschmacklosen Styl ihrer arabischen Vorbilder bei Mutanabbī und andern erinnerte, so war es eben wieder Firdausī, der auch in diese — nach unserem Geschmack freilich nicht sehr hochstehende — Gattung der Lyrik neues, frisches Lebensblut goss und um sie in noch höherem Maasse, als es Rūdagī gethan, den Schimmer einer echten, gottbegnadeten Dichterweihe wob. Jene farbenprächtigen, mit allem Prunk der Sprache ausgestatteten, aber dabei doch stets ebensosehr von Schwulst und Künstelei wie von nüchterner Reflexion freien Schilderungen fürstlicher Macht und Grösse, wie sie sich durch das ganze Schahname gleich einem blitzenden Perlenbande hindurchziehen, tragen dasselbe romantische Gepräge, wie es den Liebesepisoden dieses national-historischen Epos sowohl als auch des späteren Yūsuf eigen ist, und dieses romantische Element ist es gerade, was die Panegyrik unter den späteren Ghaznaviden und noch mehr unter den das Erbe derselben antretenden Saldschūqen so bestimmt von derjenigen der früheren Lobdichter Maḥmūd's unterscheidet. Schon in Farruchī (siehe oben) deutet der höhere poetische Flug mancher Qaṣīden, die wahrscheinlich erst nach dem Erscheinen von Firdausī's Epos gedichtet wurden, auf diesen Umschwung hin; bedeutender noch macht sich dieser bei dem schon früher genannten Qaṭrān geltend (vgl. Copien seines Dīvāns in Or. 3317, 2879 u. s. w. des Brit. Mus.), der wahrscheinlich 1072 oder 1073 (A. H. 465), nicht, wie Taqī Kāschī angiebt, 1092 (A. H. 485) starb und von dem eine ganze Reihe Qaṣīden fälschlich dem Rūdagī beigelegt worden sind (§ 5). Ḥakīm aladschall Qaṭrān bin Manṣūr (oder auch Abū Manṣūr), nach Taqī Kāschī und dem *Haft Iqlīm* (No. 8 u. 9 der Quellen) aus Tabrīz gebürtig, nach Anderen aus Tirmidh oder aus dem Dschabal-i-Dailam, weshalb er auch zuweilen Dschabalī genannt wird, war ein Lobredner der Būyiden und dichtete nicht nur begeisterte Gesänge zum Preise der Dailamitenherrscher und der Fürsten von Ādharbaidschān, vor allem der Amīre Faḍlūn, Vahsūdān und seines Sohnes Mamlān, des Abū Dschaʿfar bin Muḥammad und des Kiyā Abū Ṭāhir bin Marzbān, sondern auch an glänzenden Beschreibungen reiche Lieder zur Feier des

Frühlings, des Herbstes und des Winters, ein berühmtes Gedicht zur Erinnerung an das Erdbeben von Tabrīz 1042 oder 1043 (A. H. 434), sowie ein *Qausnāme* oder Buch des Bogens genanntes Mathnavī. Wenn er auch gelegentlich der seit Minūtschihrī (§ 10) sich mehr und mehr geltend machenden Kunstspielerei ein Opfer gebracht und z. B. ein Tasmīṭ von 19 Strophen zu je 4 Doppelversen in der Weise verfasst hat, dass der durch die sämtlichen Halbverse der ersten Strophe laufende Reim in dem achten Halbvers jeder folgenden Strophe wiederkehrt, so zeichnen sich doch seine sonstigen Gedichte durch grosse Frische der Anschauung, blühende Phantasie und romantisch angehauchte Bilderpracht aus — Vorzüge, die sich auch bei seinen jüngeren Zeitgenossen und Nachfolgern unter den Hofdichtern der späteren Ghaznaviden, Abulfaradsch Rūnī, Masʿūd bin Saʿd bin Salmān, Muchtārī, und Ḥasan Ghaznavī in gleichem Grade finden. Abulfaradsch bin Masʿūd war zu Rūn, einem Dorfe in der Nähe von Lahore, geboren und wirkte als Lobredner Sultan Ibrāhīm's von Ghazna (1059—1099, A. H. 451—492) und seines Sohnes und Nachfolgers Masʿūd III. (1099—1114, A. H. 492—508), sowie der Grossen ihres Hofs, vorzugsweise der Vazīre ʿAbdulḥamīd und Chvādschah Muḥammad bin Bihrūz bin Aḥmad, des geistlichen Oberhauptes (*Ṣadr-ulislām*) Manṣūr bin Saʿīd, und des Heerführers Manṣūr bin Muḥammad bin Aḥmad Maimandī. Gewöhnlich verwechseln die persischen *taðkire* diesen Dichter mit dem älteren Abulfaradsch Sidschzī, der am Hofe des sāmānidischen Statthalters Amīr Abū ʿAlī Sīmdschūr wirkte und der Lehrer Minūtschihrī's war (siehe § 10). Rūnī's Dīvān enthält ausser den Qaṣīden nur noch eine sehr geringe Anzahl von Ghazelen, Qiṭʿes und Rubāʿīs (Add. 27,318 im Brit. Mus., Marsh 55 in der Bodleiana, und No. 328, ff. 378—432 im India Office). Sein begabtester Schüler war der unter denselben Ghaznavidenfürsten als Panegyriker thätige Abulfachr Masʿūd bin Saʿd bin Salmān mit den Ehrentiteln Saʿd-uddaulah und ʿAmīd-aladschall, dessen Vater Chvādschah Saʿd Hofdichter desselben Minūtschihr (1012—1029, A. H. 403—420) gewesen, dem zu Ehren Minūtschihrī (siehe oben) seinen Dichternamen gewählt. Ob Masʿūd bin Saʿd, der von einem andern, Masʿūd aus Rai, dem Lobredner von Sultan Maḥmūd's Sohn und Nachfolger Masʿūd I. (1030—1041, A. H. 421—432) wohl zu unterscheiden ist, in Hamadān, dem Heimatsorte seiner Familie, oder erst in Ghazna, wohin sein Vater im späteren Alter aus unbekannten Gründen übergesiedelt war, geboren wurde, muss bei den sich selbst widersprechenden Angaben in des Dichters eigenem Dīvān dahingestellt bleiben. *ʿAufī* und der Verfasser des *Haft Iqlīm* entscheiden sich für Hamadān, und letzterer führt als Beweis dafür einen Vers aus einer von dessen Qaṣīden an; dagegen citirt Rieu (II, p. 548) zwei andere Verse, die wiederum für Ghazna sprechen; eine dritte, von Daulatschāh und dem Verfasser des *Ātaškade* (No. 2 u. 38 der Quellen) vorgebrachte Behauptung, dass der Dichter aus Dschurdschān stamme, entbehrt jeder weiteren Begründung. Jedenfalls wuchs er in Ghazna auf und ward am dortigen Hofe, wo die Grossen des Reiches sich mit Vorliebe eingeborne indische Sclavinnen hielten, mit der Sprache Indiens, d. h. dem Hindūstānī, so vertraut, dass er, nach mehrfach beglaubigten Aussagen, als der erste unter allen Dichtern einen Dīvān in hindūstānischer Sprache verfasste. Auch eines arabischen Dīvāns aus seiner Feder wird Erwähnung gethan. Die besten Blüten seines Genius aber legte er in seinen persischen Qaṣīden nieder, von denen die ältesten, ausser seinem Lehrer Abulfaradsch Rūnī, hauptsächlich dem Preise Sultan Ibrāhīm's und seines Sohnes, des Prinzen Saif-uddīn Maḥmūd, gewidmet sind. Die Verherrlichung des letzteren sollte für den Dichter von folgenschwerer Bedeutung werden; denn als um 1079 oder 1080 (A. H. 472) eine angebliche Verschwörung des Prinzen gegen seinen

Vater entdeckt und Maḥmūd selbst hingerichtet wurde, musste auch sein Freund und Günstling ins Gefängnis wandern und während Ibrāhīm's Regierung 12 Jahre in der Bergfestung Nāi schmachten. Auch nach seiner endlichen Freilassung durfte er sich nicht allzu lange seines Glückes freuen; unter Masʿūd III. warf ihn eine neue Intrigue ins Gefängnis zurück, und noch einmal hatte er 8 (oder nach andern gar 10) Jahre die Qualen der Einkerkerung zu erdulden. Trotz aller dieser Misshandlungen hat er zahlreiche Loblieder zu Ehren Masʿūd's gesungen, und auch noch dessen späterem Nachfolger Bahrāmschāh (1118—1152, A. H. 512—547) sind einige seiner Qaṣīden gewidmet, wenngleich er sich, nach seiner endgültigen Befreiung aus der Haft, von der Welt zurückgezogen und einem beschaulichen Leben hingegeben hatte. Neben seiner panegyrischen Thätigkeit verfasste er einzelne Ghazelen, Qiṭʿes, Rubāʿīs, ein paar Tasmīṭs, ein kürzeres Mathnavī, und Elegien, und durch manche seiner Lieder zieht sich ein tief ergreifender Wehelaut über die ungerecht erduldeten Kerkerqualen. Auch praktischer Lebensweisheit weiss er oft in seinen kürzeren Gesängen einen beredten und überzeugungskräftigen Ausdruck zu verleihen. Er starb nach den besten Quellen 1131 (A. H. 525), nach andern schon 1121 (A. H. 515). In seinen Gedichten bedient er sich häufig auch des *taxalluṣ* Bande (Knecht), den er mit einem bedeutend später lebenden Dichter Raḍī-uddīn teilt, dem Lobredner des Qilidsch Ṭamghādschchān von Turkestan, der um 1163 (A. H. 558) in Samarqand residirte. Ebenfalls in seinen Jugendjahren noch dem Hofe Ibrāhīm's und Masʿūd's III. angehörig war der schon (in § 14) als Verfasser des Schahryārnāme genannte Sirādsch-uddīn ʿUthmān bin Muḥammad Muchtārī, der später am Hofe Arslānschāhs bin Kirmānschāh (1101—1142, A. H. 494—536) in Kirmān lebte und ausser Qaṣīden als einer der ersten unter den persischen Dichtern sogenannte Tardschīʿbands oder Ringelgedichte verfasste, eine Erweiterung des Tasmīṭ, worin ebenfalls die gewöhnlich sehr zahlreichen Strophen durch einen immer wiederkehrenden, und aus einem oder zwei Versen mit unabhängigem Reim bestehenden Refrain von einander geschieden sind (Handschriften seines Dīvāns in der Bodleiana, Laud Or. 295, und im Brit. Mus. Or. 3374 u. 4514). Andrerseits wirkte noch unter Bahrāmschāh als Panegyriker, neben Masʿūd bin Saʿd bin Salmān's eigenem Sohne Abū Saʿd oder Abū Saʿīd (die verschiedenen Handschriften des *Haft Iqlīm* geben die doppelte Lesart) und Schihāb-uddīn Schāh Abū ʿAlī Radschā aus Ghazna, der auch als Kanzelredner hochgefeierte Sayyid Aschraf (oder Scharaf)-uddīn Ḥasan bin Nāṣir ʿAlavī (nach einer Handschrift des India Office, No. 236: Abulʿalī Ḥasan bin Muḥammad alḥusainī), der in Ghazna seinen Wohnsitz aufgeschlagen und die Siege seines fürstlichen Gönners in volltönenden Qaṣīden feierte, wie er denn auch schon, nach der Angabe des *Ḥabīb-ussiyar* (siehe Rieu III, p. 1000a), die Thronbesteigung Bahrāmschāh's durch ein Gedicht verherrlicht hatte. Erst als der letztere über die immer wachsende Popularität seines Hofdichters eifersüchtig zu werden begann, verliess Ḥasan den Hof, trat die Wallfahrt nach den heiligen Stätten von Mekka und Medina an und ward auf der Rückkehr von dort in Baghdād mit allen Ehren von dem Saldschūqenherrscher Masʿūd bin Sulṭān Muḥammad bin Malikschāh (1134—1152, A. H. 529—547) empfangen. Er starb in Dschuvain, nach den Angaben *Taqī Kāšī's* und des *Ātaškade*, 1169/1170 (A. H. 565); ob dieses Datum nicht doch vielleicht zu spät gegriffen, bleibt eine offene Frage; jedenfalls war er aber noch um 1150 (A. H. 545) am Leben, da sein Dīvān ein Gedicht aus diesem Jahre enthält. Auch er versuchte sich zuweilen in der gekünstelten Form des Ringelgedichtes sowohl wie des Tasmīṭ; so besitzen wir von ihm ein Gedicht der letzteren Gattung von 27 Strophen, deren erste ein Qiṭʿe ist, mit dessen Reim der des vierten Halbverses jeder

folgenden Strophe übereinstimmt. Ein älterer Bruder Ḥasan's, Dschamāl-uddīn bin Nāṣir ʿAlavī, nahm ebenfalls eine bevorzugte Stellung am Hofe Bahrāmschāh's ein, und auch von ihm wird im Haft Iqlīm wenigstens eine Qaṣīde zum Lobe dieses Fürsten mitgeteilt.

Sechs Gedichte des Qaṭrān sind veröffentlicht in Schefer, Chrest. Persane II, pp. 240—246. Zu Masʿūd bin Saʿd bin Salmān vgl. A. Sprenger, J. A. S. B. Vol. XXII, pp. 442—444, und N. Bland in J. A., 5. série, tome II (1853), pp. 356—369.

§ 24. Zu noch grösserer Vollendung gedieh die romantisch gefärbte Panegyrik unter der schon mehrfach erwähnten weitverzweigten Dynastie der Saldschūqen, die gleich den Ghaznaviden sich türkischer Abkunft rühmten, und als der älteste Lobredner derselben erscheint Abulmaḥāsin Abūbakr Zain-uddīn Azraqī aus Harāt, der wahrscheinlich 1133 (A. H. 527), nach andern Angaben aber schon drei Jahre früher, 1130 (A. H. 524), starb. Er war der vertraute Freund des saldschūqischen Herrschers von Nīschāpūr, Ṭughānschāh I., eines grossen Beschützers der Dichtkunst, der, nach dem Haft Iqlīm, manche zeitgenössische Dichter, wie ʿAbdullāh Quraischī, Schudschāʿ Nasavī, Aḥmad Badīhī, Ḥaqīqī und andre, um sich zu versammeln und mit ihnen künstlerische Dispute zu halten pflegte. Azraqī hatte sich bei ihm durch ein obscönes Buch über geschlechtlichen Verkehr, *Alfiyye u Salfiyye* eingeführt, scheint aber später seine Jugendsünden bereut und sich würdigeren Stoffen zugewandt zu haben, denn ausser einer bedeutenden Anzahl von Qaṣīden, die meistens der Verherrlichung Ṭughānschāh's gewidmet sind, sowie einigen Qiṭʿes und Rubāʿīs (Handschriften im India Office, Brit. Mus., und in Berlin, No. 711) verdanken wir ihm noch die jedenfalls älteste poetische Bearbeitung des ehrwürdigen *Sindbādnāme*, der Geschichte des Königssohns und der sieben Vazīre, die aus dem, ziemlich genau mit diesem übereinstimmenden, griechischen Syntipas oder den sieben weisen Meistern hinlänglich bekannt ist. Diese, auf indische Quellen zurückgehende Märchensammlung ward zunächst ins Pahlavī, dann ins Arabische übersetzt und aus diesem zuerst von Chvādschah ʿAmīd Abulfavāris Qanāvarzī unter dem Sāmāniden Nūḥ II. bin Manṣūr (siehe oben § 7) in neupersische Prosa übertragen. Wahrscheinlich ist aus dieser Azraqīs Mathnavī, das leider verloren gegangen ist, geflossen. Zwei weitere Prosabearbeitungen wurden, beide in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts der Hidschre, von Schams-uddīn Muḥammad Daqāʾiqī aus Merv, und von Bahā-uddīn Muḥammad bin ʿAlī bin Muḥammad bin ʿUmar azẓahīrī alkātib (oder, wie *ʿAufī* und das *Haft Iqlīm* ihn nennen: Ẓahīr-uddīn Muḥammad bin ʿAlī-alkātib) aus Samarqand gemacht. Letzterer war lange Zeit der leitende Staatsmann des schon oben genannten Qilidsch Ṭamghādschchān von Turkestan, und schrieb zu Ehren seines Fürsten ausser einigen lyrischen Gedichten drei Prosawerke, *Aɣrāḍ-ussiyāsat* mit Commentar, bald nach 1157 (A. H. 552) verfasst, *Samʿ-uẓẓahīr fī jamʿ-uẓẓahīr*, und endlich das um 1161 (A. H. 556) begonnene *Sindbādnāme*. Zum letzten Male ward dasselbe in persische Prosa übertragen von Ḍiyā-uddīn Nachschabī und seinem berühmten, 1330 (A. H. 730) vollendeten *Ṭūṭīnāme* oder Papageienbuch einverleibt; und 45 Jahre später, 1374/1375 (A. H. 776), verfasste ein unbekannter Poet eine neue metrische Bearbeitung desselben, von der nur eine einzige Copie in No. 3124 des India Office erhalten ist. Doch zurück zu den Saldschūqen! Unter all den zahlreichen Herrschern dieses Hauses war es hauptsächlich die Person des Sultans Sandschar von Churāsān (1117—1157, A. H. 511—552), um die sich eine ganze Reihe von Lobdichtern schaarte, darunter freilich auch einige, die dem grossen Gegner und früheren Vasallen desselben, Atsiz dem Chvārizmschāh, welcher 1127 (A. H. 521) seinem Vater Quṭb-uddīn als Statthalter von Chvārizm

folgte, sich 1140/1141 (A. H. 535) unabhängig machte und bis 1156 (A. H. 551) regierte, gelegentlich ihre Huldigung darbrachten. Allen voran steht Schihāb-uddīn (nach Andern Dschalāl-uddīn) Aḥmad bin Madschd-uddīn Ismaʿīl Adīb Ṣābir aus Tirmidh (nach einigen Angaben aus Buchārā), der in Harāt seine Studien machte und sich die Gunst des von Sandschar hochgeehrten Ra'īs von Churāsān, Sayyid Madschd-uddīn Abulqāsim ʿAlī bin Dschaʿfar (auch zuweilen Abū Dschaʿfar ʿAlī bin Ḥusain Mūsavī genannt) erwarb, in dessen Hause zu Nīschāpūr er lange wohnte, für den er ein *Saugandnāme* oder Schwurbuch schrieb, und durch den er auch am Hofe Sandschars eingeführt wurde. Er gewann des Sultans Gunst und ward, als Atsiz die Fahne der Rebellion gegen seinen Oberherrn erhob, von letzterem in diplomatischem Auftrage nach Chvārizm gesandt (nach einigen mit einer friedlichen Botschaft, nach andern als eine Art Spion). Atsiz hielt ihn an seinem Hofe zurück, und da sich unter des Dichters Qaṣīden, die meistens dem Preise seines ersten Beschützers Madschd-uddīn und dem Sandschars gelten, auch einige Loblieder auf Atsiz finden, so lässt sich annehmen, dass er dort mit gebührender Rücksicht behandelt worden. Als Adīb Ṣābir aber Kunde davon erhielt, dass Atsiz einen Meuchelmörder gegen Sandschar ausgeschickt, liess er seinem Fürsten und Gönner rechtzeitige Warnung zukommen, und diese Vereitelung seines Planes erbitterte Atsiz so sehr, dass er den Dichter im Oxus ertränken liess, nach W. Pertsch (Berliner Cat. p. 709) schon 1143/1144 (A. H. 538); die meisten *taðkire* dagegen schwanken in der Angabe seines Todesjahres zwischen 1145 und 1151 (A. H. 540 und 546); nur das Haft Iqlīm giebt 1152 (A. H. 547) als mutmassliches Datum (eine sehr alte Handschrift von Adīb Ṣābirs Dīvān aus dem Jahre 1314, A. H. 714, besitzt das India Office in No. 132, ff. 48—75). Ṣābirs grosser poetischer Rivale am Hofe des Atsiz war Raschīd-uddīn Muḥammad bin ʿAbd-uldschalīl (oder nach Andern: Muḥammad bin Muḥammad bin ʿAbdullāh bin ʿAbd-uldschalīl) al-ʿUmarī (als Nachkomme des Chalīfen ʿUmar) alkātib, der seiner zwerghaften Gestalt wegen den Beinamen Vaṭvāṭ (die Schwalbe) erhalten hatte und das Haupt der Munschīs in Chvārizm war. Als Sandschar die Festung Hazārasp eroberte, fiel er als Gefangener in dessen Hände und wurde zum Tode verurteilt, aber des Sultans Secretair Muntachab (oder Muntadschab)-uddīn Badīʿ Kātib rettete ihn durch sein Fürwort, und Raschīd Vaṭvāṭ blieb dem Hofe des Atsiz erhalten, nach dessen Tode er noch 27 Jahre seinen beiden Nachfolgern Īl Arslān (1156—1172, A. H. 551—568) und Tukusch (1172—1200, A. H. 568—596) seine Dienste widmete. Er war nach den meisten Quellen 1088 (A. H. 481) zu Balch geboren und starb, 94 Jahre alt, 1182 (A. H. 578); nur Ḥādschī Chalīfa giebt 1083 (A. H. 476) und 1177 (A. H. 573) als Geburts- und Todesjahr an. Neben seiner panegyrischen Thätigkeit, die sich in zahlreichen, etwas nüchternen, aber mit vielen rhetorischen Kunststücken durchsetzten und oft doppelt und dreifach reimenden Qaṣīden zum Preise der Chvārizmschāhs von der Thronbesteigung des Atsiz bis zu der des Tukusch, sowie des grossen Vazīrs ʿAlā-uddīn Muḥammad, des Fürsten von Nīmrūz und anderer, sowie in Ringelgedichten, Qiṭʿes und Rubāʿīs bekundete, widmete sich Vaṭvāṭ auch der Übersetzungskunst und der wissenschaftlichen Prosa. So übertrug er unter anderem die aus vier Teilen zu je hundert Nummern bestehende arabische Sammlung von Denksprüchen der vier ersten Chalīfen, von denen der letzte die moralischen Sentenzen ʿAlī's enthaltende Teil (*Maṭlūb kulli ṭālib*, »das Ziel jedes Wahrheitssuchenden«, gewöhnlich *Tarjume-i-ṣad Kalime*, »Übersetzung der 100 Sprüche«, genannt) am bekanntesten geworden ist, sehr geschickt in persische, von einer wörtlichen Prosa-Übersetzung eingeleitete Vierzeilen, die er 1164 (A. H. 559) dem Sohne Īl-Arslāns, Sultan Schāh Abulqāsim

Maḥmūd widmete, und schuf in seinen, schon bei Farruchī (§ 9) flüchtig erwähnten und durch verschiedene Unzulänglichkeiten in dessen *Tarjumān-ulbalāγat* hervorgerufenen *Ḥadā'iq-ussiḥr* (oder mit ihrem vollen Titel: *Ḥadā'iq-ussiḥr fī daqā'iq-uššiʿr*, »Gärten der Zauberei über die Feinheiten der Poeterei«) ein grundlegendes Werk über Metrik, rhetorische Figuren, Reimlehre und die Schönheiten und Mängel der Gedichte (commentirt unter Schāh Uvais, dem Īlkānī Sultan, der 1356—1374, A. H. 757—776 regierte, von Scharaf-uddīn bin Muḥammad ar-Rāmī unter dem Titel Ḥadā'iq-ulḥaqā'iq), zu welchem er noch als eine Art Appendix einen kleinen Prosatractat über Verskunst, sowie auch eine kurze gereimte Abhandlung über persische Metra in 28 Vierzeilen, betitelt *Aqsām-ulbuḥūr* »die Arten der Versmasse« hinzufügte (Unicum der Bodleiana, Elliott 388, am Rande von ff. 60—62). Unter den Schülern Vaṭvāṭ's ist zu nennen der Amīr Abūbakr bin Muḥammad ʿAlī mit dem *taxallus* Rūḥānī, der, wie Ḥasan aus Ghazna, ursprünglich in Diensten Bahrāmschāh's stand, später aber an den Hof des Atsiz übersiedelte und ihm nach dem Vorbild seines Lehrers seine Huldigung in Lobliedern darbrachte. Indem wir nun an Sandschar's Hof zurückkehren und Rundschau über die anderen, dort tonangebenden und in des Sultans Huld sich sonnenden Dichter halten, begegnen wir zunächst dem Dichterkönig, Amīr Abū ʿAbdullāh (nach Anderen Abūbakr) Muʿizzī, mit seinem ursprünglichen Namen Muḥammad bin ʿAbdulmalik, einem Sohne Abdulmalik Burhānī's, der ein, freilich ziemlich unbedeutender, Hofdichter des Saldschūqen Alp Arslān (1063—1072, A. H. 455—465) gewesen, des Vaters und Vorgängers von Sultan Malikschāh, der als der eigentliche Begründer der Saldschūqenmacht angesehen werden kann (1072—1092, A. H. 465—485). Drei Städte streiten sich um die Ehre, als Muʿizzī's Geburtsort zu gelten, Nīschāpūr, Nasā und Samarqand, doch hat Nīschāpūr bei weitem die meisten Stimmen unter den leitenden *taδkire* (*Haft Iqlīm, Butxāne, Safīne, Xazāne-i-ʿāmire* und *Maxzan-ulγarā'ib*, No. 9, 14, 24, 36 und 45 der Quellen, dazu noch die kurze biographische Notiz in der ältesten Handschrift seines Dīvāns von 1313 oder 1314, A. H. 713 oder 714, No. 132, ff. 1—18, im India Office). Er widmete sich ursprünglich dem Waffenhandwerk und schwang sich bis zur Würde eines Amīrs empor; durch den Amīr ʿAlī bin Farāmurz, der als Schwager Alp Arslān's und als Vasall Malikschāh's über Yazd herrschte, wurde er der Gunst des letzteren empfohlen, dessen Hofe als Lobredner zuerteilt und mit dem von dessen eigenem Titel Muʿizz-uddīn abgeleiteten Dichternamen *Muʿizzī* geehrt. Aber erst unter Sandschar erreichte er die höchste Stufe in der schöngeistigen Hierarchie, die des Malik-uschschuʿarā oder Dichterkönigs; auch zu diplomatischen Diensten verwandte man ihn gelegentlich — so wurde er z. B. als Gesandter nach Rūm oder Iconium gesandt und kehrte von dort, mit Schätzen reich beladen, zurück. Sein Ende zeigt eine gewisse tragische Ironie — er fiel durch die Hand seines eigenen Gönners und Fürsten; ein verirrter Pfeil aus Sandschar's Bogen führte 1147 oder 1148 (A. H. 542) seinen Tod herbei. Seine panegyrischen Gedichte, die schon bedeutend mit mystisch-pantheistischen Anschauungen durchsetzt sind, feiern ausser den beiden Sultanen, in deren Diensten er stand, den grossen Vazīr Malikschāh's, Niẓām-ulmulk, der 1092 (A. H. 485) unter dem Dolche eines Meuchelmörders fiel, seinen ebenfalls als Vazīr thätigen Sohn Fachr-ulmulk, der, gleich dem Vater, 1106 oder 1107 (A. H. 500) ermordet wurde, und andere Würdenträger am Saldschūqenhofe. Auch hatte er vielfache poetische Wettkämpfe mit dem ebenfalls unter Sandschar blühenden Dichter Lāmiʿī aus Dschurdschān. Ein paar Ghazelen, Qiṭʿes, Ringelgedichte und Tasmīṭs, sowie eine Reihe von Vierzeilen vervollständigen den Inhalt seines Dīvāns. Unter den übrigen Hofdichtern Sandschar's (deren Zahl die

taðkire wie gewöhnlich auf 400 angeben) sind noch zu nennen: die drei aus Merv gebürtigen Maḥmūd bin ʿAlā-assamā'ī (oder vielleicht *assamāvī*, »der himmlische«), Schihāb-uddīn Abulḥasan Ṭalḥah, und Athīr-uddīn al-Futūḥī, der manche poetische Wettkämpfe mit Adīb Ṣābir und selbst mit dem grossen Anvarī (siehe weiter unten) hatte; ferner Fachr-uddīn Chālid aus Harāt, ein sehr vertrauter Günstling des Monarchen, der sich noch besonders durch die Abfassung kunstvoller Rubāʿīs auszeichnete (eins derselben, das er in dem Augenblicke dichtete, da Sandschar nach seiner schweren Niederlage durch Gūrchān, den Qarāchitā'ī Herrscher von Kirmān, 1148 (A. H. 543) von seinem Neffen Bahrāmschāh, dem Ghaznavidenherrscher, die freudige Nachricht von der Eroberung Ghaznas und dem Tode des Ghūriden Saif-uddīn Sūrī erhielt, ist uns im *Haft Iqlīm* aufbewahrt); und endlich ʿAbdulvāsiʿ-aldschabalī. Letzterer stammte aus den Bergen von Ghardschistān (daher sein Dichtername Dschabalī, »der Bergbewohner), kam später nach Harāt und endlich nach Ghazna, wo er, wie so manche Andere, lange Zeit als Lobredner bei dem oft genannten Bahrāmschāh thätig war, ehe er in Sandschar's Dienste übertrat und an dessen Hofe die letzten 14 Jahre seines Lebens verbrachte. Die Gunst des letzteren hatte er sich, nach dem *Haft Iqlīm*, durch eine Qaṣīde errungen, als der Sultan zur Unterstützung seines bedrängten Neffen nach Ghazna kam; nach anderen Gewährsmännern fand die Annäherung zwischen dem Dichter und dem Saldschūqenfürsten erst statt, als der letztere nicht zur Hülfsleistung, sondern vielmehr zur Unterwerfung des tributverweigernden Bahrāmschāh mit kriegerischer Macht in Ghazna erschien. In diesem Falle würde des Dichters Übergang in das Lager Sandschar's etwa mit der Sendung des Imām Muḥammad bin Aḥmad bin Maḥmūd zusammenfallen, des Verfassers mehrerer gelehrter Werke und eines Wortdisputes zwischen »Schwert und Feder«, betitelt *Ṣaḥīfat-uliqbāl*, »das Buch des Glücks«, der, nach demselben *Haft Iqlīm*, als ausserordentlicher Botschafter Bahrāmschāh's bei Sandschar eine Audienz nachsuchte und durch einige geschickt improvisirte Verse dessen Grimm zu besänftigen wusste. ʿAbdulvāsiʿ starb 1160 (A. H. 555) und hinterliess einen ausschliesslich aus oft dunklen und schwerverständlichen Qaṣīden bestehenden *Dīvān* (Handschriften desselben in der Bodleiana, Ouseley 23, Ouseley Add. 19 und Elliott 116, und im Brit. Mus. Or. 3320).

Zum *Sindbādnāme* vgl. S. de Sacy, Fables de Bidpai, in Notices et Extr. IX, p. 404, und Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes, pp. 93—137; Benfey, Bemerkungen über das indische Original der sieben weisen Meister in Mélanges Asiat. III. pp. 188—203; Comparetti, Ricerche intorno al libro di Sindibad; Fr. Baethgen, Sindban oder die sieben weisen Meister, syrisch und deutsch, Leipzig 1879, u. dazu Nöldeke in ZDMG. 33, p. 513 ff.; Falconer in JR.A.S., vol. 35, p. 169 ff., und vol. 36, p. 4 ff. u. p. 99 ff.; H. Brockhaus, die sieben weisen Meister, von Nachschabi, Leipzig 1843, in Text und Übersetzung mit Noten (siehe auch »Blätter für literarische Unterhaltung« 1843, No. 242 u. 243, p. 969 ff.); W. A. Clouston, Book of Sindibād, from the Persian and Arabic, with introduction, notes and appendix, 1884. Die Sprüche ʿAlī's sind arabisch und persisch herausgegeben von Stickel, Jena 1834, und von Fleischer, Leipzig 1837; die *Ḥadā'iq-ussihr* lithographirt zu Teheran A. H. 1302; Lamiʿī's Qaṣīden das. A. H. 1295. Drei Lieder Muʿizzī's sind in Salemann u. Shukovski's Persischer Grammatik, Berlin 1889, pp. 33*—35* veröffentlicht. Der *Dīvān* des ʿAbdulvāsiʿ erschien lithographirt in Lahore 1862.

§ 25. Hoch empor über alle bisher genannten Lobdichter Sandschar's ragt der Liebling dieses Fürsten, Auḥad-uddīn ʿAlī Anvarī, der von den einheimischen Kunstrichtern einstimmig als der grösste Qaṣīdendichter Persiens bis auf den heutigen Tag gefeiert wird. Wenn Glanz und Prunk der Sprache, eine unerschöpfliche Fülle poetischer Gleichnisse und eine wahrhaft vollendete Kunst geistreicher Schmeichelei ein Anrecht auf diesen Ehrentitel geben, so

verdient ihn Anvarī gewiss; mit ihm hat die Panegyrik ihren stolzesten Sieg errungen, einen Sieg freilich, der dem des Pyrrhus äusserst ähnlich sieht, denn dieser höchste Triumph der Lobrednerei ist zugleich der Beginn ihres, wenn auch zuerst noch langsamen, so doch sicheren und unaufhaltsamen Niederganges. Was schon bei ʿAbdulvāsiʿ Dschabalī angedeutet worden ist, das Dunkle, Unverständliche der weit hergeholten Bilder und Wortspiele, sowie der häufigen Beziehungen auf wenig bekannte Traditionen und spitzfindige Punkte in islāmitischen Rechts- und Glaubenssachen, mit einem Worte, der gelehrte oder antiquarische Aufputz, der überall eines eingehenden Commentars bedarf, um überhaupt verstanden zu werden, zeigt sich bei Anvarī schon in weit höherem Masse. Freilich wird dieser Fehler bei ihm durch einen anderen Vorzug, so zu sagen, wieder aufgewogen, nämlich durch den scharfen Sarkasmus und die bittere Ironie, die in seinen Qaṣīden mit den oft überschwänglichen Lobpreisungen Hand in Hand geht. In Anvarī ist die eigentliche Satire, die, gleich der romantischen Panegyrik, keinen Geringeren als Firdausī selbst, in seinem berühmten Spottgedicht auf Sultan Maḥmūd, zum Begründer hat, wieder zu neuem Leben erwacht. Aber vorsichtiger, als sein grosser Vorgänger, hat Anvarī die Pfeile seines Spottes nicht gegen bestimmte Persönlichkeiten gerichtet, deren Rache ihm hätte gefährlich werden können, sondern vielmehr gegen ganze Klassen und Sippen der damaligen Gesellschaft, und noch öfters gegen das unerbittliche Fatum selbst, gegen all die »Pfeil' und Schleudern des wütenden Geschicks«. Das bricht seiner Satire zwar zum grossen Teil den scharfen und manchen Leser vielleicht verletzenden Stachel ab, raubt ihr aber zugleich auch den grossen und bestrickenden Reiz des Persönlichen. Was Anvarī's Lebenslauf betrifft, so war er in Mahnah bei Abīvard, im sogenannten Dascht-i-Chāvarān, geboren und legte sich in seinen frühesten poetischen Erzeugnissen zur Erinnerung an seine Heimat den Dichternamen Chāvarī bei, den er erst später, auf den Rat seines Freundes ʿUmārah, mit Anvarī vertauschte. In seiner Jugend gab er sich in der Madrase zu Ṭūs sehr eingehenden wissenschaftlichen Studien hin und erwarb sich, besonders in der Astronomie, einen bedeutenden Ruf unter seinen Zeitgenossen. Aber die Wissenschaft ist zu keiner Zeit eine besonders »melkende Kuh« gewesen, und der schneidende Gegensatz zwischen seiner eigenen Armut und dem glänzenden, an Geld und Ehren reichen Dasein eines fürstlichen Hofdichters, wie er ihn eines Tages mit seinen eigenen Augen wahrzunehmen Gelegenheit hatte, entschied über seine künftige Laufbahn. Er verfasste eine Qaṣīde zu Ehren Sandschar's, in welcher der letztere sofort das bedeutsame Talent des jungen Dichters erkannte, und sein Glück war gemacht. Er blieb der Günstling Sandschar's bis zu dessen Ende, und wenn auch die eigentliche Macht der Saldschūqen mit dem Tode dieses Fürsten gebrochen war, so fristete sie doch noch ihr Dasein, sei es auch in beschränkten Bahnen, auf manche Jahrzehnte hinaus, und Anvarī scheint dieser Dynastie trotz ihres wachsenden Verfalles treu geblieben zu sein. Jedenfalls erlebte er noch die Regierungszeit des letzten Saldschūqen, Ṭughrul III., der 1176 (A. H. 571) seinem Vater Arslānschāh (1161—1176, A. H. 556—571), einem Neffen Sandschar's, auf dem morsch gewordenen Throne seiner Ahnen folgte und 1194 (A. H. 590) von Tukusch, dem Chvārizmschāh, gestürzt und getötet wurde. Den nicht gerade immer günstigen Einfluss der gelehrten Bildung Anvarī's auf seine Poesien haben wir schon flüchtig gekennzeichnet — aber einen noch schlimmeren Streich spielte dem Dichter sein astronomisches Wissen. Eine Conjunction der sieben Planeten im Sternbilde der Waage war für den Monat Oktober des Jahres 1185 (Radschab A. H. 581) von den Astronomen berechnet worden (nach dem Kāmil fand eine solche, aber nur fünf Planeten betreffend,

etwas später, nämlich den 16. September 1186, A. H. 582, 29 Dschumādā II, wirklich statt) und mehrere dieser Gelehrten, allen voran Anvarī, hatten bei Gelegenheit dieses himmlischen Ereignisses einen schrecklichen, alles verheerenden Sturm prophezeit, so dass Tausende aus Angst sich ins Gebirge und in Höhlen flüchteten. Als der verhängnisvolle Tag wirklich kam, erwies er sich als äusserst harmlos, und Anvarī ward das Stichblatt der Spötter. Er musste sich nach Nīschāpūr in Sicherheit bringen, und da ihm auch dort Gefahr drohte, ging er endlich nach Balch, wo er zwischen 1189 und 1191 (A. H. 585—587) starb. Alle früheren Daten seines Todes, wie sie sich in verschiedenen *taḏkire* finden, auch das des *Haft Iqlīm,* nämlich 1184 (A. H. 580), sind absolut unmöglich. Sein *Dīvān* umfasst eine unendliche Menge von Qaṣīden, teils zum Preise Sandschar's und der Grossen seines Hofes, vor allem des 1153 (A. H. 548) gestorbenen Vazīrs Nāṣir-uddīn Abulfatḥ, eines Sohnes des bei Muʿizzī genannten Fachr-ulmulk, teils zu Ehren der Herrscher von Balch, Ṭughrultigīn und ʿImād-uddīn, sowie des Vazīrs von Balch, Ḍiyā-uddīn Maudūd bin Aḥmad ʿUṣmī, und anderer bedeutender Persönlichkeiten dieser Stadt, z. B. Ḥamīd-uddīn Abūbakr Balchī, dessen schon früher (§ 11), bei Gelegenheit der Tenzonendichtung, als Verfassers der *Maqāmāt-i-Ḥamīdī* Erwähnung gethan worden ist; ferner eine bedeutende Anzahl von Satiren und satirisch gefärbten Epigrammen (*hajā, hajv,* auch *hazliyyāt* genannt), von denen wohl manche in den letzten trüben Lebensjahren des Dichters entstanden sind; Bruchstücke (*muqaṭṭaʿāt*), Ringelgedichte, sowie Ghazelen, Elegien und Rubāʿīs. Unter den für das Verständnis des Dichters fast unentbehrlichen Commentaren sind die bekanntesten der des Muḥammad bin Dā'ūd bin Muḥammad bin Maḥmūd ʿAlavī aus Schādiyābād (oder Mandū, der Hauptstadt von Mālva), der unter dem König von Mālva, Nāṣir-uddīn Childschī (1500—1510, A. H. 906—916), blühte, und der des Mīr Abulḥasan Farāhānī, eines Zeitgenossen Naṣrābādī's (siehe No. 19 der Quellen).

Anvarī's *Dīvān* erschien lithographirt in Tabrīz A. H. 1260 und 1266, in Lucknow 1880; drei seiner Gedichte sind veröffentlicht in I. Pizzi, Chrestomathie Persane, Turin 1889, pp. 76—78. Die besten Monographien über den Dichter sind die russische von V. Shukovski, St. Petersburg 1883 (vgl. W. Pertsch im »Literaturblatt für orient. Phil.« II, pp. 10—18), und die von M. Ferté, J. A. 1895, p. 235 ff.

§ 26. Anvarī's bedeutendster Mitbewerber um die Siegespalme auf der Rennbahn der Panegyrik war Afḍal-uddīn Ibrāhīm (nach Anderen ʿUthmān) bin ʿAlī Nadschdschār Chāqānī, eines Zimmermanns Sohn aus Schīrvān, der von seinem auf den Ruhm seines Sprösslings stolzen Vater wegen des in seinen Gedichten sich vielfach offenbarenden Hanges zur Beschaulichkeit und pantheistischen Spekulation den Beinamen *Badīl,* d. h. der an die Stelle Sanāʾī's, des grossen mystischen Dichters (siehe weiter unten) Getretene, erhielt und sich selbst aus gleichem Grunde zuerst den *taxalluṣ* Ḥaqā'iqī (der Wahrheitssucher) beilegte, den er aber später gegen den neuen, ihm von seinem Lehrer Abulʿalā aus Gandschah vorgeschlagenen, nämlich Chāqānī, zu Ehren des Chāqāns oder Herrschers von Schīrvān, vertauschte. Er verbrachte den grösseren Teil seines Lebens in seinem Heimatlande als Lobredner seiner beiden Fürsten, Minūtschihr und Achsatān; letzterer ist derselbe Schīrvānschāh, dem Niẓāmī 1188 (A. H. 584) sein Epos Lailā u Madschnūn widmete (§ 18), und an ihn sind auch die meisten von Chāqānī's Qaṣīden gerichtet. Seine sonstigen Lobgedichte feiern den Atābeg Nuṣrat-uddīn Qizil Arslān von Ādharbaidschān (dessen Name auch in der Widmung von Niẓāmī's Chusrau u Schīrīn erscheint), Sultan Tukusch, den Chvārizmschah, den er zur Eroberung der schon in einer früheren Qaṣīde von ihm besungenen Stadt Iṣfahān im Jahre 1194 (A. H. 590) beglückwünschte, sowie manche andere zeit-

genössische Fürsten, darunter auch den byzantinischen Prinzen ʿIzz-uddaulah. Charakteristisch für die meisten derselben, wie nicht minder für diejenigen seiner Lieder, die sich mit mystischen und didaktischen Fragen beschäftigen, und manche seiner Ringelgedichte, ist bei aller Kraft und Melodie der Sprache, die ihnen durchaus nicht abgesprochen werden kann, die allzu grosse Häufung gekünstelter Wortwitzeleien, gesuchter Redewendungen und dunkler Anspielungen, für deren richtiges Verständnis die Hülfe eines ausführlichen Commentars noch weit mehr zur Notwendigkeit wird, als dies schon bei Anvarī's Gedichten der Fall war. Ähnliches gilt von manchen seiner mystisch angehauchten Ghazelen, weniger dagegen von den besten unter seinen Elegien, die oft von einem wahrhaft tiefen Gefühl zeugen und ächte Herzenstöne anschlagen. Dahin gehören vor allem die beiden Trauergedichte auf den Tod seines neunjährigen Sohnes Raschīd, die rührende Klage auf den Tod seiner Frau in Tabrīz, wohin der Dichter sich im späteren Lebensalter vom Hofleben zurückgezogen hatte, und die im Gefängnis (siehe unten) geschriebene *Ḥabsiyye*, »das Kerkergedicht«. Auch die Elegie auf die Stadt Madā'in gehört zu den besseren Stücken dieser Gattung. Nicht minder rühmenswert sind die, oft epigrammatisch zugespitzten Qiṭʿes oder Bruchstücke, in denen sich eine ausserordentlich gesunde Lebensweisheit und eine tief eindringende Welt- und Menschenkenntnis mit feiner Herzenspsychologie und scharfer Dialektik paaren, die Rubāʿīs, und endlich das berühmte Mathnavī *Tuḥfat-ulʿirāqain* (das Geschenk an die beiden ʿIrāqs). Letzteres, eine poetische, sowohl an fesselnden Landschaftsbildern, wie z. B. in der Schilderung Kūfas, Baghdāds, Mauṣils und der Wüste, als auch an mystischen Anklängen, wie in dem »Sonnenhymnus« reiche, Darstellung seiner Pilgerfahrt nach Mekka und Medina, mit besonderer Berücksichtigung des arabischen und des persischen ʿIrāqs, ist in der Prosa-Vorrede dem Dschamāl-uddīn Abū Dschaʿfar Muḥammad bin ʿAlī aus Iṣfahān gewidmet, der von 1146—1163 (A. H. 541—558) Vazīr des Herrschers von Mauṣil, Atābeg Zangī bin Āqsunqar, war, 1163 von dem Atābeg Quṭb-uddīn Maudūd abgesetzt wurde, und ein Jahr darauf, 1164 (A. H. 559), im Gefängnis starb. Dschamāl-uddīn, dessen Sohn Abulḥasan Dschalāl-uddīn ebenfalls eine gewisse Berühmtheit erlangte, begleitete (nach dem *Haft Iqlīm*) Chāqānī auf seiner Pilgerreise, und der Dichter bewies durch diese Widmung dem Vazīr seine Freundschaft und Dankbarkeit. Es war im Jahre 1156 (A. H. 551), als beide auf der Rückkehr von den heiligen Stätten des Islāms wieder in Mauṣil eintrafen. Die vielen Ehrenbezeugungen, die Chāqānī während seiner Wanderfahrt zu Teil geworden, hatten seinen Stolz, wie es scheint, etwas zu sehr geschwellt, und als er wieder am Hofe des Schīrvānschāhs anlangte, verfeindete er sich den letzteren dadurch bis zu einem solchen Grade, dass er den fürstlichen Zorn endlich in schwerer Kerkerhaft zu büssen hatte, während welcher er die obengenannte *Ḥabsiyye* dichtete. Auch als Satiriker hat er sich hervorgethan, hauptsächlich auf dem Gebiete persönlicher Abwehr gegen seinen früheren Lehrer und Gönner Abulʿalā, den Dichterkönig Schīrvān's unter Minūtschihr und Achsatān, der, obgleich er Chāqānī seine Tochter zur Frau gegeben, doch mit bitterem Neide den immer wachsenden Ruhm des jüngeren Dichters sah und diesen mit Spottliedern, von denen uns ein paar Proben erhalten sind, anzugreifen begann. Abulʿalā starb 1175 oder 1176 (A. H. 571), Chāqānī selbst wahrscheinlich 1199 (A. H. 595); höchstens könnte nach dem früher Gesagten noch 1194 (A. H. 590) als sein Todesjahr in Betracht kommen, während das von verschiedenen *taδkire* gegebene Datum 1186 (A. H. 582) unmöglich ist. Der beste Commentar zu dem ganzen *Dīvān* Chāqānī's ist der (handschriftlich in Berlin und Wien sich findende) des ʿAbdulvahhāb bin Maḥmūd alḥasanī alḥusainī, mit dem

taxalluṣ Ghanā'ī, der wahrscheinlich um 1679 (A. H. 1090) blühte. Erläuterungen ausgewählter Qaṣīden giebt es von Muḥammad bin Dā'ūd Schādiyābādī, dem Commentator Anvarī's; von ʿAlavī Lāhidschī, der den obengenannten fast wörtlich ausgeschrieben hat; von Qabūl Muḥammad, dem Verfasser des grossen (1822 gedruckten) persischen Wörterbuches *Haft Qulzum* (die sieben Meere), und von Riḍā Qulīchān, dem Verfasser des *Majmaʿ-ulfuṣaḥā* (No. 50 der Quellen), in seinem *Miftāḥ-ulkunūz* oder Schlüssel der Geheimnisse. Specialcommentare zum *Tuḥfat-ulʿirāqain* wurden verfasst von Schaich ʿAbdussalām 1647 (A. H. 1057) unter Schāhdschahān (handschriftlich im India Office No. 642), und von Ghulām Muḥammad (handschriftlich in einer einzigen, 1712, A. H. 1124, geschriebenen Copie der Bodleiana, Ouseley 61). — Gleichzeitig mit Chāqānī am Hofe der Schīrvānschāhs als Lobredner thätig waren ʿIzz-uddīn und Dschalāl-uddīn Muḥammad Falakī. Letzterer war gleich seinem grossen Zeitgenossen ein Schüler des Abulʿalā aus Gandschah und besass, ähnlich wie Anvarī, eingehende Kenntnisse in der Mathematik und Astronomie, was schon der von ihm gewählte Dichtername (*Falakī*, »der Mann der Sphären«) bezeugt. Auch er war als Bewerber um die Hand von Abulʿalā's Tochter aufgetreten, wurde aber von diesem mit einem Geldgeschenk von 20,000 Dirhams und der tröstlichen Versicherung abgefunden, dass er sich mit dieser Summe 50 Türkenmädchen kaufen könne, die alle viel schöner als die Tochter seines Lehrers seien. Falakī starb 1181/1182 (A. H. 577) und Chāqānī feierte sein Angedenken in einer längeren Elegie.

Chāqānī's *Kulliyyāt* sind lithographirt in Lucknow 1876 u. 1879; das *Tuḥfat-ulʿirāqain* in Āgra 1855, und in Lucknow 1876; Auszüge daraus in Lahore 1867. Seine Rubāʿīs sind in Text und russischer Übersetzung (nebst ausführlicher Biographie und Auszügen aus den besten *Taḏkire* über ihn, sowie über Abulʿalā und Falakī) herausgegeben von Salemann, St. Petersburg 1875. Zwei Qaṣīden (Lob Iṣfahān's und Elegie auf Madā'in) sind in Text und Commentar, nebst einem Auszug aus dem *Tuḥfat-ulʿirāqain*. 6 Qitʿes, 5 Ghazals und 10 Rubāʿīs in Spiegel's Chrestomathia Pers., Leipzig 1846, pp. 95—123, veröffentlicht; eine metrische Übersetzung derselben 10 Rubāʿīs von K. H. Graf erschien in ZDMG. V, pp. 390 u. 391; ein paar Ghazals und Rubāʿīs finden sich auch in Pizzi's Chrestom. Pers., Turin 1889, pp. 72—75. Die ausführlichste Darstellung von Chāqānī's Leben und Werken giebt Khanikov in seinem ausgezeichneten »Mémoire sur Khâcâni. I. Etude sur la vie et le caractère de Khâcâni, J.A. VIe série, tome IV, 1864, pp. 137—200; II. Texte et traduction de quatre odes de Khâcâni, ib. tome V, 1865, pp. 296—367 (in Text und Übersetzung unter anderen kürzeren Belegstellen die Qaṣīden auf Prinz ʿIzz-uddaulah und auf Iṣfahān, die Ḥabsiyye und die Elegie auf den Tod seiner Frau, sowie einen Auszug aus dem Tuḥfat-ulʿirāqain enthaltend), bes. abgedruckt, Paris 1865; vgl. denselben in »Bulletin de la Classe Historico-Philologique«, tome XIV, pp. 353—370, und »Mélanges Asiatiques« III, p. 114.

§ 27. Gleichzeitig mit den bisher genannten Panegyrikern an den Höfen der letzten Ghaznaviden, der Sultane Sandschar und Atsiz, sowie der Schīrvānschāhe, waren auch an anderen Fürstensitzen mehr oder minder begabte Qaṣīdendichter thätig, den Lobpreis ihrer Herrscher und der sie umgebenden Grossen in klangvollen Rhythmen zu singen und durch die freigebige Huld ihrer so gefeierten Gönner für sich selbst Ehren und Reichtümer zu gewinnen. Unter diesen lassen sich verschiedene, in sich abgeschlossene Gruppen unterscheiden, zunächst eine Reihe von Dichtern, die aus Mavarā-unnahr oder Transoxanien gebürtig waren und zum grösseren Teil ihr poetisches Talent in den Dienst der Chāqāne von Turkestan und Transoxanien, vor allem des Chāqān-i-ʿaẓīm Chiḍr bin Ibrāhīm, stellten. Als Dichterkönig am Hofe des letzteren wirkte der schon oben (§ 13) als ältester Nachahmer des Firdausīschen Yūsuf genannte Schihāb-uddīn ʿAmʿaq aus Buchārā, der nach dem *Ātaškade* ein Alter von über 100 Jahren erreichte und unter Sultan Sandschar blühte, aber nicht dem Kreise seines Hofes angehörte. Um ihn schaarte

sich eine glänzende Reihe von Dichtern, teils dienstwillige Trabanten, wie Lu'lū, Kalāmī, Nadschībī, ʿAlī Sipihrī, ʿAlī Ta'yīdī, Yaḥyā Farghānī, Mu'ayyid-uddīn, der Verfasser eines *Pahlavānnāme* oder Buchs des Kämpfers, und sein Sohn Schihāb-uddīn Aḥmad, teils gleichwertige Freunde und Genossen, wie Raschīdī, Schaṭrandschī und Dschauharī Mustaufī, alle drei aus Samarqand gebürtig. Abū Muḥammad ar-Raschīdī, den das *Ātaškade* unrichtiger Weise zu einem Lobredner Malikschāh's, des Saldschūqenfürsten von ʿIrāq macht, feierte sowohl Chiḍr bin Ibrāhīm als auch den Chāqān Qadrchān Abulmaʿālī Dschabrīl bin Aḥmad in seinen Qaṣīden, hatte in seinen früheren Jahren einen lebhaften Briefwechsel und häufige poetische Wettkämpfe mit Masʿūd bin Saʿd bin Salmān (siehe § 23), der ihm seinen Dīvān zum Geschenk machte, und schrieb ausserdem ein gelehrtes Werk über Poetik, *Zīnatnāme* oder Schmuckbuch genannt; er gilt ausserdem als der Verfasser eines romantisch-epischen Gedichtes, *Mihr u Vafā* oder »Liebe und Treue«. ʿAlī (nach Anderen: Abū ʿAlī) Schaṭrandschī war ebenfalls nicht nur Panegyriker, sondern auch zugleich Dichter vorzüglicher Qiṭʿes oder poetischer Bruchstücke, und galt bis auf Ibn Yamīn (siehe weiter unten), den Meister auf diesem Gebiete, als ihr bedeutendster Vertreter. Ḥamīd-uddīn al-Dschauharī al-Mustaufī zeichnete sich besonders durch Wettstreitgedichte mit einem andern Musensohne Transoxaniens aus, Schams-uddīn Muḥammad bin ʿAlī as-Sūzanī aus Nasaf in der Nähe von Samarqand, der nicht nur, wie es scheint, zu stolzen und unabhängigen Sinnes war, um als Fürstendiener sein Leben zu verbringen, wenn sich auch unter seinen Qaṣīden gelegentlich solche auf Sultan Sandschar finden, sondern auch durch das ihm angeborene und schwer zu zügelnde Talent zur Satire schon von vornherein gar wenig Aussicht hatte, sein Glück bei Hofe zu machen, selbst wenn ihm an einem solchen Glücke viel gelegen gewesen wäre. Er war aus niederem Stande, ein ächter Sohn des Volkes, seines Zeichens ursprünglich ein Nadler (daher sein Dichtername von *Sūzan* »Nadel«), und die Satire nahm demgemäss bei ihm sehr bald die mehr volkstümliche Färbung der Parodie und Travestie an, in denen sich sein Sarkasmus und seine beissende Ironie am besten zu bethätigen wussten. Diese Art — oder vielleicht richtiger Abart — des Humors wurde hauptsächlich in dem Kreise der obengenannten transoxanischen Dichter gepflegt, und Sūzanī war hierin der tonangebende Meister, der die Pfeile seines Witzes hauptsächlich gegen die ernsteren Dichter unter seinen Zeitgenossen schleuderte und ihre Verse lächerlich zu machen suchte. Erst in späteren Jahren wandte er sich dem Ernste des Lebens zu, ging nach Balch und liess sich von dem grossen mystischen Dichter Sanā'ī (siehe weiter unten), den er früher oft genug mit Spott überschüttet hatte, in die Geheimnisse der Theosophie einweihen; auch machte er mit ihm die Wallfahrt nach Mekka. Aus dieser späteren Lebenszeit sind uns von ihm eine Reihe religiöser Qaṣīden aufbewahrt, hauptsächlich zum Preise Muḥammad's und der Imāme, die von der bedeutenden Begabung des Dichters auch für diese Gattung der Lyrik Zeugnis ablegen (Handschriften seines *Dīvān* finden sich in der Bodleiana, Elliott 110 und Ouseley Add. 89, und in Berlin, No. 716 des Pertsch'en Catalogs, auch im *Haft Iqlīm* ist uns eine vorzügliche Ode über die Einheit Gottes in unverkürzter Form erhalten). Er starb 1173/1174 (A. H. 569). Die neue Entwickelungsphase der satirischen Poesie, zu der er den Anstoss gegeben, trieb in den folgenden Jahrhunderten noch manche Blüte, aber wie schon in Sūzanī's Jugendgedichten manchmal das Burleske und selbst das Lascive an die Stelle des ächten Humors getreten, so machte sich auch in den späteren Erzeugnissen dieser Gattung gerade das niedrig Komische mehr und mehr geltend, und wir können als letzten Ausläufer dieser

Richtung den Dichter Nizām-uddīn ʿUbaid Zākānī (aus Zākān bei Qazvīn) ansehen, der zuerst unter dem in Schīrāz residirenden Fürsten von Fārs, Schāh Abū Isḥāq (1341—1353, A. H. 742—754) zu einer gewissen Berühmtheit gelangte, wenn auch sein diesem Herrscher gewidmetes Buch über Rhetorik *Risāle dar ʿilm-i-bayān* (nach Anderen *Risāle dar ʿilm-i-maʿānī*) wenig Anklang bei demselben fand, später die Gunst des Sultans Uvais (1356—1374, siehe § 24) in Baghdād genoss und 1370/1371 (A. H. 772) starb. Ausser einem *Dīvān*, einem Mathnavī *ʿUššāqnāme* oder »Buch der Verliebten« (beide im Jahre 1350, A. H. 751, vollendet), und verschiedenen Prosaschriften, wie den *Taʿrīfāt* oder Definitionen (auch *Dah Faṣl* genannt), der Abhandlung über den Bart (*Risāle-i-rīš*), dem satirischen Sittenspiegel, *Axlāq-ulašrāf* (die Sitten der Edlen), und der höchst amüsanten Sammlung der *Hazliyyāt* (lustigen Erzählungen aus Prosa und Versen gemischt, nebst kurzen Scherzen, ebenfalls 1350 vollendet) verfasste er — und hierin steht er fast ganz vereinzelt in der persischen Litteratur da — zwei kurze komische Epen oder Schwänke in Versen, die an Langbein oder Blumauer erinnern, nämlich den »Steinschneider« (*Kitāb-i-Sangtarāš*) und »Maus und Katze« *Kitāb-i-Mūš u Gurbe*), beide nur in der Bodleiana handschriftlich erhalten, während der Dīvān und die Prosaschriften sich in der Wiener Hofbibliothek und im Brit. Mus. Or. 2947 finden. — Noch ein paar andere aus Transoxanien stammende Panegyriker müssen wir hier namhaft machen, vor allem den Schüler des Amīr Muʿizzī (§ 24), Nizāmī ʿArūḍī (Imām Nizām-uddīn, nach Anderen Nadschm-uddīn, Aḥmad bin ʿUmar bin ʿAlī) aus Samarqand, den ʿAufī fälschlich zu einem Hofbeamten des Saldschūqen Ṭughrul III bin Arslān (1176—1194, A. H. 571—590) macht, der aber nach einer Bemerkung in seinem eigenen oft citirten Prosawerke *Cahār Maqāle* (Copien im Brit. Mus. Or. 3507 u. 2955) 45 Jahre im Dienste der Könige von Ghūr stand, unter denen er besonders den 1161 (A. H. 556) gestorbenen ʿAlā-uddīn Ḥusain Dschahānsūz in Lobliedern feierte, und der ausser dem höchst interessanten Berichte über Firdausī von 1116/1117, A. H. 510 (siehe den vorhergehenden Teil »Das iranische Nationalepos«) noch mehrere Mathnavīs (unter denen, nach der sonst nicht bestätigten Angabe des *Ātaškade*, sich auch ein *Vīs u Rāmīn*, siehe § 17, befunden haben soll), sowie ein zweites Prosawerk *Majmaʿ-unnavādir* »Sammlung seltsamer Dinge« verfasste, das z. B. unter den Quellenwerken des von Aḥmad al-Ghaffārī 1552 (A. H. 959) vollendeten und geschichtlich höchst wichtigen Anecdotenschatzes *Nigāristān* genannt wird; ferner den Schüler Adīb Ṣābir's (§ 24) Dschauharī den Goldschmied, der in Buchārā geboren war, aber im ʿIrāq seine Erziehung genoss, und unter den Saldschūqenfürsten dieses Landes, Malikschāh (1152, A. H. 547), Muḥammad (1153—1160, A. H. 548—555), Sulaimānschāh (der nur etwas über sechs Monate regierte und dann der Krone entsagte, um dem Vergnügen und dem Weingenuss zu leben) und Arslānschāh bin Ṭughrul (1161—1176, A. H. 556—571), als Lobredner thätig war, und auch ein episches Gedicht unter dem Titel *Ḥikāyat-i-Amīr Aḥmad u Mahistī* »die Geschichte Amīr Aḥmad's und Mahistī's« schrieb; und endlich Scharaf-uddīn (oder Muʿīn-uddīn) Ḥasan Aschrafī aus Samarqand, der lange Zeit in Harāt als Qaṣīdendichter thätig war und in seiner Vaterstadt 1199 (A. H. 595) starb.

ʿUbaid Zākānī's »Maus und Katze« ward lithographirt in Bombay; desselben »Hazliyyāt«, richtiger »*Muntaxab-i-Laṭāʾif*« gedruckt in Constantinopel, A. H. 1303.

§ 28. Eine zweite Dichtergruppe schaarte sich um die schon öfter genannten Atābegs von Ādharbaidschān, die in Tabrīz Hof hielten, Īlduguz (der 1172/1173, A. H. 568, starb), Muḥammad bin Īlduguz, genannt Dschahān Pahlavān (der 1186, A. H. 582, starb) und Qizil Arslān (1186—1191, A. H.

582—587). An der Spitze derselben standen Bailaqānī, Fāryābī und Achsīkatī. Abulmakārim Mudschīr-uddīn Bailaqānī (aus Bailaqān in der Provinz Arrān in Ādharbaidschān) war ein Schüler Chāqānī's, in dessen Hause zu Schīrvān er längere Zeit lebte, und zeichnete sich durch Loblieder, hauptsächlich zum Preise Qizil Arslān's, sowie durch Elegien (darunter eine auf Qizil Arslān's Tod) und äusserst scharfe Satiren aus, Vorzüge, die dem grossen indischen Epiker und Lyriker Amīr Chusrau (siehe § 19) hervorstechend genug erschienen, um ihn an dichterischer Bedeutung noch über Chāqānī selbst zu stellen. Gleich seinem Lehrer erregte auch er den Unwillen seines Monarchen, der, um ihn zu strafen, zwei poetische Rivalen, Athīr Achsīkatī und Dschamāl-uddīn Aschharī, an seinen Hof berief und mit Gunstbezeugungen überhäufte. Bailaqānī verliess in Folge dessen Tabrīz und widmete eine Zeit lang dem letzten Saldschūqenfürsten von ʿIrāq Ṭughrul III. (siehe oben) seine Dienste. Später wurde er als Fiskalbeamter zur Einziehung der Steuern nach Iṣfahān geschickt, und hier war es, wo sich ganz besonders der satirische Drang in ihm Luft zu schaffen versuchte. Wie er schon früher mit seinem Nebenbuhler Athīr beissende Sarkasmen in Versen ausgetauscht, so überschüttete er nun nicht nur die Stadt Iṣfahān selbst und manche ihrer hervorragenderen Bewohner mit Spottgedichten, sondern liess sich auch mit den begünstigten Panegyrikern der Oberrichter dieser Stadt (gewöhnlich *Ṣadr* oder *Qāḍī-ulquḍāt* genannt), Scharaf-uddīn Muḥammad Schufurvah und Dschamāl-uddīn Muḥammad bin ʿAbd-urrazzāq, in ein satirisches Wortgefecht ein, und fiel endlich im Jahre 1198 (A. H. 594) der Wut des Volkes zum Opfer, das ihn im Bade erschlug (Handschriften seines sehr seltenen *Dīvān* in der Bodleiana, Elliott 86, und im Brit. Mus. Add. 8993). Vier Jahre später, 1202 (A. H. 598), starb in Tabrīz der zweite Chorführer im Dichterreigen der Atābegs, Ẓahīr-uddīn Abulfaḍl Ṭāhir bin Muḥammad aus Fāryāb in der Provinz Balch, gewöhnlich Ẓahīr Fāryābī genannt, ein Schüler Raschīdī's aus Samarqand (siehe § 27), der ähnlich wie Anvarī nicht nur als Dichter, sondern auch als Astronom glänzte und ursprünglich Lobgedichte zu Ehren des Herrschers von Nīschāpūr, Tughānschāh (1173—1185, A. H. 569—581) und des Fürsten von Māzandarān Ḥusām-uddaulah Ardaschīr (1171—1205, A. H. 567—602) verfasste. Erst später reihte er sich den Hofdichtern der Atābegs an und beschloss seine poetische Laufbahn als Lobredner des Prinzen Nuṣrat-uddīn Abūbakr, Dschahān Pahlavān's Sohn. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er, wie so manche im Hofleben ergraute und des ganzen schaalen Treibens überdrüssig gewordene Poeten jener Zeit, in stiller Zurückgezogenheit von der Welt und in düsteren Betrachtungen über die Nichtigkeit menschlicher Grösse in Tabrīz zu, wo er an der Seite Chāqānī's und Bailaqānī's in Surchāb, dem »Friedhof der Dichter«, bestattet liegt. Von Manchen wird er noch höher als Anvarī geschätzt, mit dem er entschieden in seinen panegyrischen Gedichten viel Ähnlichkeit zeigt, freilich weniger in Tiefe und Bedeutsamkeit der Gedanken, als in Wortkünstelei und gesuchtem Bilderschmuck. Als Dritter im Bunde gesellt sich zu diesen der schon einmal als Rivale Bailaqānī's genannte und gleichfalls von Vielen dem Anvarī und Chāqānī an Bedeutung gleichgestellte Athīr-uddīn Muḥammad Achsīkatī (aus Achsīkat in der Provinz Farghāna in Turkestan), der nach Vollendung seiner Studien zu Balch und Harāt zuerst an den Hof des Saldschūqen Arslānschāh von ʿIrāq und später an den der Atābegs von Ādharbaidschān ging. Unter seinen Gedichten befinden sich zahlreiche Qaṣīden zum Preise Arslānschāh's, Qizil Arslān's und ʿAlā-uddaulah Fachr-uddīnschāh's, des Fürsten von Chalchāl, einem Gebirgsdistrict in Ādharbaidschān, wohin sich Athīr im späteren Alter zurückgezogen und wo er

1211/1212 (A. H. 608) starb. Mit Châqânî hatte er manche poetische Wettkämpfe (die älteste Handschrift seines Dîvâns von 1313/1314, A. H. 713, ist uns in No. 132 des India Office erhalten, zwei andere in der Bodleiana, Elliott 38, und im Brit. Mus. Or. 268). Eine dritte Dichtergruppe ist die der Ṣâ'idîs, auch Âli-Chudschandî genannt, einer vornehmen Familie, in deren Händen die oberste richterliche und politische Gewalt von Iṣfahân lag, und zwei Glieder dieser Gruppe sind uns schon als Rivalen Bailaqânî's begegnet, Scharaf-uddaulah va-uddîn Faḍl-ullâh (oder 'Abdulmu'min) Muḥammad Schufurvah (gestorben um 1204, A. H. 600, einzige Handschrift seines Dîvâns im Brit. Mus. Or. 2846, ff. 104b—150b), und Dschamâl-uddîn bin 'Abd-urrazzâq (der 1192, A. H. 588, starb). Ein dritter war Muḥammad Schufurvah's Vetter, Ẓahîr-uddîn 'Abdullâh Schufurvah, ein auch in Gesetzeskunde, Traditionslehre und Qurânexegese sehr bewanderter Mann, der ebenso wie jener gelegentlich den Saldschûqen von 'Irâq Arslânschâh und Ṭughrul III. Huldigungsqaṣîden widmete (einzige Handschrift No. 240 des India Office); ein vierter Niẓâm-uddîn Maḥmûd Qamar (einzige Handschrift in No. 132 des India Office); ein fünfter Dschamâl-uddîn bin 'Abd-urrazzâq's Sohn, Kamâl-uddîn Isma'îl. Der letztgenannte, der noch einen Bruder Mu'în-uddîn 'Abd-ulkarîm hatte, ist der weitaus bedeutendste unter den Dichtern Iṣfahâns zur Zeit der Ṣâ'idîs und trägt wegen der Fruchtbarkeit seiner Phantasie den ehrenvollen Beinamen *Xallâq-ulma'ânî* oder »Schöpfer feiner Gedanken«. Die meisten seiner Qaṣîden sind dem Oberrichter Rukn-uddîn Ṣâ'id bin Mas'ûd gewidmet, andere den Chvârizmschâhs, die nach der Besiegung des letzten Saldschûqen Ṭughrul III. 1194, A. H. 590, das Erbe dieser Dynastie in 'Irâq angetreten hatten, nämlich 'Alâ-uddîn Tukusch (gestorben 1200), seinem Sohne Muḥammad bin Tukusch (1200—1220, A. H. 596—617) und seinen beiden Enkeln Dschalâl-uddîn und Ghiyâth-uddîn (1220—1231, A. H. 617—628), ferner den Atâbegs von Fârs, Sa'd bin Zangî (1195—1226, A. H. 591—623) und dem als Gönner Sa'dî's (siehe weiter unten) bekannten Abûbakr bin Sa'd (1226—1260, A. H. 623—658), Ḥusâm Ardaschîr von Mâzandarân, und anderen mehr. Auch er zog sich zuletzt vom Getriebe der Welt zurück und widmete sich, unter der geistigen Leitung des grossen mystischen Schaichs Schihâb-uddîn 'Umar bin Muḥammad as-Suhravardî (der 1234, A. H. 632, starb), ganz theosophischen Betrachtungen. Nichtsdestoweniger fiel er bei dem grossen Blutbad, das die Mongolen unter Uktâi Qâ'ân, dem Sohne Tschingîzchân's, am 21. December 1237 (A. H. 635, 2. Dschumâdâ I) in dem eroberten Iṣfahân anrichteten, der Wut dieser Barbaren zum Opfer — er wurde von ihnen, die in seinem Hause verborgene Schätze zu finden hofften, grausam zu Tode gemartert.

Ẓahîr Fâryâbî's Dîvân ist gedruckt in Calcutta A. H. 1245.

§ 29. Unter Kamâl-uddîn Isma'îl's älteren Zeitgenossen zeichnete sich noch 'Imâdî Schahryârî (der in einigen *taðkire* mit 'Imâdî Ghaznavî identificirt wird), aus Schahryâr bei Rai, als Panegyriker Ṭughruls III., des Atâbegs Dschahân Pahlavân, und des Fürsten von Mâzandarân, Saif-uddîn 'Imâd-uddaulah bin Farâmurz aus, dem zu Ehren er seinen *taxallus 'Imâdî* gewählt, während er in den Lobliedern auf Ṭughrul sich gewöhnlich Sulṭânî nennt (einzige Handschrift im Brit. Mus. Or. 298); unter den jüngeren sind die drei namhaftesten: Athîr-uddîn 'Abdullâh Aumânî (aus Aumân bei Hamadân), der ein Lobredner des letzten Chalîfen Al-Musta'ṣim und seines Heerführers Sulaimânschâh war und manche poetische Episteln mit Kamâl-uddîn Isma'îl wechselte (gestorben nach dem Âtaschkade 1258, A. H. 656, nach Taqî Kâschî 1266/1267, A. H. 665, Handschriften im India Office und Brit. Mus.); Saif-i-Isfarang (Saif-uddîn A'radsch, der Lahme, aus Isfarah oder Isfarang, einem Hügellande südwestlich von Marghînân in Turkestan),

der nach den glaubwürdigsten Zeugnissen in seinen früheren Jahren Hofdichter des obengenannten Chvārizmschāhs Muḥammad bin Tukusch und seines Vazīrs Niẓām-ulmulk Muḥammad bin Ṣāliḥ war, später in Diensten des mongolischen Statthalters von Transoxanien, Quṭb-uddīn Mīr ʿAmīd Ḥabasch stand und 85 Jahre alt 1268 (A. H. 666) starb; und Sayyid Dhulfaqār (Qivām-uddīn Ḥusain bin Ṣadr-uddīn ʿAlī) aus Schīrvān, der sich durch eine sehr kunstvolle Qaṣīdah die Gunst des Vazīrs dieses Landes, Muḥammad al-Māsarī (Māstarī oder Māstavī) erwarb, dann längere Zeit am Hofe des Atābegs Yūsufschāh von Lūr weilte, der unter dem Mongolenherrscher Abaqāchān (1265—1282, A. H. 663—680) Statthalter von Chūzistān war, und wahrscheinlich 1290 (A. H. 689) starb. In ihm hat die Verskünstelei in der Qaṣīde ihren Höhepunkt erreicht; ihm verdanken wir nicht nur einzelne Qaṣīden mit doppeltem und dreifachem Reime, andere wieder, die in zwei Versmaassen gelesen werden können, und Acrostichongedichte, in denen die Anfangsbuchstaben jedes Verses den Namen des Gefeierten ergeben, sondern auch in den *Mafātīḥ-ulkalām* oder »Schlüsseln der Rede« das älteste Muster des sogenannten Tauschīḥ im Persischen, einer wunderbaren Spielerei, durch welche bestimmte, sei es durch einen Strich oben, sei es durch rote Farbe ausgezeichnete Wörter oder selbst nur Wortteile in je zwei oder drei Versen einen neuen Vers von jedesmal verschiedenem Metrum und Reim ergeben (siehe meinen Catalog der Bodleiana col. 821). Wie ansteckend dieses Kunststück auf spätere Dichter gewirkt hat, ergiebt sich aus der Fülle solcher Tauschīḥgedichte, die mit immer neuen und noch überraschenderen Verwandlungsformen in den nächsten Jahrhunderten auftreten. Wir wollen hier nur auf die *Qaṣīde-i-maṣnūʿ* oder »künstliche Qaṣīde« des schon (in §§ 21 und 22) als Dichter romantischer Epen genannten Salmān aus Sāva hinweisen, in welcher nicht nur die oben beschriebenen neuen Verse aus je zwei oder drei des Originals entwickelt werden, sondern sich ausserdem noch 1) aus all den Anfangsbuchstaben der Verse ein Qiṭʿe von drei Distichen mit einer Widmung an den Vazīr Ghiyāth-uddīn Muḥammad, 2) aus bestimmten Buchstaben einzelner Wörter in allen ersten Halbversen ein anderes Qiṭʿe von acht Distichen, in welchen sich kein einziges Alif findet, 3) aus ebensolchen Buchstaben einzelner Wörter in allen zweiten Halbversen ein Qiṭʿe von sieben Distichen, in welchen kein einziger diacritischer Punkt zur Anwendung kommt, und 4) aus nochmaliger Auslese einzelner Buchstaben ein Ghazal von fünf Distichen bilden (siehe das Nähere in meinem India Office Catalog col. 717). Genau nach demselben Plane, aber mit noch mehr Überraschungen, sind die drei »künstlichen Qaṣīden« des Ahlī von Schīrāz (gestorben 1535/1536, A. H. 942) zu Ehren Mīr ʿAlīschīr's, Sultan Yaʿqūb's (oder vielmehr, nach Rieu's genauerer Untersuchung, seines Bruders Yūsufschāh) und Schāh Ismaʿīl Ṣafavī's abgefasst (Catalog der Bodleiana coll. 652—654), besonders die zweite und dritte, in denen aus dem ursprünglichen Text acht verschiedene Neubildungen hervorgehen, unter anderen ein Rubāʿī, das sowohl arabisch wie persisch gelesen werden kann. — Mit Dhulfaqār und seinen Spitzfindigkeiten hat die eigentliche romantische Panegyrik ihr Ende erreicht; freilich finden wir in den folgenden Jahrhunderten noch genug Hofdichter und Lobredner der Fürsten und Grossen, aber die Qaṣīde überwiegt nicht mehr, wie sie bisher gethan, oder bildet gar den ausschliesslichen Wirkungskreis der Dichter; auf der einen Seite wird der reinen Lyrik, dem Ghazal, mehr Spielraum gegönnt, auf der anderen drängen sich Mystik und Didaktik mehr und mehr in alle Formen der Poesie ein und verwischen sehr bald fast gänzlich die characterischen Unterschiede zwischen Qaṣīde, Ghazal, Qiṭʿe und Rubāʿī.

Zu Dhulfaqār vgl. Erdmann in ZDMG. XV, pp. 753—758.

V. DIE MYSTISCHE UND DIDAKTISCHE POESIE.

§ 30. Schon im ersten Jahrhundert nach dem Tode des Propheten finden sich im Islām unzweifelhafte Spuren einer gewissen mystischen Verzückung, die sich in glühenden Gebeten, in völliger Loslösung von allen irdischen Begierden, in einem tief beschaulichen und ganz der Welt entrückten Leben Luft zu machen sucht. Besonders scharf treten diese Symptome während der allmählichen Entwickelung der Umayyadenherrschaft zu einer despotischen Regierungsform auf, da letztere den wahrhaft frommen Gemütern einen Abscheu gegen das wüste politische Treiben einflösste, sie zu innerer Betrachtung und Erbauung anspornte und ihre Glaubensstärke und ihren opferfreudigen Mut nicht selten bis zur gottbegeisterten Ekstase steigerte. Unter den ältesten Vertretern dieser religiösen Trunkenheit sind die namhaftesten: Abū Saʿīd Ḥasan aus Baṣrah (gestorben 728, A. H. 110), und seine beiden Schüler, Abū Muḥammad Ḥabīb-i-ʿAdschamī aus Fārs (gestorben 773, A. H. 156) und ʿAbdulvāḥid bin Zaid (gestorben 793, A. H. 177); ferner Abū ʿAbdullāh Sufyān Thaurī, der Sohn des Saʿīd Kūfī (gestorben 778 oder 779, A. H. 161 oder 162); Abū Isḥāq Ibrāhīm Adham, der Sohn des Sulaimān bin Manṣūr, aus der fürstlichen Familie von Balch und selbst eine Zeit lang Herrscher jenes Landes, bis er weltlichem Glanze entsagte, dem beschaulichen Leben sich ergab und nach Mekka pilgerte (ebenfalls 778 oder 779, A. H. 161/162, gestorben), und dessen bedeutendster Schüler Abū ʿAlī bin Ibrāhīm Shaqīq aus Balch (gestorben 810, A. H. 194); Abū ʿAlī Fuḍail bin ʿIyāḍ aus Kūfah (nach Anderen aus Churāsān oder aus Transoxanien, gestorben 803, A. H. 187); und endlich eine, durch ihre mehr sensitive Natur mystischen Einflüssen besonders zugängliche Frau, Rābiʿe-i-ʿadaviyye aus Baṣrah, deren Pilgerfahrt nach Mekka 14 Jahre in Anspruch nahm, da sie bei jedem Schritt in der Wüste ein vollständiges Gebet sprach (gestorben 801, A. H. 185). Aber der durch alle diese und ihre zahllosen Nachfolger repräsentirte Mysticismus, dessen Lehrsätze zuerst von dem 857 (A. H. 243) in Baghdād gestorbenen Muḥāsabī ausführlich dargestellt worden sind, ist ein specifisch arabischer, ein durchaus orthodoxer und mit der sunnitischen Rechtgläubigkeit vollkommen verträglicher Mysticismus, dessen eigentliche Grundlage das schon früh in den Islām gedrungene und dort bald zu üppiger Blüte gediehene christlich-asketische Dogma der Weltentsagung und Gottergebenheit bildet. Dass in demselben gleichfalls die ersten Keime des persischen Mysticismus liegen, ist unzweifelhaft; aber dass der letztere nichts weiter als eine logische Weiterentwickelung des ersteren gewesen, wie Sprenger behauptet, ist eine völlig unhaltbare Theorie. Die mystische Theosophie der Perser ist, wie die Schīʿah überhaupt, durchaus häretisch, da sie, wie Alfred von Kremer eingehend nachgewiesen hat, im schroffsten Gegensatz zu dem starren Deismus des orthodoxen Islāms steht; sie ist zugleich skeptisch und pantheistisch, und daher ebenso sehr im Widerspruch mit der muḥammadanischen Offenbarung wie mit allen anderen geoffenbarten Religionen. Mag sie sich noch so sehr bemühen, die Rechtgläubigkeit ihrer Dogmen durch die mystische Deutung von Qurānstellen zu beweisen, sie zeigt in ihrer Lehre von der Universalität und absoluten Einheit Gottes, die jedes Teilchen der sichtbaren und unsichtbaren Welt durchdringt, von jenem göttlichen Urquell, mit dem die menschliche Seele von Ewigkeit her eins gewesen, aus dem sie geflossen und in den sie, nach ihrer kurzen Haft in irdischen Banden, durch allmähliche Processe der Läuterung von allen Schlacken der Zeitlichkeit hindurch, wieder zurückströmen muss, gänzlich neue Elemente, die dem oben charakterisirten orthodoxen

Mysticismus der Araber diametral entgegenlaufen; und wenn sich in der späteren Poesie der Araber ebenfalls ein gewisser pantheistischer Mysticismus regt, wie z. B. bei dem vielbewunderten ꜥUmar ibn al-Fāriḍ (gestorben 1235, A. H. 632), so ist dieser jedenfalls erst durch persischen Einfluss nach Arabien übertragen. Diese neuen oder fremdländischen Elemente, diese Pfropfreiser auf dem ursprünglichen Stamme asketischer Weltanschauung sind vor allem der Neuplatonismus, dem sich gewisse Ideen des Parsismus und der Lehre Mānī's zugesellt, und verschiedene Teile der indischen Vedāntaphilosophie. Wann und wie die indische Theosophie nach Persien gedrungen, ist noch unaufgeklärt — der Einfluss des Neuplatonismus dagegen beginnt mit dem Umsichgreifen der griechischen Philosophie im Orient überhaupt, und speciell unter der Regierung des schon früher (§ 3) genannten Chalīfen Ma'mūn, der zuerst Übersetzungen aristotelischer, neuplatonischer und anderer philosophischer Schriften der Griechen anfertigen liess, ein Verfahren, das sich während des ganzen dritten Jahrhunderts der Hidschre fortsetzte und zu gleicher Zeit den Anstoss zur Bildung sowohl der verschiedenen schīꜥitischen Secten in Persien, als auch der ersten freigeistigen Schulen im orthodoxen arabischen Islām selbst, vor allem der Muꜥtaziliten und der aus ihnen weiter entwickelten und radikaleren »Lauteren Brüder« gab. Mit dem Aufblühen dieser philosophischen und speciell neuplatonischen Studien beginnt denn auch der zuerst nur langsam, später aber immer schneller und schneller sich vollziehende Process der Lostrennung des häretischen vom orthodoxen Mysticismus, und im weiteren Verlauf die Bildung des eigentlichen persischen Ṣūfismus (von *ṣūfī*, einem mit einem Wollengewand bekleideten Derwisch), d. h. derjenigen mystischen Theosophie, die sich nicht mehr in blossen unbestimmten pantheistischen Speculationen ergeht, sondern als vollgegliedertes System mit bestimmten Schulen und Mönchsorden in die Erscheinung tritt. Freilich, dem Charakter aller Mystik gemäss, bewegt sich auch der Ṣūfismus, hauptsächlich in seiner Lehre von dem Aufgehen alles Endlichen im Unendlichen, oft mehr in phantastischen Ahnungen, als in klaren Begriffen, und hat demzufolge seinen beredtesten und zugleich fesselndsten Ausdruck weniger in der strengen wissenschaftlichen Prosa, als in der für den freien Flug der Einbildungskraft mehr geeigneten Poesie gefunden. Obgleich uns nun das *Majmaꜥ-ulfuṣaḥā* (No. 1 der Quellen), sowie das von demselben Verfasser herrührende *Riyāḍ-ulꜥārifīn* (handschriftlich auch in Or. 3536 des Brit. Mus.) schon von dem obengenannten Schaqīq aus Balch ein paar rein ṣūfische Verse überliefern, so ist deren Echtheit doch mit Recht zu beanstanden; etwas besser steht es schon um die Proben pantheistischer Poesie, die uns die persischen *Taḏkire* von dem grossen Schaich Bāyazīd Bisṭāmī geben (der 875, A. H. 261, 90 Jahre alt starb), dem Begründer der nach seinem eigentlichen Namen Ṭaifūr bin ꜥIsā benannten mystischen Schule der Ṭaifūrīs (aus der sich 500 Jahre später der Derwischorden der Naqshbands entwickelt hat); aber auch hier ist ein gelinder Zweifel noch sehr wohl am Platze, da wenigstens eins der von ihm citirten Rubāꜥīs dem Abū Saꜥīd bin Abulchair (siehe weiter unten) angehört. Und wenn wir auch bei älteren Sāmānidendichtern, vor allem bei Rūdagī (§ 5) hier und da mystisch angehauchte Verse finden, so ist es doch eine unbestreitbare Thatsache, dass erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der Hidschre die Ideen des Ṣūfismus so feste Wurzeln im Volke selbst zu schlagen und das ganze geistige Leben so zu durchdringen vermochten, dass man von den Anfängen einer wirklich mystischen und ṣūfischen Poesie sprechen kann. Wohl gab es schon lange vorher Ṣūfīs vom reinsten Wasser, Fanatiker, wie z. B. Ḥusain bin Manṣūr Ḥallādsch (gewöhnlich incorrecter Weise Ḥusain Manṣūr genannt), der mit dem Ausrufe *»analḥaqq,*

ich bin die Wahrheit oder Gott selbst« am 27. März 922 (A. H. 309, 25 Dhulqaʿde) den Märtyrertod erlitt, aber von keinem derselben sind uns poetische Erzeugnisse erhalten, und der älteste dichterische Vertreter des mystischen Pantheismus, der uns bisher bekannt geworden, ist ein Schüler des grossen Schaichs (*Saix-i-Kabīr*) Abū ʿAbdullāh Muḥammad bin Chafīf aus Schīrāz, der 981, A. H. 371 starb, Schaich ʿAlī Bābā Kūhī Schīrāzī (gestorben 1050, A. H. 442), dessen seltener Dīvān kürzlich vom Brit. Museum erworben worden ist (Or. 3588, ff. 115—160). In seinen hymnenartigen Liedern, die alle den *Tauḥīd* oder die absolute Einheit Gottes feiern, lassen sich die Übergänge von der gemässigten theosophischen Spekulation zum fortgeschrittenen Ṣūfismus noch recht deutlich erkennen. Er legt noch das Hauptgewicht auf die *šarīʿe*, die Erfüllung der äusserlichen Gesetzespflichten des Islāms, die, genau so wie (in schroffem Gegensatz zum Buddhismus) für den Vedāntaschüler die Befolgung aller Ritualgebote des Brahmanentums, für den mystischen Waller die erste und nicht zu umgehende Station auf dem Wege zu Gott bildet, ohne welche er die höheren Stationen der *ṭarīqe* (Methode), der *maʿrife* (Erkenntnis) und der *ḥaqīqe* (Gewissheit) nicht erreichen kann. Daneben kennt Bābā Kūhī aber auch schon die entweder direkt aus dem buddhistischen Nirvāna entlehnte oder derselben wenigstens getreu nachgebildete Lehre vom *Fanā*, dem völligen Aufgehen des Ṣūfī in Gott, eine Lehre, die auch auf Firdausī augenscheinlich eine tiefe Wirkung geübt, da er nicht nur an manchen Stellen seines Schahname der Sehnsucht nach einer Verschmelzung mit der Gottheit als dem Urquell alles Lichtes ergreifende Worte leiht, sondern auch in der berühmten Episode von dem geheimnisvollen Verschwinden Schāh Kaichusraus eine mystische Allegorie geschaffen, wie sie treffender nicht gedacht werden kann. Und ein jüngerer Zeitgenosse desselben Firdausī war es, in dem sich zuerst die ṣūfische Poesie zur vollen Blüte entfaltete, nämlich Abū Saʿīd bin Abulchair.

Zur allgemeinen Geschichte und Charakteristik des Ṣūfismus vergl. man unter anderen Werken hauptsächlich F. A. Tholuck, Theosophia Persarum pantheistica, Berlin 1821, und Blütensammlung der morgenländischen Mystik, ebendas. 1825; A. Sprenger, Notes on the oldest work on Súfism, in J. A. S. B. vol. 25 (1856) p. 133 ff.; E. H. Palmer, Oriental Mysticism, Cambridge 1867; A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig 1868, p. 59 ff; und John Brown, The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1868. Siehe auch das Kapitel: »Origine della poesia mistica e della scettica« in Pizzis Storia della Poesia Persiana I. p. 183 ff.; und H. Ethé, Der Çûfismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie etc., in »Morgenländische Studien«, Leipzig 1870, pp. 95—124.

§ 31. Schaich Abū Saʿīd Faḍl-ullāh bin Abulchair, geboren in Mahnah (im District von Chāvarān in Churāsān) 968 (A. H. 357) und gestorben im Alter von 81 Jahren und 4 Monaten den 12. Januar 1049 (A. H. 440, 4 Schaʿbān) muss nicht nur als der Altmeister der theosophischen Dichtung, sondern auch, unbeschadet einiger Vierzeilen Rūdagīs und seiner Zeitgenossen, als der eigentliche Begründer, oder, wenn man lieber will, Neubegründer jener eigentümlichen Spielart der persischen Poetik, des Rubāʿīs oder Epigramms, angesehen werden. Und letzteres aus zwei Gründen — er war der erste, der sein ganzes poetisches Schaffen in dieser einen Dichtungsform niedergelegt hat, und er hat derselben zugleich, im Gegensatz zu allen früheren Versuchen auf diesem Gebiete, einen ganz bestimmten, nie mehr zu verwischenden Stempel aufgedrückt — er hat sie, mit einem Wort, zum Brennpunkt aller mystisch-pantheistischen Strahlenbrechungen gemacht und den Vorstellungen und Bildern der ṣūfischen Lehre jene phantastische Farbenpracht verliehen, die fortan für diese Gattung der Poesie typisch geblieben ist. Wir begegnen bei ihm zum erstenmal jener allegorisch-symbolischen Sprache, die ihre Aus-

drücke und Vergleiche durchweg der irdischen, sinnlichen Liebe entlehnt und sie auf das Verhältnis zwischen Gott als strahlendem Liebchen, holdem Schenken, flammender Kerze, und dem Gotteswaller als in Gram und Sehnsuchtspein dahinsiechendem Liebeswerber, weinestrunkenem Zecher, lichtumkreisendem und gierig in den Flammentod sich stürzendem Falter überträgt. Die ersten Anregungen zum Eindringen in die Geheimnisse der göttlichen Einheit verdankte Abū Saʿīd dem ebenfalls in Mahnah lebenden ṣūfischen Schaich Abulqāsim ibn Yāsīn, von dem besonders ein, in verschiedenen *taδkire* uns aufbewahrtes Rubāʿī einen tiefen und nachhaltigen Eindruck auf die Geistesrichtung unseres Dichters machte. In den Lehrsätzen des Ṣūfismus ward er von Schaich Abulfaḍl bin Muḥammad bin Ḥasan aus Sarachs, dessen Bekanntschaft ihm durch den tollen Derwisch Luqmān aus Sarachs vermittelt worden war, und später von Schaich Abulʿabbās Aḥmad bin Muḥammad bin ʿAbdulkarīm Qaṣṣāb aus Āmul unterwiesen; seine eigentliche Investitur oder Bekleidung mit dem Derwischgewande erhielt er von ʿAbd-urraḥmān (nach anderen: Abū ʿAbd-urraḥmān) Sullamī. Geeignetere Führer auf dem mystischen Pfade hätte Abū Saʿīd sich nicht wünschen können. Abulfaḍl aus Sarachs, der 1023 (A. H. 414) starb, hatte den berühmten, mit dem Beinamen »Pfau der Derwische« gezierten Schaich Abūnaṣr Sarrādsch, den Verfasser eines Werkes über Ṣūfismus (gestorben in Ṭūs 988, A. H. 378) zum Pīr oder geistlichen Lehrer gehabt, der seinerseits wiederum von Abū Muḥammad Murtaʿish aus Nīshāpūr (gestorben in Baghdād 940, A. H. 328), einem Schüler des grossen Schaichs Dschunaid aus Baghdād (gestorben 910, 11. April, A. H. 297, 27 Radschab) herangebildet worden war. Qaṣṣāb aus Āmul hatte seine Studien unter Muḥammad bin ʿAbdullāh aus Ṭabaristān gemacht, der seine Unterweisung dem Abū Muḥammad Dschuraizī (gestorben 924 oder 926, A. H. 312 oder 314), ebenfalls einem Schüler des grossen Dschunaid Baghdādī, verdankte. Sullamī endlich, der im November 1021, A. H. 412 Schaʿbān, starb, war der Verfasser zweier vorzüglicher arabischer Werke, des *Tafsīr Ḥaqāʾiq* (Interpretation der mystischen Wahrheiten) und der *Ṭabaqāt Mašāyix*, auch *Ṭabaqāt-uṣ-Ṣūfiyye* genannt (Klassen der ṣūfischen Schaichs), und führte seine Lehrsätze in letzter Instanz wiederum auf Dschunaid zurück, da sein 977/978 oder 982/983, A. H. 367 oder 372, gestorbener Lehrer Abulqāsim Naṣrābādī aus Nīshāpūr, der sein frommes Leben an den heiligen Stätten von Mekka beschloss, von Dschunaids Schüler Abūbakr Schiblī (gestorben im Juli 946, A. H. 334, Dhulḥidschdsche) in die höhere Gnosis eingeweiht worden war. Welch ein Abstand zwischen Bābā Kūhī und Abū Saʿīd! wie hat sich doch, gleichzeitig mit der mehr gemässigten Theosophie, die höhere Mystik unter den Händen der grossen Pīrs und Ordensmeister (wir wollen hier noch eine hervorragende Persönlichkeit aus jener Zeit namhaft machen, den am 5. Dezember 1033, A. H. 425, 10 Muḥarram, im Alter von 73 Jahren gestorbenen Schaich Abū Ḥasan ʿAlī bin Dschaʿfar al-Charaqānī, dessen mystische Äusserungen uns in einem Werke Nūr-ulʿulūm, dem Licht der Wissenschaften (Bruchstück daraus in Or. 249, ff. 2—17, des Brit. Museums) aufbewahrt sind und der auch in den meisten *taδkire* mit ein paar charakteristischen Rubāʿīs vertreten ist) zum vollen System entwickelt! Freilich ist noch manches schwankend und dunkel in Abū Saʿīds poetischen Bekenntnissen, die Scheidegrenze zwischen irdischer und göttlicher Liebe, zwischen wirklichem Weinrausch und gottbegeisterter Trunkenheit ist oft schwer zu bestimmen, doch ist das, einige wenige Klassiker, wie Ḥāfiẓ nach der einen, Sanāʾī, ʿAṭṭār und Dschalāl-uddīn Rūmī nach der andern Richtung hin, ausgenommen, auf die meisten Lyriker und Didaktiker der Folgezeit anwendbar, und wir sehen jedenfalls deutlich und klar aus seinen Vierzeilen die leitenden Symbole des ächten

Ṣūfismus hervorleuchten, das Absterben für alles Irdische, das Verzichten auf die Güter beider Welten, die Geringschätzung aller Dogmen und alles religiösen Formelwesens, die Verherrlichung des Strebens freier Gottesmänner, für die Glaube und Götzentum ebenso identisch sind wie Schöpfer und Schöpfung, und die sich schon von Ewigkeit her, da alles noch im Schosse des Nichtseins verborgen lag, als mit Gott eins und unzertrennlich verbunden erkennen. Daneben klingen durch seine Lieder oft ergreifende Töne tiefen Gefühls, und einzelne Rubāʿīs können als ächte Muster der Spruch- und Hymnenpoesie gelten. Unter den vielen bedeutenden Männern seiner Zeit, mit denen Abū Saʿīd in persönlichen oder brieflichen Verkehr getreten, ist besonders interessant für uns der 983, A. H. 373, in der Nähe von Buchārā geborene und 1037, A. H. 428, gestorbene grosse Arzt und Philosoph Abū ʿAlī ibn Sīnā (Avicenna), der uns ausser seinen weltberühmten wissenschaftlichen Werken in Arabisch auch ein paar lyrische Erzeugnisse in Persisch, freilich von ziemlich dilettantenhafter Natur, hinterlassen hat, nämlich eine Reihe Vierzeilen nebst zwei Ghazelen zum Lobe des rationellen Weingenusses und einem Qiṭʿe. In diesen Vierzeilen zeigt sich zum erstenmal, wenn auch noch in sehr milder Form, die durch das Studium der exakten Philosophie in Verbindung mit dem tieferen Eindringen in die Mysterien der Theosophie genährte skeptische und pessimistische Richtung, die sich bald in feiner Ironie, bald in beissendem Sarkasmus ebensosehr gegen den orthodoxen Muslim wie gegen den in Verzückung schwelgenden Mystiker richtet und ein Jahrhundert später in ʿUmar bin Chayyām ihren vollendetsten Ausdruck fand. Nach dem *Taʾrīx-i-Guzīde* (verfasst 1330, A. H. 730) traf Abū Saʿīd mit Avicenna zufällig in einer Gesellschaft zusammen — nach der Angabe einer Spezialschrift über das Leben und die Lehre des grossen Schaichs (in Or. 249, ff. 17—54, des Brit. Museums; ein anderes Werk ähnlichen Inhalts, *Asrār-uttauḥīd* »die Geheimnisse der göttlichen Einheit« ist handschriftlich in Kopenhagen, Mehrens Kat. p. 8, erhalten) erfolgte ihre persönliche Bekanntschaft erst infolge eines von Avicenna an den Schaich gerichteten Briefes. Sicher ist so viel, dass die höheren ṣūfischen Anschauungen beider nicht miteinander harmonierten; wir besitzen ein Rubāʿī Abū Saʿīds, das als direkte Antwort auf eins von Avicenna gelten muss, da es genau in demselben Reim gedichtet ist und die Äusserungen des Philosophen über die Nutzlosigkeit »guter Werke« und die Unrichtigkeit der Begriffe »Gut und Böse« überhaupt (siehe weiter unten in § 36) mit scharfen Worten rügt.

H. Ethé, Die Rubâʿîs des Abû Saʿîd bin Abulchair, in »Sitzungsberichte der bayr. Akad., philos.-philolog. Klasse«, erste Sammlung 1875, pp. 145—168; zweite Sammlung 1878, pp. 38—70 (92 Lieder in Text und metrischer Übersetzung, nebst ausführlicher Einleitung); derselbe, Avicenna als persischer Lyriker, in »Göttinger Nachrichten« 1875, pp. 555—567; C. J. Pickering, The Rubâʿiyât of Abû Saʿîd, Nat. Rev. London, March 1891, und Persian poetry of Avicenna, ib. Jan. 1890; eine Reihe ganz eigenartiger Rubāʿīs des Abū Saʿīd erschien lithographiert in einem Sammelbande (zusammen mit Vierzeilen des Bābā Ṭāhir, ʿUmar bin Chayyām u. s. w.) in Teheran, A. H. 1277. Handschriftlich finden sich Vierzeilen von ihm noch in Add. 7822 des Brit. Mus., und in Aḥmad alšahīdī alāmulīs *Tarǰume-i-Kaškūl* (India Office No. 1879); ausserdem ist in Sprengers Kat. pp. 309 u. 310 eine 250 Rubāʿīs umfassende Sammlung der As. Soc. of Bengal erwähnt.

§ 32. Noch zu Lebzeiten Abū Saʿīds wurde der zweite grosse Rubāʿīdichter Persiens geboren, der kurz vorhergenannte ʿUmar bin Chayyām, mit seinem vollen Namen: Ghiyāth-uddīn Abulfatḥ ʿUmar bin Ibrāhīm al-Chayyām (oder al-Chayyāmī), des Zeltmachers Sohn aus Nīschāpūr, der sich einen gleich grossen Weltruf als Astronom und Mathematiker wie als Freidenker und Epigrammatist errungen. Er hatte, zusammen mit dem später so berühmten Vazīr der Saldschūqenherrscher Alp Arslān und Malikschāh, Niẓām-

ulmulk (ermordet 1092, A. H. 485), und dem später so berüchtigten Gründer der ismaʾilitischen Sekte der Assassinen, Ḥasan bin Ṣabbāḥ, in seiner Vaterstadt als Schüler zu Füssen des ṣūfischen Imāms Muvaffaq gesessen, war dann von Niẓām-ulmulk, als dieser sich zur Würde des Vazīrs emporgeschwungen, mit einem beträchtlichen Jahrgehalte bedacht worden, um seine gelehrten Studien, hauptsächlich in der Astronomie, fortzusetzen, und hatte sich in kurzer Zeit einen solchen Namen in seiner Wissenschaft gemacht, dass er 1074—1075 (A. H. 467) als der bedeutendste Astronom seiner Zeit von Sultan Malikschāh an die Sternwarte von Merv berufen wurde, wo er die Resultate seiner Beobachtungen in den Zīdsch-i-Malikschāhī genannten astronomischen Tafeln niederlegte, und zugleich eine Reform des altpersischen Kalenders ins Werk setzte. Letztere fand ihren prägnantesten Ausdruck in der Schaffung einer neuen, mit dem 15. März 1079 (A. H. 471, 10 Ramaḍān) beginnenden und nach dem Sultan Dschalāl-uddīn Malikshāh benannten Aera (Taʾrīch-i-Dschalālī). Auch als Mathematiker schuf er Bleibendes, vor allem in seinem Werk über Algebra (herausgegeben von Fr. Woepke »l'algèbre d'Omar Alkhayyámi«, mit französischer Übersetzung, Paris 1851) und seiner Abhandlung über »gewisse Schwierigkeiten in den Definitionen Euclids« (handschriftlich in Leyden). Als Dichter endlich repräsentiert er die Spitze jener schon oben angedeuteten skeptisch-pessimistischen Richtung, die nicht nur mit denselben Geisselhieben der Satire den engherzigen Frömmler, den fanatischen Glaubenseiferer, den mit tiefer Weisheit sich brüstenden Hohlkopf, wie den über alle Schranken der Vernunft hinausschwärmenden und dabei nicht selten in sittenlosen Ausschweifungen sich ergehenden Mystiker und Derwisch trifft, sondern auch in bitterem Zorn mit Gott selbst und der von ihm geschaffenen Weltordnung hadert, die er allein für alle Sündhaftigkeit, alle Geistesbeschränktheit und Ungerechtigkeit auf Erden, mit einem Wort, für das ganze Elend des Menschengeschlechtes verantwortlich macht, und alle Vorstellungen von einem künftigen Dasein mit höhnischem Spott als Kindermärchen verwirft. Wenn sich nun neben solchen leidenschaftlichen Ausbrüchen einer geradezu antitheistischen Geistesrichtung, die gegen die Schläge des blinden Fatums als einziges Heilmittel nur immer wieder und wieder das »carpe diem«, den unbeschränkten Lebensgenuss, und vor allem die Wonnen der Weinestrunkenheit zu predigen weiss, nicht selten von tiefer Frömmigkeit erfüllte oder gar von ächt ṣūfischem Geiste durchdrungene Lieder finden, in denen der Dichter seiner glühenden Sehnsucht nach Herzensläuterung, nach Ertötung des Ichs, nach Vereinigung mit dem Schöpfer ergreifende Worte leiht, und wieder andere, die mit unendlich zarten Farben die Reize der erwachenden Natur, die Pracht des Frühlings und die durch ihn in jeder fühlenden Brust neuerweckten Freuden und Hoffnungen schildern, so beweist das eben nur, dass die Sammlung seiner (etwa 500 authentische Nummern zählenden) Rubāʿīs Erzeugnisse ganz verschiedener Lebensperioden ʿUmars enthält. Sie spiegeln die mannigfaltigen Phasen seiner geistigen Entwickelung, vom gläubigen Muslim zum pantheistischen Mystiker, vom Mystiker zum exakten Philosophen und scharfen Beobachter aller Erscheinungen in Welt und Menschendasein, vom Gelehrten endlich zum Freigeist, und zugleich die wechselvollen Schicksale seines Lebens wieder; wir wissen, dass er wegen seiner häretischen Anschauungen und seiner scharfen Ausfälle gegen den orthodoxen Islām zahlreichen Verfolgungen und Anfeindungen ausgesetzt gewesen, und wir sind sehr wohl berechtigt, anzunehmen, dass mit der Ermordung seines Gönners Niẓāmulmulk auch der Stern seines Glückes in Merv sank und er zur Rückkehr in seine Vaterstadt genötigt wurde, wo, nach dem Zeugnis des arabischen Geschichtsschreibers Ibn ul-Athīr, im Jahre 1096 (A. H. 489) von der »frommen

Ordnungspartei« ein wahrer Vernichtungskampf gegen alle »Ketzer und Freigeister« geführt wurde, unter dem wohl gerade er am meisten zu leiden hatte. Dass er wenigstens mit dem Leben entrann, bezeugt das Datum seines Todes 1123 (A. H. 517). Unter den späteren Rubāʿīdichtern, die sich ausschliesslich in dieser Dichtungsform bewegen und, ohne von ʿUmars Skeptik beeinflusst zu sein, getreu in den Fusstapfen ihres ältesten Vorbildes, Abū Saʿīd, wandeln und gleich ihm allen Ausströmungen der ṣūfischen Lehre einen epigrammatisch knappen Ausdruck leihen, sind hier noch folgende zu nennen: Bābā Afḍal-uddīn Muḥammad Kāschī (handschriftliche Sammlungen seiner Rubāʿīs in der Bodleiana, Ouseley 141, und im Brit. Museum, Add. 7822, ff. 170—185), gestorben 1307 (A. H. 707), der sich auch durch eine Reihe theosophischer und metaphysischer Prosaschriften bekannt gemacht hat, nämlich *Madārij-ulkamāl* oder die Stufengrade der Vollkommenheit (das er ursprünglich arabisch abfasste und dann selbst ins Persische übertrug); *Jāvidānnāme* oder das Buch der Ewigkeit, über Selbsterkenntnis und den Ursprung und das Ende aller Dinge; *Čahār ʿUnvān* oder die vier Titel, eine Abhandlung, die sich auf das bekannte Werk *Kīmiyā-ussaʿādat* oder Elixir der Glückseligkeit von Muḥammad al-Ghazālī (gestorben 1111, A. H. 505) gründet; *ʿAraḍnāme* oder Unterschied des Zufälligen vom Wesenhaften; *Rahanjāmnāme* oder Wegendbuch und andere mehr; ferner Saḥābi aus Astarābād (gestorben 1601/1602, A. H. 1010), von dem uns, ausser einer sehr umfangreichen Sammlung von Vierzeilen noch ein dem Schāh ʿAbbās dem Grossen gewidmetes Mathnavī über mystische Liebe hinterlassen ist; und endlich Mullā ʿAbd-ulvāsiʿ Ardabīlī mit dem Dichternamen Maḥvī, der in der Nähe von Hamadān geboren war, in Ardabīl studierte und längere Zeit in Indien verbrachte (gestorben in Hamadān 1607, A. H. 1016; seine Rubāʿīs handschriftlich im Brit. Museum Add. 7822, ff. 154—169).

Orientalische Ausgaben von ʿUmar bin Chayyāms Rubāʿīs: Calcutta A. H. 1252; Teheran A. H. 1278; Lucknow 1878 u. 1883; ausserdem eine fragmentarische, nur 62 Vierzeilen enthaltende von H. Blochmann, und Auszüge in dem in Teheran 1877 publizierten Sammelband, siehe Bibliographie zu § 31. Europäische Ausgaben: von J. B. Nicholas (Abdruck des Teheraner Textes mit französischer Übersetzung) Paris 1867, von E. H. Whinfield (mit englischer metrischer Übersetzung) London 1883; und von der orientalischen Fakultät der Petersburger Universität (nach einer Abschrift des Mīr Ḥusain in Tabrīz) 1888. Übersetzungen allein sind erschienen: englische von E. Fitzgerald, London 1859, 1868, 1872, 1879 u. 1890; von Whinfield, London 1882; von Leslie Garner, Milwaukee 1888; von Mc. Carthy (Prosaauswahl) 1889; 20 Vierzeilen in metrischer Übersetzung finden sich auch im Appendix zu dem anonym erschienenen »Dialogue of the Gulshani Raz«, London 1887; deutsch von Graf A. F. v. Schack, Stuttgart 1878, und von Bodenstedt, Breslau 1881 (beide in Versen). Die ausführlichste Darstellung von ʿUmars Leben und poetischem Schaffen findet sich in der Einleitung zu Whinfields Ausgabe, siehe oben; vergl. ausserdem Reinaud, Géographie d'Aboulféda, préf. p. 101; Notices et Extraits, IX, p. 143 ff.; Garcin de Tassy, Note sur les Rubâiyât de Omar Khaïyam, Paris 1857; H. Ethé in Encyclopaedia Britannica, 9th ed. vol. XVII, p. 771; C. J. Pickering, Umar of Nishapur, in Nat. Rev. Dec. 1890; und Meinsma, Omar Chajjam van Nishapoer u. s. w. in De Gids, 1891, III, pp. 504—535.

§ 33. Ziemlich zu gleicher Zeit als die mystische Poesie ihren Siegeslauf begann, schwang sich auch eine andere Dichtungsgattung, die nur eine kurze Zeit ein unabhängiges Dasein zu führen bestimmt war, um dann für immer mit der ersteren zu verschmelzen, zu höherem Fluge auf — wir meinen die Lehrdichtung. Von ihr gilt genau dasselbe, was oben von der mystischen Poesie gesagt worden ist — schon von Rūdagī und anderen Sāmānidendichtern besitzen wir Beispiele praktischer Weisheitslehren in kurzen, treffenden Sinnsprüchen — aber erst Firdausī's Zeitalter brachte, wie so manchen anderen Zweig der Dichtkunst, so auch diesen zu voller Blüte; jene

tiefsinnigen Betrachtungen über Welt- und Menschenschicksal, die sich wie ein rother Faden durch das ganze Schahname ziehen, fielen gleich einem befruchtenden Regen auf dies bisher noch wenig angebaute Erdreich, und es ist daher kein blosser Zufall, dass bald nach dem Tode des grossen Meisters von Tūs die ersten Früchte am Baume der ethisch-didaktischen Poesie zur Reife gediehen. Diese Früchte sind einerseits Scharīfs *Rāḥat-ulinsān* (die Gemütsberuhigung des Menschen), Moralanweisungen in Mathnavī-Form, nach der Sprache zu urteilen, wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts der Hidschre, bald nach Firdausī und ʿUnṣurī verfasst, und andererseits das *Rūšanā'ināme* (Buch der Erleuchtung) und das *Saʿādatnāme* (Glückseligkeitsbuch) des Nāṣir bin Chusrau, eines so seltsamen und an Widersprüchen reichen Charakters, dass es der vereinten Thätigkeit von Gelehrten verschiedener Nationalitäten bedurft hat, um ein einigermassen helles Licht auf die Lebensschicksale und die geistigen Anschauungen dieses ältesten Klassikers der Lehrdichtung zu werfen. Die Hauptresultate sind folgende: Abū Muʿīn Nāṣir bin Chusrau ʿAlavī, mit dem jedenfalls erst nach seiner Bekehrung zur Schīʿah angenommenen Dichternamen Ḫudschdschat (Zeugnis), statt dessen in den älteren Liedern sowohl Nāṣir wie Abū Muʿīn erscheinen, wurde als ein Abkömmling des achten Imāms ʿAlī-arriḍā bin Mūsā Kāẓim in Qubādiyān bei Balch in Churāsān im August oder September 1004 (A. H. 394, Dhulqaʿde) geboren und allen Spuren nach in den Lehren der sunnitischen Orthodoxie, wahrscheinlich der ḥanafitischen Schule, erzogen, wie wir denn sogar noch nach 1037 (A. H. 428), dem Todesjahre Avicennas, der wahrscheinlich einer der Lehrer Nāṣirs gewesen, von ihm eine ganz sunnitisch gefärbte Qaṣīde besitzen (veröffentlicht von Schefer in seiner Einleitung zum Safarnāme, pp. XXV—XL, siehe unten in der Bibliographie). Aber ein unstillbarer Erkenntnisdrang trieb ihn schon in frühem Alter zum Studium aller möglichen Gebiete des menschlichen Wissens, der Astronomie, Physik, Geometrie, der Naturwissenschaften, der Medizin, Musik, Logik und aristotelischen Philosophie; daneben machte er sich mit den hervorragenderen Religionssystemen, dem zoroastrischen, jüdischen und christlichen, sowie mit den Glaubenssätzen der Manichäer, Sabäer und der Rationalisten bekannt, und erwarb sich eine ausgebreitete Kenntnis fremder Sprachen. Aber überall traf sein nach Wahrheit dürstender Geist nur auf blinden Autoritätsglauben und leere Argumente; wirkliche Beweise für das Wie und Warum aller Dinge fand er nirgends, und müde dieser unfruchtbaren Spekulationen stürzte er sich endlich als ächte Faustnatur in den Strudel der Welt, in die Genüsse der Sinnenlust. Bald auch von diesem wüsten Treiben angeekelt, beschloss er zu reisen und in der Durchforschung fremder Gegenden, im Verkehr und Gedankenaustausch mit begnadeten Geistern fremder Länder und fremder Zungen die Antwort auf jene tiefsten Fragen zu finden, die bisher ungelöst in seiner Brust geschlummert; ohne Zweifel hatte er damals auch schon eingehende Bekanntschaft mit ṣūfischen Doktrinen gemacht, und er hoffte vielleicht, sich durch diese Reisen, die ihn, etwa von 1042—1044 (A. H. 434—436), wie aus Andeutungen in seinem *Safarnāme* hervorgeht, hauptsächlich nach Sind und Indien, wahrscheinlich auch nach Dascht und Dailam führten, den Weg in das ersehnte Heiligtum reinster Theosophie zu bahnen — aber umsonst! Auch hier fand er den Schlüssel zu jenen Geheimnissen nicht, die für ihn den Urquell alles Seins und die wahre Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur Welt umhüllten! Da kam es ihm plötzlich wie eine Eingebung von oben, noch einmal auf dem Pfade strengster Rechtgläubigkeit das ersehnte Ziel zu suchen, auf einer Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten des Islāms, die schon so manchen frommen Herzen die innere Ruhe und Befriedigung gebracht, all der

Zweifel und skeptischen Regungen los zu werden, die den Frieden seiner Seele für immer zu stören drohten, und im Oktober oder November 1045 (A. H. 437, Rabîʿ II) machte er sich auf den Weg zum Heiligtum der Kaʿbah. Sieben Jahre wanderte er durch Persien, Syrien, Palästina, Arabien und Ägypten, viermal besuchte er Mekka und seine Andachtsstätten, und was er des Wunderbaren und Schönen in Fülle geschaut, davon hat er uns eine eingehende und ungemein fesselnde Darstellung in seinem *Safarnâme* gegeben, dessen Wert als zeitgenössische Quelle in Bezug auf die topographischen, sozialen, religiösen und politischen Verhältnisse Vorderasiens und des Nillandes um die Mitte des elften Jahrhunderts nicht hoch genug anzuschlagen ist. Es ist lange und hartnäckig bestritten worden, dass der augenscheinlich sunnitische Verfasser dieses Reisetagebuches mit dem in seinen Poesien so vorwiegend schîʿitischen Dichter Nâṣir identisch sein könne; doch gegenwärtig ist wohl durch die zahlreichen, hauptsächlich von mir beigebrachten, Belegstellen aus seinem Dîvân, die sich mit charakteristischen Stellen im *Safarnâme* so überraschend genau decken, diese Frage als endgültig zu Gunsten der Identität beider Personen gelöst zu betrachten. Als Sunnit zog Nâṣir, der damals Finanz- und Steuersekretär des Saldschûqenfürsten Tschakarbeg Dâ'ûd bin Mîkâ'îl, des Bruders von Tughrulbeg, war, aus Merv, als begeisterter Verehrer der schîʿitischen Fâṭimiden Ägyptens und als Adept des Geheimbundes der Ismaʿiliten oder Bâṭinîs, jener ʿalidischen Sekte, die sich in ihren Anschauungen von der Einheit Gottes, von Allseele und Allverstand, von der allegorischen Deutung von Himmel und Hölle, die nur den Jüngern der niedrigsten Grade noch als etwas wirklich Existierendes hingestellt werden, während für die höheren Stufen das Paradies die zur höchsten Vollkommenheit gelangte Seele, die Hölle dagegen die in Unwissenheit und Entfremdung von Gott verharrende bezeichnet, von dem Unterschied zwischen der wörtlichen und der symbolischen Erklärung des Qurâns, von der Seelenwanderung, von der Notwendigkeit eines obersten geistigen Führers, *quṭb* oder Pol genannt, und den beiden Angelpunkten aller menschlichen Wirksamkeit, dem Wissen und dem Glauben, einerseits an die Lehre der »Lauteren Brüder« anlehnt, andererseits mit dem eigentlich persischen Ṣûfismus genaue Fühlung hält, der, wie schon Ibn Chaldûn in seinen Prolegomena (De Slane's Übersetzung II, p. 190 u. III, p. 103) nachweist, manches von der schîʿitisch-ismaʿilitischen Doktrin entlehnt hat, kehrte er in sein Vaterland heim. Dieser Umschwung in des Dichters ganzer Gedankenrichtung, der ihn — seltsam genug für unser modernes Empfinden — gerade bei den Ismaʿiliten das Heil seiner Seele finden liess, ist nach allen Andeutungen in seinen Gedichten teils dem Gefühl des Widerwillens zuzuschreiben, mit welchem ihn die geistlosen und rein äusserlichen Zeremonien der Pilgerfahrt destomehr erfüllten, je öfter er sich denselben unterwarf, teils aber auch dem überwältigenden Eindruck, den die mit allen Reizen der Natur und Kunst geschmückte, in Frieden und Wohlstand blühende Hauptstadt Ägyptens, Kairo, unter dem Szepter des Fâṭimidensultans Mustanṣir-billâh (Abû Tamîm Maʿadd bin ʿAlî), des Hauptes der ʿAliden und siegreichen Vorkämpfers der Schîʿah, auf ihn gemacht. Diesem Fürsten hat er in manchen seiner Qaṣîden einen oft überschwänglichen Lobpreis gespendet, und unter seiner Ägide hat er auch in Kairo, wenigstens in seinen Hauptbestandteilen, sein erstes grosses Lehrgedicht, das *Rûšanâ'înâme* gedichtet, das uns, wenn auch nicht in klaren Zügen, so doch in bedeutungsvollen Winken die Geschichte seiner geistigen Entwickelung vor Augen führt. Freilich finden sich in den verschiedenen Handschriften dieses didaktischen Mathnavîs drei sich absolut widersprechende Daten für die Abfassung desselben, in der Leydener und den beiden Pariser 954—955 (A. H. 343), in der des India Office

sogar 935 (A. H. 323), in der Gothaer 1029 (A. H. 420); doch dass sie alle gleich falsch sind, beweist der ausdrückliche Wortlaut der Zeitangabe im Gedichte selbst, in dessen genaue astronomische Bestimmung, zusammen mit dem Zwang des Metrums, einzig und allein 1049 (A. H. 440) hineinpasst, eine von mir gemachte Konjektur, die bisher durch keine irgendwie stichhaltigen Gründe widerlegt worden ist. Das *Rûšanâ'înâme* ist teils kosmographischer, teils ethischer Natur; in ersterer Beziehung steht es noch bis zu einem gewissen Grade auf rein aristotelisch-neuplatonischer Grundlage und hält sich an die durch und durch mit Griechenblut getränkte Metaphysik Avicennas und seines grossen Vorgängers, des arabischen Philosophen Abû Naṣr Fârâbî (ermordet 954, A. H. 343), zeigt aber doch schon, in manchen Einzelheiten, deutlich schîʿitische und daneben unverkennbar auch manche ṣûfische Einflüsse; in letzterer, und das stempelt dieses Gedicht zum ersten klassischen Meisterwerk der Didaktik, bietet es uns einen so reichen Schatz tiefer Weisheitslehren und praktischer Lebensregeln, besonders über den Sinnentrug dieser Welt und die Nichtigkeit des Strebens nach eitlem Rang und Reichtum, wie wenige Werke ähnlicher Art, selbst der grössten Dichter der Folgezeit, eines Farîd-uddîn ʿAṭṭâr und Saʿdî. Und das Ganze klingt in wunderbar melodischen Versen in einem Lobpreis jener »gottbegnadeten Geister« aus, in deren Lehre er in Kairo eingeweiht wurde und als deren Missionär er 1052 (A. H. 444) nach Churâsân, und zwar nach Balch, zurückkehrte, begleitet von seinen zwei Brüdern, von denen der eine ihn auf seiner Pilgerfahrt begleitet, der andere, Abulfatḥ, der gleichfalls Hofbeamter des Amîrs Tschakarbeg war, ihn unterwegs eingeholt hatte. Dass sein schîʿitischer Bekehrungseifer ihm sehr bald bittere Anfeindungen von Seiten der Sunniten zugezogen und ihn erst zur Flucht aus Balch, später auch aus Nîschâpûr, wohin er sich zurückgezogen, gezwungen, bis er endlich, wahrscheinlich schon um 1060 oder 1061 (A. H. 452 oder 453) in Yumgân, in den unwirtsamen Gebirgen Badachschâns, Ruhe und Sicherheit fand, geht sowohl aus den Berichten des *Dabistân* (gedruckt in Kalkutta A. H. 1224, Teheran A. H. 1260, Bombay A. H. 1264 u. 1277, englische Übersetzung von Shea und Troyer, Paris 1843), wie aus den an Streiflichtern auf sein äusseres Leben und seine innere Geistesentwickelung unendlich reichen Liedern seines Dîvâns hervor, der fast ausschliesslich aus Qaṣîden besteht (älteste Abschrift, leider unvollständig, vom Febr. 1315, A. H. 714, in No. 132 des Ind. Office, ff. 97—112). In Yumgân, wo er die Sekte der Nâṣiriyye gründete, die sich dort noch Jahrhunderte erhalten, unterzog er, wie aus einem Verse des *Rûšanâ'înâme* hervorgeht, dieses Mathnavî einer Revision, verfasste das demselben eng verwandte *Saʿâdatnâme*, das noch schärfere Ausfälle, als das erstere, gegen Scheinheiligkeit, Treubruch, Habsucht, Dummheit und die Bethörungen des Weltlebens, vor allem aber gegen die Sünden und Gebrechen der Fürsten und Grossen des Reiches enthält und als leuchtendes Gegenstück zu diesen den schlichten, in nutzbringender Beschäftigung friedlich seine Tage verlebenden Arbeiter und besonders den Landbebauer inmitten seiner Gärten, Saatfelder und Heerden feiert, sowie das *Zâd-ulmusâfirîn* oder die »Wegkost der Gotteswaller«, eine ausführliche theoretische Darstellung seiner religiösen und philosophischen Grundsätze (handschriftlich in Ch. Schefers Privatbesitz in Paris) und starb, 84 Jahre alt, 1088 (A. H. 481). Zwei andere, ihm zugeschriebene, Prosawerke, *Kitâb-Vajh-uddîn* (die Methode des Glaubens), und *Kitâb-Dalîl-ulmutaḥayyirîn* (das Zeugniss der Verzückten) scheinen verloren zu sein. Dagegen besitzen wir von ihm noch ein Tasmîṭ von 33 Strophen, jede aus fünf Halbversen mit gleichem Reim, und einem sechsten, der wieder mit dem sechsten jeder folgenden Strophe reimt, bestehend (Elliott 37, f. 67ª in der Bodleiana). Ein besonders hervorragendes Merkmal in manchen lyrischen

Gedichten Nāṣirs ist die, freilich auch bei anderen Dichtern des Ostens und Westens sich findende, grenzenlose Selbstverherrlichung, nur dass sie hier ganz speziell ihre Spitze gegen eine bestimmte Persönlichkeit, einen Zeitgenossen und Landsmann, den mystischen Schaich und Dichter aus Merv, Ḫakīm Madschd-uddīn Abū Isḥāq Kisā'ī kehrt, in dem Nāṣir in seiner Jugendzeit augenscheinlich nicht nur seinen bedeutendsten poetischen Nebenbuhler, sondern auch seinen Hauptgegner auf religiös-philosophischem Gebiete erkannte. Wir besitzen sogar einen poetischen Briefwechsel der beiden (auf den zuerst das Madschmaʿ-ulfuṣuḥā, sich auf eine Bemerkung Taqī Kāschī's stützend, siehe No. 8 und 50 der Quellen, nachdrücklich hingewiesen hat), in welchem sich dieser Antagonismus, hauptsächlich auch in der metaphysischen Weltanschauung aufs schärfste ausspricht, und dieser Briefwechsel ist ein unwiderleglicher Beweis dafür, dass Kisā'ī nicht, wie es *ʿAufī*, das *Haft Iqlīm* und die *Safīne* (No. 1, 9 und 24 der Quellen) und ich selbst in meiner Ausgabe seiner Lieder auf Grund dieser Autoritäten behaupten, schon um 1002 (A. H. 392) im Alter von etwa 50 Jahren gestorben sein kann, sondern im Einklang mit der gerade entgegengesetzten Bemerkung Vālihs (No. 26 der Quellen) ein ganz ungewöhnlich hohes Alter erreicht haben und mit Nāṣir noch persönlich bekannt gewesen sein muss. Kisā'ī war am Mittwoch, den 16. März 953 (A. H. 341, 26 Schavvāl), geboren, und scheint, nach einer berühmten, von ihm uns überlieferten Elegie zu schliessen (derselben, die, als angeblich am Ende seines Lebens gedichtet, den Anlass zu der Annahme von seinem frühen Tode gegeben), sich erst in späterem Alter aus Reue über ein zwecklos verbrachtes Leben jener strengen Askese hingegeben zu haben, die jetzt unauflöslich mit seinem Namen verknüpft ist. Während er früher Lieder zum Preise der Sāmāniden, der ʿAbbāsiden und auch noch des Sultans Maḥmūd von Ghazna dichtete, und manche durch Anmut, zarte Empfindung und originelle Bilder ausgezeichnete Ghazelen und Qiṭʿes sang, erging sich die Muse seines Alters hauptsächlich in warnenden Mahnungen und in der Feier der trefflichen Eigenschaften ʿAlīs, Fāṭimes und der zwölf Imāme, wodurch er sich als einen der frühesten poetischen Verfechter der schīʿitischen Glaubensbewegung seiner Zeit in Churāsān bethätigte. Vier Gedichte dieser Art, drei Qaṣīden und ein Ghazel, in denen sich eine glühende Begeisterung für ʿAlī als die wahre Incarnation Gottes ausspricht, sind uns in Add. 27,261 des Brit. Museums erhalten, und wenn wir mit diesen ähnliche Qaṣīden Nāṣirs vergleichen, so scheint der Hauptgegensatz zwischen beiden darin zu liegen, dass Nāṣir den glühenden Hass, den schīʿitische Fanatiker wie Kisā'ī auf die drei ersten Chalīfen geworfen, durchaus nicht teilt, sondern ʿAlī geradezu mit seinen Vorgängern Abūbakr, ʿUmar und ʿUthmān identifiziert, durch welche hindurch, sozusagen, die Incarnation Gottes erst auf jenen übertragen worden ist. Wahrscheinlich aber rührt die feindliche Haltung Nāṣirs hauptsächlich davon her, dass sein Rivale schon längst ins Stadium der strengsten ṣūfischen Observanz getreten war und unerbittlich gegen alle Fleischeslüste eiferte, als Nāṣir als junger und lebenslustiger Mann seine Bekanntschaft machte, und wenn wir in Betracht ziehen, dass der letztere bis zum Antritt seiner Pilgerfahrt weltlichen Freuden und besonders dem Weingenuss, den Kisā'ī in einem seiner Loblieder auf ʿAlī aufs strengste verdammt, bis zum Übermass fröhnte, und ausserdem mit aristokratischer Geringschätzung auf den »schäbigen Derwischkittel« seines Rivalen herabblickte, so liegt darin des Anstosses genug zu erbitterter Dichterfehde.

H. Ethé, Nâṣir Chusraus Rûšanâinâma, persisch und deutsch, mit Einleitung, in ZDMG. 33, pp. 645—665 (1879) und 34, pp. 428—464 und 617—642 (1880); derselbe, kürzere Lieder und poetische Fragmente aus Nâçir Khusraus Divân in

Göttinger Nachrichten, 1882, pp. 124—152; derselbe, Auswahl aus Nâṣirs Kaṣîden, ZDMG. 36, pp. 478—508 (1882); derselbe, Nâṣir bin Khusrau's Leben, Denken und Dichten, Leyden 1884, und Encycl. Brit. 9th ed. vol. 17, pp. 237—238; E. Fagnan, le livre de la félicité, persisch und französisch, ZDMG. 34, pp. 643—674; Erläuterungen zum *Rûšanâ'înâme* und *Saʿâdatnâme*, von F. Teufel ib. 36, pp. 96—114. Ch. Schefer, Sefer Nameh (Text u. Übersetzung mit wertvoller Einleitung und zahlreichen Noten), Paris 1881; A. R. Fuller, Account of Jerusalem, in JRAS. 1872, pp. 142—164; und Guy le Strange, Nâṣir-i-Khusrau, Diary of a Journey through Syria and Palestine, London 1888 (Pilgrim's Text Society). Nâṣirs *Dîvân* ist lithographiert in Tabrîz A. H. 1280; ein Gedicht desselben wurde veröffentlicht von V. Shukovski in »Sapisski« IV, pp. 386—393, 1890. H. Ethé, Die Lieder des Kisâ'î in Sitzungsb. der bayr. Akad., philos.-philol. Klasse 1874, pp. 133—153. Auszüge aus dem *Rāḥat-ulinsān* sind herausgegeben von Schefer in seiner Chrestom. Persane I, pp. 206—232 mit Notizen über Zeit und Ursprung des Werkes.

§ 34. In demselben Jahre wie Nāṣir bin Chusrau starb 82 Jahre alt der, 1006 (A. H. 396) geborene, berühmte Schaich Abū Ismaʿîl ʿAbdullāh bin Abilmanṣūr Muḥammad al-Anṣārī, mit dem *taxalluṣ* Pīr-iAnṣār, aus Harāt, ein Schüler Charaqānīs (siehe § 31). Durch seine zahlreichen, halb mystischen, halb ethischen Schriften, die teils in gereimter Prosa, teils in Prosa untermischt mit wirklichen Ghazelen und Rubāʿîs abgefasst sind, hat er mehr als irgend ein anderer zu der allmählichen Verschmelzung der ṣūfischen und didaktischen Poesie beigetragen und dem grossen Sanā'ī (siehe unten) den Weg gebahnt. Am bekanntesten sind Anṣārīs *Munājāt* (auch *Risāle* oder *Risāle-i-Munājāt* genannt), Anrufungen an Gott, gemischt mit frommen Ermahnungen an die Derwische; ferner seine *Naṣīḥat*, der gute Rat, ethische Regeln mit mystischer Färbung, an den grossen Saldschūqenvazīr Niẓām-ulmulk gerichtet; ein ṣūfischer Traktat ohne Titel, in welchem das Herz Fragen an die Seele stellt über die Einheit Gottes und die mystischen Begriffe des *Fanā* oder gänzlichen Aufgehens in der Gottheit, des *Vafā*, der Treue, und des *Baqā* oder ewigen Lebens; und die theosophischen Abhandlungen *Ilāhīnāme*, das Gottesbuch, *Zād-ulʿārifīn*, die Wegkost der Erleuchteten, *Kitāb-i-asrār*, das Buch der Geheimnisse, die ursprünglich arabisch geschriebenen *Manāzil-ussā'irīn*, die Stationen der Gotteswaller u. s. w. Ferner verfasste er eine Bearbeitung und Erweiterung von Sullamīs oben (§ 31) genannten arabischen »Klassen der ṣūfischen Schaichs«, eine Bearbeitung, die ihrerseits wieder Dschāmī zur Grundlage seiner berühmten Biographien der Ṣūfīs, der *Nafaḥāt-uluns* oder »Hauche der Vertraulichkeit« (vollendet 1478, A. H. 883) gedient hat. Auch einen Qurānkommentar verdanken wir dem Schaich von Harāt, und ausserdem noch die älteste Prosabearbeitung von Yūsuf und Zalīchā (siehe §§ 12 und 13), in Form eines mystisch-didaktischen Romans, unter dem Titel *Anīs-ulmurīdīn u šams-ulmajālis* (der Gefährte der Jünger auf dem Heilswege und die Sonne der pantheistischen Gemeinden), den er für seine Freunde und Schüler verfasst und mit vielen Qurānversen, Traditionen und Sprüchen berühmter Schaichs ausgeschmückt hat (einzige Handschrift in No. 1458 des India Office). Einen noch bedeutsameren Schritt zur endgültigen Verbindung beider Dichtungsgattungen that der schon öfter genannte Ḥakīm Sanā'ī, mit seinem vollen Namen Abulmadschd Madschdūd bin Ādam aus Ghazna, der, ein Schüler des Chvādschah Yūsuf bin Ayyūb aus Hamadān (geboren 1048 oder 1049, gestorben auf dem Wege nach Merv 1141, A. H. 440—535), unter den drei Ghaznavidensultanen Ibrāhīm, Masʿūd III. und Bahrāmschāh (siehe oben § 23) blühte und in sieben mystischen Lehrgedichten (die alle zusammen nur in einer einzigen Handschrift sich finden, nämlich 3346 des India Office) klassische Vorbilder für alle späteren ṣūfischen Dichter schuf. Das bekannteste und zugleich bedeutendste derselben ist *Ḥadīqat-ulḥaqīqe va šarīʿat-uṭṭarīqe*, der Garten der Wahrheit und das Ge-

setz des mystischen Weges, in dessen zehn Gesängen (die freilich in ihrer Anordnung in den verschiedenen Handschriften sehr von einander abweichen) die Lehrsätze von der Einheit Gottes und dem göttlichen Wort, von der Vortrefflichkeit des Propheten, von Allseele, Verstand, Wissen und Glauben, von der mystischen Liebe, von der Thorheit irdischer Bestrebungen und der Notwendigkeit der Weltentsagung, von der symbolischen Bewegung der Sphären und Sterne, von Freund und Feind, und ähnlichen theosophischen Materien, bald in streng theoretischer, bald in anmutig praktischer Weise durch die Einfügung moralischer Erzählungen und Anekdoten, behandelt werden. Die Anregung zu diesem, auch die Titel *Faxrīnāme* und *Kitāb-ulfaxrī* führenden Werke ward Sanā'ī, der in seinen früheren Jahren, gleich so manchen seiner Zeitgenossen, ein Hofdichter und Lobredner der Grossen gewesen, sich dann aber, noch unter Ibrāhīms Regierung, durch den Spott eines Spassmachers zur Erkenntnis der Nichtigkeit seiner Bestrebungen gebracht, von der Welt zurückgezogen und nach vollbrachter Pilgerfahrt 40 Jahre in Armut und Zurückgezogenheit gelebt hatte, nach seinen eigenen Worten in der zweiten Vorrede des Gedichtes (die erste ward später von seinem Schüler Muḥammad bin ʿAlī Raqqām, alias ʿAlī-ar-Raffā, hinzugefügt) durch einen Freund, Aḥmad bin Masʿūd Mustaufī, gegeben, gegen den er sich beklagt hatte, dass er von der Erde scheiden müsse, ohne irgend ein bedeutendes Geistesprodukt der Nachwelt zu hinterlassen. Daraus geht hervor, dass die *Ḥadīqe* sein erstes Mathnavī war, und dass von den zwei sich widersprechenden Daten der Abfassung, die in den verschiedenen Handschriften erscheinen, nämlich 1131 und 1141 (A. H. 525 und 535) jedenfalls das erstere das richtige ist, da ein zweites seiner Lehrgedichte, das *Tarīq-uttaḥqīq* (der Pfad der Wahrheit) nach No. 1430 (ff. 153[b]—188[a]) des India Office 1134 (A. H. 528) verfasst wurde. Dieser Umstand, verbunden mit der Angabe des *Ātaškade*, dass Sanā'ī eine Elegie auf den Tod Muʿizzīs (der 1147 oder 1148, A. H. 542 starb, siehe § 24) verfasst hat, macht nun auch die Angabe Dschāmīs in seinen *Nafaḥāt*, dass der Dichter bald nach der Abfassung der *Ḥadīqe* gestorben, unmöglich, trotzdem sie sich auf eine Äusserung des oben genannten Schülers Muḥammad bin ʿAlī Raqqām selbst gründet. Die übrigen, von gleicher Tendenz getragenen, aber weit kürzeren Mathnavīs Sanā'ī's sind *Kunūz-urrumūz*, die Schatzkammern der Geheimnisse, auch *Sair-ulʿibād ilalmaʿād*, Wanderfahrt der Knechte Gottes zur ewigen Welt; *Kārnāme*, das Buch der That; *ʿIšqnāme*, das Buch der Liebe; *ʿAqlnāme*, das Buch des Verstandes; und ein fünftes, das nach einer Bemerkung des Haft Iqlīm wahrscheinlich den Titel *Γarībnāme*, Buch des Fremdlings, führte, nach dem *Maxzan-ulγarā'ib* dagegen *ʿAfūnāme*, Buch der Verzeihung, hiess; daneben besitzen wir von ihm einen aus Qaṣīden, Ghazelen und Rubāʿīs bestehenden *Dīvān*, in welchem sich auch Loblieder auf Bahrāmschāh finden, denselben Fürsten, dem Sanā'ī aus Dank für die ihm huldvoll angebotene, aber mit fester Entschiedenheit abgelehnte Ehrenstelle am Hofe die *Ḥadīqe* gewidmet hatte. Auszüge aus letzterer (*Intixāb-i-Ḥadīqe-i-Ḥaqīm Sanā'ī*), nach bestimmten ṣūfischen Materien geordnet, wurden von dem grossen Mystiker Farīd-uddīn ʿAṭṭār (siehe weiter unten) veröffentlicht. Zwei Kommentare zur *Ḥadīqe* mit kritisch gesichtetem Text und Randglossen, einen längeren und ausführlicheren (*Laṭā'if-ulḥadā'iq*, 1632—1633 A. H. 1042), und einen kürzeren (*Šarḥ-i-Ḥadīqe*, vollendet Ende 1634, A. H. 1044, Dschumādā II), verdanken wir dem 1638 oder 1639 (A. H. 1048 oder 1049) unter dem Kaiser Schāhdschahān gestorbenen ʿAbd-ullaṭīf bin ʿAbdullāh al-ʿAbbāsī (das Autograph des letzteren in No. 344 des India Office); ein anderer Kommentar ist der des Mīr Muḥammad Nūr-ullāh Aḥrārī, eines, wie es scheint, jüngeren Zeitgenossen

ʿAbd-ullaṭīfs. Ganz in Form und Styl den kürzeren Lehrgedichten Sanāʾīs ähnlich sind die Mathnavīs eines seiner Schüler, des Muʾayyid-uddīn Nasafī oder Samarqandi, *Nasīm-uṣṣabā* (der Hauch des Morgenwindes), und *Pahlavānnāme* oder Heldenbuch, d. h. Buch der Geisteshelden, beide ethische und mystische Grundsätze behandelnd (in der schon öfter genannten alten Handschrift des India Office aus dem Jahre 1239 enthalten, No. 1444, ff. 24—32 und 94—107). Ausschliesslich mystischer Natur dagegen sind die lyrischen Erzeugnisse zweier zeitgenössischer ṣūfischer Schaichs, des Abū Naṣr Aḥmad bin Abulḥasan Nāmaqī Dschāmī (aus dem Dorfe Nāmaq bei Dschām), gewöhnlich Aḥmad-i-Dschām Zhandapīl (der wuchtige Elephant) genannt, und des Muḥyī-uddīn ʿAbdulqādir Dschīlānī, der den berühmten und weitverzweigten Derwischorden der Qādirīs gründete. Aḥmad-i-Dschām wurde 1049 oder 1050 (A. H. 441) geboren, gab sich schon mit 22 Jahren der strengsten Askese hin, lag 16 Jahre auf einer Bergeshöhe einsamen Betrachtungen und mystischer Beschaulichkeit ob, brachte 60 000 leichtfertige »Kinder der Welt« zu Reue und Busse sowie zur Erkenntnis der höheren Gnosis, und starb 1141 oder 1142 (A. H. 536). Ausser seinem *Dīvān*, der hauptsächlich Ghazelen und zwei kurze mystische Mathnavīs, das eine derselben zum Preise des *qalandar* oder wandernden Bettelmönchs, enthält (Handschriften im Brit. Museum Or. 269 und im India Office No. 329), verfasste er eine beträchtliche Anzahl ṣūfischer Abhandlungen in Prosa, unter denen *Sirāj-ussāʾirīn*, die Lampe der Gottespilger, *Anīs-uttāʾibīn*, der Gefährte der Bereuenden, *Miftāḥ-unnajāt*, der Schlüssel zum wahren Heil, und *Biḥār-ulḥaqīqe*, die Meere der höheren Wahrheit, die bekanntesten sind. ʿAbd-ulqādir aus Dschīlān oder Gīlān war 1078 oder 1079 (A. H. 470 oder 471) geboren, studierte in Baghdād den Qurān, die Traditions- und Gesetzeslehre, begann seine Wirksamkeit als ṣūfischer Prediger 1127 (A. H. 521), und starb im Februar 1166 (A. H. 561, Rabīʿ II). Seine Hauptwerke sind arabisch geschrieben; seine mystischen Ghazelen in Persisch sind in einen kurzen *Dīvān* zusammengefasst (einzige Handschrift im India Office No. 1430, ff. 1—35). Ebenfalls rein mystisch ist die merkwürdige Episode am Ende des ersten Teils von Niẓāmīs *Iskandarnāme* (siehe § 18), die als eine von ächter Poesie erfüllte Darstellung aller Hauptlehren des Ṣūfismus angesehen werden muss, während desselben grossen Romantikers erstes Mathnavī, das *Maxzan-ulasrār* (siehe ebendas.), das von Sanāʾī begonnene Einigungswerk der höheren Theosophie mit der Lehrdichtung aufs glücklichste fortsetzt und zur Vollendung bringt. Hinfort erscheinen nun beide Dichtungsgattungen als unauflöslich miteinander verbunden, und die zahlreichen Früchte dieser Verbindung lassen sich nur insofern in zwei bestimmte Klassen scheiden, als sie an Farbe und Duft entweder einen vorwiegend mystischen, oder einen vorwiegend ethisch-didaktischen Charakter tragen. Der ersteren gehören die Werke Farīd-uddīn ʿAṭṭārs und Dschalāl-uddīn Rūmīs, der letzteren diejenigen Saʿdīs an.

Sanāʾīs *Ḥadīqe* erschien lithographirt in Lucknow A. H. 1295; die ersten beiden Capitel daraus, mit Commentar, in Lūhārū A. H. 1290. 10 Ghazelen Sanāʾīs finden sich in Bland, Century of Persian Ghazals, 1851, pp. 1—4. Zu der Episode des *Iskandarnāme* vergl. H. Ethé, Alexanders Zug zum Lebensquell im Lande der Finsterniss, Sitzungsber. der bayr. Akademie, philos.-philol. Klasse 1871, pp. 343—405; zu Anṣārī die Ausgabe seiner Lieder von Shukovski, St. Petersburg 1895. Aḥmad-i-Dschāms Dīvān ward lithographirt in Lucknow.

§ 35. Abū Ḥāmid (nach anderen Abū Ṭālib) Muḥammad bin Abībakr Ibrāhīm Farīd-uddīn, mit dem Dichternamen ʿAṭṭār, den er seinem ursprünglichen, vom Vater ererbten Gewerbe eines Gewürzkrämers (*ʿaṭṭār*) entlehnt hatte, wurde 1119 (A. H. 513) in Schādiyāch bei Nīschāpūr geboren und begann schon früh der mystischen Dichtung sich zuzuneigen, wahrschein-

lich noch ehe er seinem weltlichen Beruf entsagt und das Leben eines wandernden Ṣūfī begonnen. In die Geheimnisse der Theosophie wurde er teils von Madschd-uddīn Baghdādī, teils von Rukn-uddīn Ākāf eingeweiht, mit dem zusammen er die Pilgerfahrt nach Mekka machte. Im Laufe eines ungewöhnlich langen Lebens (er wurde 1230, A. H. 627, während des Mongoleneinfalls, im Alter von 114 Mondjahren getödtet) hatte er Gelegenheit, mit den meisten ṣūfischen Schaichs seiner Zeit persönlich bekannt zu werden und sich sowohl durch den Umgang mit ihnen als auch durch das unablässige Studium ihrer Werke zum vollendeten Mystiker auszubilden. Freilich schwang er sich nicht, wie einer seiner jüngeren Zeitgenossen treffend bemerkt hat, mit der Leichtigkeit und Schnelle eines Adlers zum Gipfel der Theosophie empor, wie sein grosser Nachfolger Dschalāl-uddīn Rūmī; nur langsam, mit unermüdlichem Fleiss und einer aller Ermattung trotzenden Ausdauer klomm er aufwärts, bis er die steile Höhe erreicht, und so fehlt denn auch im allgemeinen seinen Schöpfungen, mit wenigen hervorstechenden Ausnahmen, jener hinreissende Zauber poetischer Begeisterung, unerschöpflicher Phantasie und glühender Bilderpracht, wie er seinem Nebenbuhler um den Siegeskranz in der pantheistischen Dichtkunst eigen ist. Dafür werden wir aber durch die vielen interessanten Ausblicke in ein weit vorgeschritteneres und weit mehr als früher durchgearbeitetes System ṣūfischer Lehren entschädigt. Wie bei dem Jünger Buddhas, im Gegensatz zum Vedāntaschüler, die äussere Werkheiligkeit als etwas Unwesentliches und daher Unnötiges in Wegfall kommt, so schwindet bei unserem Dichter und seinen Nachfolgern ebenfalls mehr und mehr die *Šarīʿe* oder wörtliche Gesetzeserfüllung aus dem mystischen Programm — nur in einem einzigen Mathnavī ʿAṭṭārs, dem *Kanz-ulḥaqā'iq* oder Schatz der Wahrheiten, wird noch Wert auf die Erfüllung der religiösen Pflichten des Gebetes, der Reinigung, des Fastens, der Pilgerfahrt und des heiligen Kampfes gegen Ungläubige gelegt; in allen anderen werden nur noch die höheren Grade der Gnosis betont, die aber nicht mehr auf die ursprüngliche Dreizahl der *ṭarīqe*, *maʿrife* und *ḥaqīqe* beschränkt sind, sondern sich zur heiligen Siebenzahl des *ṭalab* oder unablässigen Suchens nach der Unendlichkeit und Unermesslichkeit der Wesenseinheit Gottes, des *ʿišq* oder der allen Verstand verzehrenden Liebe, der *maʿrife* oder tieferen pantheistischen Erkenntnis, des *istiγnā* oder der Selbstgenügsamkeit und Loslösung von beiden Welten, des *tauḥīd* oder der göttlichen Einheit (die auch als *tajrīd*, Abstreifung, und *tafrīd*, Isolierung, erscheint), der *ḥairat* oder der jeglichen Selbstbewusstseins ledigen Betäubung, und endlich des *faqr* und *fanā*, der Gottesbedürftigkeit und des gänzlichen Aufgehens in Gott, entwickelt haben. Das in poetischer sowohl wie in mystischer Hinsicht vorzüglichste Werk ʿAṭṭārs ist das 1187 (A. H. 583), nach einer Wiener Handschrift 1190 (A. H. 586), nach anderen schon früher (A. H. 573 oder 570) vollendete und reich mit beschaulichen Erzählungen durchwebte *Manṭiq-uṭṭair*, die Vögelgespräche, in dem die Wanderfahrt des Ṣūfī durch die obengenannten sieben Stationen bis in den Urschoss der Gottheit unter der mit wunderbarer Kunst durchgeführten Allegorie einer Reise der Vögel durch die Mühen und Beschwerden der sieben Thäler zum Berge Kāf, dem Thronsitz des allweisen Sīmurg oder Phönix, dargestellt wird. Das kurze Gedicht *Haft Vādī*, die sieben Thäler, bildet eine Art Einleitung und Ergänzung dazu. Dem *Manṭiq-uṭṭair* noch an allgemeiner Beliebtheit und Volkstümlichkeit überlegen, poetisch aber weit unter ihm stehend, da es mehr didaktischen Zwecken dient, ist das *Pandnāme* oder Buch des Rathes, das als eine wahre Schatzkammer moralischer Vorschriften und ethischer Weisheitssprüche gelten muss. Derselben lehrhaften Richtung, mit mehr oder weniger mystischer Tendenz, gehören auch das *Xiyāṭnāme* oder

Durchgangsbuch, das in 10 Kapiteln von Verstand, Wissen, Sanftmut, Dankbarkeit, Thorheit, Neid, Geiz, Habsucht und Hochmut handelt, und das *Vaṣiyyatnāme* oder Buch der letztwilligen Verfügungen an. Die übrigen, wirklich als ächt beglaubigten Mathnavīs ʿAṭṭārs sind: das *Xusraunāme*, das nach einer Handschrift der Bodleiana, Elliott 204 (f. 138ᵇ ff.) auch den Titel *Gul u Hurmuz* trägt, eine romantisch-mystische Liebesgeschichte, die später von dem Dichter in kürzerer Fassung als *Gul u Xusrau* veröffentlicht wurde (nach einer Bemerkung des *Haft Iqlīm* käme übrigens der Nebentitel *Gul u Hurmuz* dieser Abkürzung und nicht dem Hauptwerke zu); das *Asrārnāme* oder Buch der Geheimnisse, dem die *Asrār-uššuhūd* oder Geheimnisse der Ekstase, und das *Kanz-ulasrār* oder der Schatz der Geheimnisse (auch *Kanz-ulbaḥr* oder Schatz des Meeres genannt), eine mystische Erklärung von Qurānversen, mit kurzen Erzählungen untermischt, nahe verwandt sind; das an Legenden und Parabeln reiche *Muṣībatnāme* oder Buch der Schicksalsfügungen, das auch zuweilen *Nuzhatnāme* oder Freudenbuch und *ʿAqd-ulmasāfāt* oder die Verknüpfung der Wegentfernungen genannt wird, da es den frommen Waller an vierzig verschiedenen Stationen seiner himmlsichen Pilgerfahrt vorüberführt; das *Jauhar-i-Ḏāt* (auch *Javāhir-uḏḏāt* und *Javāhirnāme* genannt), die Substanz des Wesenhaften, eine Art Rhapsodie oder Litanei, die von dem Prinzip alles Lebens, der Seele, handelt und aus drei umfangreichen Büchern besteht, von denen das dritte die spezielle Bezeichnung *Hailājnāme* oder Buch des Lebenswassers trägt, mit absichtlicher Verdrehung des Namens Ḫallādsch (des in § 30 genannten ṣūfischen Märtyrers Manṣūr Ḫallādsch, oder richtiger Ḥusain bin Manṣūr), den der Verfasser, ähnlich wie in seinem, nur in Elliott 209 der Bodleiana f. 616ᵇ ff. und in No. 1096 des India Office, f. 438 ff. erhaltenen *Manṣūrnāme*, in der Einleitung als den Offenbarer göttlicher Mysterien vorführt und dessen Schicksal ihm typisch für die endliche Verschmelzung des »Ich« mit der Gottheit erscheint (die einzige vollständige Kopie der drei Bücher des *Jauhar-i-Ḏāt* ist No. 2039 des India Office); das in ähnlich rhapsodischem Style verfasste *Uštumāme* oder Kamelbuch, das die Sehnsucht der Seele nach Gott unter dem Bilde eines den Pilgrim tragenden und eifrig nach der Kaʿbah strebenden Kamels darstellt; ferner das *Lisān-ulγaib* oder die Zunge der unsichtbaren Welt; das *Bulbulnāme* oder das Buch von der Liebe der Nachtigall zur Rose; das *Vaṣlatnāme* oder Buch der Einigung mit Gott; und das *Bīsarnāme* oder kopflose Buch, alle vier die Trunkenheit der mystischen Liebe besingend; das *Miftāḥ-ulfutūḥ* oder der Schlüssel der Siege; das *Mazhar-ulʿajāʾib* oder die Ausstellung der Wunder, das im Styl von Sanāʾīs *Ḥadīqe* geschrieben ist; und endlich das schon oben (§ 11) unter den zu vollständigen kleinen Epen ausgesponnenen *Munāẓarāt* genannte *Ilāhīnāme* oder göttliche Buch. Wahrlich! eine ganz staunenswerte Fruchtbarkeit, und doch erschöpft sie noch keineswegs die dichterische und schriftstellerische Thätigkeit ʿAṭṭārs. Wir müssen noch seines Qaṣīden, Ghazelen, Qiṭʿes und Ruhāʿīs in beträchtlicher Zahl enthaltenden *Dīvān*, seines *Muxtārnāme*, einer besonderen, in 50 Kapitel geteilten, Sammlung von Vierzeilen, und des umfangreichen Prosawerkes gedenken, das für die Geschichte des Ṣūfismus von hervorragender Wichtigkeit ist, der *Taḏkirat-ulauliyā*. Letzteres enthält die ausführlichen Biographien berühmter mystischer Schaichs in zwei Teilen, von denen der erste 72, der zweite 25 Lebensbeschreibungen umfasst (die einzig vollständige Handschrift beider Teile ist No. 1299 des India Office).

Eine allgemeine Übersicht über die Hauptwerke ʿAṭṭārs geben vor allen die Kataloge Rieu's, Ethé's und Sprenger's. Seine *Kulliyyāt* sind 1872 in Lucknow lithographiert. Spezialausgaben, Übersetzungen und Kommentare: *Manṭiq-uṭṭair:*

herausgegeben von Garcin de Tassy, Paris 1857; französische Übersetzung von demselben, ib. 1863; lithographiert Bombay A. H. 1280, Lucknow A. H. 1288, und Taškent 1893 u. 1894. Zwei hindūstānische Übersetzungen desselben sind handschriftlich im India Office, No. 2375 u. 2817; türkischer Kommentar von Schamʿī (gestorben zwischen 1600 u. 1602, A. H. 1009—1010). *Pandnāme:* herausgegeben von J. H. Hindley, London 1809; von De Sacy mit französischer Übersetzung und vorzüglichen Anmerkungen, Paris 1819; deutsche Übersetzung von G. H. F. Nesselmann; über die zahlreichen älteren Textausgaben in Kalkutta, Lahore, Būlāq u. s. w. siehe Zenker No. 574 ff. u. II, 486; ausserdem ist es lithographiert in Lucknow A. H. 1264, und in Konstantinopel A. H. 1267 (mit Auszügen aus dem Kommentar des Ismaʿīl Ḥaqqī); neueste Ausgaben: Lahore, 1887 u. 1888; Bombay 1887; Cawnpore 1888, Kazan A. H. 1308; Auszüge in Gladwin's Persian Moonshee (neue Ausgabe von W. Carmichael Smyth, London 1840). Türkische Übersetzungen, in Versen von Amrī (gestorben 1580, A. H. 988), verfasst 1557 (A. H. 964, handschriftlich in der Wiener Hofbibliothek), und von einem Ungenannten (Brit. Museum, Harleian 5447, ff. 31—60, und Add. 6960, ff. 5—34), in Prosa mit Kommentar von Schamʿī unter dem Titel *Saʿādatnāme;* eine handschriftliche lateinische Übersetzung von Salomon Negri ist ebenfalls im Brit. Museum, Sloane 3264. *Asrārnāme:* lithographiert in Teheran, A. H. 1298. *Muṣībatnāme:* ein Auszug daraus in Text und Übersetzung von Rückert in ZDMG. 14, pp. 280-287. *Taḏkirat-ulauliyā:* lithographiert Lahore 1889 u. 1891; eine poetische Bearbeitung desselben von Ḥāfiẓ-i-ʿAllāf, verfasst 1418 (A. H. 821) findet sich handschriftlich im Institut der Oriental. Sprachen zu St. Petersburg (siehe Rosens Katal. 1886, pp. 210—215); die Namen aller 97 Schaichs giebt Ethé's India Office Cat. No. 1051.

§ 36. Es war im Jahre 1212 (A. H. 609) als in Nīschāpūr der hochbetagte Farīd-uddīn ʿAṭṭār zum ersten und letzten Male den künftigen Rivalen seines Dichterruhms, Dschalāl-uddīn, der damals ein Knabe von 5 Jahren war, vor sich sah und nach einer ziemlich gut beglaubigten Überlieferung demselben nicht nur sein *Asrārnāme* als Leitstern auf dem Wege zur höheren Gnosis mitgab, sondern auch mit prophetischem Geiste die künftige, weltbewegende Grösse des Kindes voraussagte. Dschalāl-uddīn Muḥammad, besser unter seiner späteren Bezeichnung Dschalāl-uddīn Rūmī bekannt, der grösste Mystiker des Morgenlandes und zugleich der grösste pantheistische Dichter aller Zeiten, ward als Sohn des Muḥammad bin Ḥusain al-Chaṭībī albakrī, der den Ehrennamen Bahā-uddīn Valad führte, den 30. September 1207 (A. H. 604, 6 Rabīʿ I) in Balch geboren, wo sein Vater, der durch nahe Verwandtschaftsbande mit dem dort herrschenden Fürstenhause der Chvārizmschāhs verknüpft war, eines weitverbreiteten Rufes als Gelehrter und Prediger genoss. Aber die immer steigende Verehrung des Volkes für den begeisterten Verkündiger einer höheren, idealen Welt- und Menschenanschauung erregte bald den Neid des Sultans ʿAlā-uddīn bin Chvārizmschāh, und Bahā-uddīn sah sich gezwungen, mit seinem Knaben, der schon im frühesten Alter eine ausserordentliche geistige Begabung zeigte, sein Heil in der Flucht zu suchen. Über Nīschāpūr, wo die Begegnung mit ʿAṭṭār stattfand, und Baghdād gingen die Flüchtlinge zunächst nach Mekka, dann nach Malatia, wo sie 4 Jahre weilten, und endlich nach Lārindah, wo ein weiterer Aufenthalt von 7 Jahren genommen wurde und wo Dschalāl-uddīn unter der sorgfältigen Erziehung seines Vaters sich in Weisheit und Frömmigkeit zum würdigen Nachfolger desselben im Lehramte ausbildete. Auf eine Einladung des saldschūqischen Sultans von Rūm oder Kleinasien, ʿAlā-uddīn Kaiqubād, begaben sich beide dann — Dschalāl-uddīn hatte sich mittlerweile verheiratet — nach Qūniyah oder Iconium, der fürstlichen Residenz, wo Bahā-uddīn den 23. Februar 1231 (A. H. 628, 18 Rabīʿ II) starb. Der exakten Wissenschaften müde, die er teils unter der Ägide seines Vaters, teils in Aleppo und Damaskus erlernt, warf Dschalāl-uddīn Rūmī sich nun mit glühendem Eifer auf das Studium der mystischen Theosophie, zunächst unter der Leitung eines früheren Schülers seines Vaters, Burhān-uddīn aus Tirmidh, der 1232 (A. H.

629) nach Iconium kam, und später unter der eines Wanderderwisches Schamsuddīn Tabrīzī, der von 1244—1247 (A. H. 642—645) sein steter Gesellschafter war und durch seinen, wenn auch an Wunderlichkeiten reichen, Genius eine so unumschränkte Herrschaft über Geist und Gemüt Dschalāluddīns ausübte, dass der letztere, in dankbarer Erinnerung an ihn in fast allen seinen lyrischen Gedichten an Stelle seines eigenen Dichternamens den von Schams Tabrīzī setzte. Auch machte dessen plötzliches Verschwinden 1247, während eines Strassenauflaufs, den die durch das hochfahrende Wesen des Derwisches erbitterte Volksmenge in Iconium angezettelt, zusammen mit dem Verluste seines ältesten Sohnes ʿAlā-uddīn, der ebenfalls der Volkswut zum Opfer fiel, einen so nachhaltigen Eindruck auf ihn, dass er, um seinem tiefen Schmerze Genüge zu thun und zugleich sein im Innersten aufgewühltes Herz zur Ruhe und Gottergebenheit zu zwingen, einen neuen Derwischorden — den der Maulavīs — gründete, der bis heute fortbesteht und dessen Vorsitz sich noch immer in den Händen von Nachkommen Dschalāluddīns befindet. Die charakteristischen Merkmale desselben sind das äussere Gewand der Trauer und die innere Glut der Andacht und Verzückung, entfacht und genährt durch den vom Meister selbst erfundenen Reigentanz oder Samāʿ, ein bedeutungsvolles Symbol für die kreisende Bewegung der Sphären sowohl wie für die von göttlicher Liebe trunkene Seele. Und selber angefeuert durch den rhythmischen Takt dieses Reigentanzes, begeistert von dem Drang, den Geheimnissen der göttlichen Einheit bis zu ihrem Urquell nachzuspüren, schuf er jene zahllosen Blüten tiefsinniger Lyrik, jene mystischen Ghazelen, die, mit einigen Tardschīʿbands oder Ringelgedichten und mit Rubāʿīs untermischt, in einem umfangreichen *Dīvān* gesammelt sind und von denen manche sowohl durch ihren Gedankengehalt wie durch den Glanz der Sprache und den melodischen Fluss der Verse zu den Perlen der Weltlitteratur zählen (zwei der ältesten Handschriften dieses Dīvāns sind Or. 2866 im Brit. Museum vom Jahre 1372, A. H. 774, und No. 2232 des India Office vom Jahre 1422, A. H. 825). Ebenso gedankenreich und voll poetischer Schönheiten ersten Ranges, wenn auch vielleicht hier und da den Leser durch eine zu häufige Wiederkehr derselben oder ähnlicher Ideen und eine etwas zu breite Art der Darlegung theosophischer Lehren und Grundsätze ermüdend ist das, durchweg in einer einfachen und ungekünstelten Sprache geschriebene, Opus magnum Dschalāl-uddīns, der Hauptkanon der Ṣūfīs, das *Maṯnavī* oder — vollständiger — *Maṯnavī-i-maʿnavī*, »das geistige Mathnavī«, das uns, an der Hand von allegorisch gedeuteten Qurānversen und Prophetenaussprüchen in 6 Büchern den ganzen Schatz mystischer Weisheit enthüllt, belebt und verschönert durch eine reiche Fülle feinsinniger und zugleich scharf zugespitzter Erzählungen, Legenden und Traditionen. Seinem Lieblingschüler Tschalabī Ḥusām-uddīn, mit seinem eigentlichen Namen Ḥasan bin Muḥammad bin Achī Turk, der nach dem 1259 (A. H. 657) erfolgten Tode des ursprünglich zu Dschalāl-uddīns Nachfolger in der Würde eines geistigen Oberhauptes der Maulavīs ausersehenen Ṣalāḥ-uddīn Zarkūb zu seinem Chalīfe erwählt wurde und dieses Amt auch wirklich nach des Meisters Ableben über zehn Jahre lang, bis zu seinem eignen Tode 1284 (A. H. 683) verwaltete, gebührt das Verdienst, die erste Anregung zu diesem Meisterwerke gegeben zu haben. Er hatte mit grosser Befriedigung gesehen, wie genussreich und fruchtbringend sich die Lektüre der mystischen Mathnavīs Sanāʾīs und ʿAṭṭārs für die Jünger Dschalāl-uddīns erwies, und beredete den letzteren, ein ähnliches Werk zur Erbauung der Maulavīs zu schaffen. Der Meister folgte diesem Rat, Ḥusām-uddīn schrieb die Verse nieder, wie jener sie ihm diktierte, und so entstand zunächst das erste Buch des *Maṯnavī*.

Durch den Tod von Ḥusām-uddīns Frau ward die Arbeit auf zwei Jahre unterbrochen, 1264 (A. H. 662) aber mit dem zweiten Buche wieder aufgenommen und in den nächsten zehn Jahren zu Ende geführt. Das sechste und letzte Buch kann mit Recht der Schwanengesang des Dichters genannt werden, denn er vollendete es erst kurz vor seinem Tode, der am 17. Dezember 1273 (A. H. 672, 5 Dschumādā II) erfolgte. Ja, wenn die Schlussverse der Būlāqer Ausgabe, die von Dschalāl-uddīns einzig überlebendem Sohne Bahā-uddīn Aḥmad Sulṭān Valad herrühren sollen, authentisch sind, so ist dieser letzte Band nicht einmal ganz zum Abschluss gebracht, und in der Ausgabe von Lucknow hat daher ein gewisser Muḥammad Ilāhībachsch eine Schlusserzählung hinzugefügt. Um so zweifelloser ist es denn auch, dass ein 1626 (A. H. 1035) von Ismaʿīl bin Aḥmad al-Anqiravī, dem türkischen Kommentator des Mathnavī, angeblich in einer Handschrift vom Jahre 1411 (A. H. 814) aufgefundenes siebentes Buch, trotz der von seinem Entdecker für die Ächtheit desselben vorgebrachten Gründe als Fälschung betrachtet werden muss. Was Dschalāl-uddīns ṣūfische Anschauungen betrifft, so betont er noch schärfer als seine Vorgänger vor allem die Vernichtung des eigenen »Ich«, nicht bloss im Sinne der Ertödtung der Eigenliebe und Selbstsucht, die gleich Rost den Spiegel des Herzens verdunkeln, sondern auch in Bezug auf die ganze individuelle Existenz überhaupt, die wie ein Tropfen im Meer der göttlichen Liebe untergehen muss. Die Welt und alle existierenden Wesen sind eins mit Gott, dem Urquell, aus dem sie als Bäche geflossen, und zu dem sie unablässig zurückfluten müssen, dem Urgrunde alles Seins, von dem sie blosse wesenlose Abbilder sind. Hierin liegt, wie Whinfield in seiner Einleitung zum Mathnavī treffend bemerkt, der Hauptgegensatz zwischen dem Pantheismus des persischen Ṣūfī und allen anderen pantheistischen Systemen — es ist nicht Gott, der im All aufgeht und als lebendige Persönlichkeit vollständig verschwindet — es ist gerade umgekehrt das All, dem das selbständige Dasein mangelt und das nur durch und in Gott existiert, ein Schatten jener höchsten Sonne und gleich dem Schatten unzertrennlich von ihr und undenkbar ohne sie. Und diese Einssetzung von Schöpfer und Geschöpf macht das letztere durchaus nicht zu einem bloss passiven willenlosen Atom — ihm ist die freie Entschliessung und damit auch die Verantwortlichkeit für seine Handlungen bewahrt — nur durch die Läuterung und Reinigung des Herzens, durch die Ausübung jener höchsten Tugenden der Demut, der Geduld, der Duldung und des Mitgefühls muss es sich die Rückkehr in den Schoss der Gottheit erringen. Geleitet wird es auf diesem mühseligen Pfade, während seiner irdischen Existenz, durch den Pīr oder geistlichen Berater, aber diese irdische Existenz ist nur ein winziges Glied in der grossen Kette von Existenzen, die es schon durchlaufen hat und noch durchlaufen muss. Wir finden hier bei Dschalāl-uddīn zum ersten Male jene Lehre von der Seelenwanderung, der wir schon früher (§ 33) bei der Sekte der Ismaʿīliten begegnet sind, nach ṣūfischen Grundsätzen fortgebildet und zwar derart, dass sie mit Recht als eine Art Vorläufer der modernen Evolutionstheorie gelten kann. Durch die verschiedenen Stufengrade der unbelebten und belebten Natur, durch Stein, Pflanze und Tier hindurch hat sich der Mensch bis zum Erdenbürger fortentwickelt, und mit dem irdischen Tode beginnt ein neuer Lebenslauf in immer aufsteigender Linie bis zur höchsten, engelgleichen Stufe der Vollendung, der Wiedervereinigung mit Gott. Und ebenso folgerichtig, wie sich aus dieser Einheitslehre die absolute Gleichheit von Himmel und Hölle, von allen positiven Religionen und Glaubenssätzen ergiebt, muss in derselben auch der Unterschied von Gut und Böse verschwinden, da beide nur verschiedene Erscheinungsformen desselben einen und

einzigen Urwesens sind. Es ist bekannt, welche bedenkliche Folgerungen manche Derwische neuerer Zeit aus dieser Lehre gezogen, wie sie die theoretischen Spekulationen ihrer Meister ins Praktische umgesetzt und aus denselben nicht nur die Gleichgültigkeit aller menschlichen Handlungen, sondern geradezu die Gesetzlichkeit eines aller Sitte baren Lebens bewiesen. Aber Dschalāl-uddīn hat ebensowenig wie Sanā'ī und ʿAṭṭār jemals einer solchen Auslegung ṣūfischer Grundsätze, auch nur im geringsten, Vorschub geleistet, vielmehr prägt er seinen Jüngern mit ganz besonderem Nachdruck immer wieder und wieder die Notwendigkeit des Gutthuns und des redlichen Handelns ein, und wenn es noch weiterer Nachweise bedürfte, so brauchte man nur auf die Abschiedsworte des Meisters an seine Schüler (die uns in Dschāmīs Nafaḥāt-uluns aufbewahrt sind) sowie auf seine *Vaṣiyyat* oder letztwillige Verfügung an seinen Sohn (siehe die Handschrift Petermann 433 in Berlin, f. 9b ff.) hinzuweisen, wo er eindringlich zur Gottesfurcht, zur Mässigung im Essen, Trinken und Schlafen, zur Enthaltsamkeit von allen sündigen Handlungen, zur Wachsamkeit und steter Kampfbereitschaft gegen alle Fleischeslüste, zum geduldigen Ertragen des Hohns und der Verachtung der Welt, zur Vermeidung des Verkehrs mit Niedriggesinnten und Thoren und zum innigen Anschluss an Edle und Fromme mahnt und denjenigen als den besten Mann preist, der andern Gutes erweist, gerade wie ihm als beste Rede diejenige gilt, die kurz gefasst ist und den Menschen zum Rechten leitet. Die beste Biographie Dschalāl-uddīn Rūmīs, seines Vaters, seiner Lehrer, Freunde und Nachfolger ist in den 1318 (A. H. 718) begonnenen *Manāqib-ulʿārifīn* von Schams-uddīn Aḥmad Aflākī enthalten, einem Schüler von Dschalāl-uddīn Tschalabī ʿĀrif, dem 1319 (A. H. 719) gestorbenen Enkel des Meisters. Wertvolle Reminiscenzen aus seinem Leben finden sich auch in dem 1291 (A. H. 690) vollendeten *Maṯnavī-i-Valad*, einer Art poetischen Kommentars zum Mathnavī, von Dschalāl-uddīns schon oben genanntem Sohne Sulṭān Valad, der 1226 (A. H. 623) in Lārindah geboren war, 1284 (A. H. 683) seinem Lehrer Ḥusām-uddīn (siehe oben) in der Würde des Ordensmeisters folgte und im November 1312 (A. H. 712, Radschab) starb. Wir besitzen von demselben noch ein zweites mystisches Gedicht in Doppelversen, das *Rabābnāme* oder Buch der Laute. Unter den zahllosen Kommentaren zum *Maṯnavī* sind hervorzuheben: *Javāhir-ulasrār u Zavāhir-ulanvār*, von Kamāluddīn Ḥusain bin Ḥasan aus Chvārizm, der nach einigen Angaben 1436/1437 (A. H. 840), nach anderen 1441/1442 (A. H. 845) starb, mit vollständiger Analyse des Gedichtes und einer aus zehn mystischen Abhandlungen bestehenden Einleitung, vielleicht der älteste aller Kommentare, der sich aber in den uns zugänglichen Handschriften nur auf die ersten drei Bücher erstreckt; *Ḥāšiye-i-Dāʿī* von Niẓām-uddīn Maḥmūd bin Ḥasan alḥusainī aus Schīrāz, mit dem Dichternamen *Dāʿī*, der 1407/1408 (A. H. 810) geboren war und 1460/1461 (A. H. 865) eine vollständige Sammlung seiner poetischen Werke veranstaltete, die aus einem sehr umfangreichen mystischen *Dīvān*, verschiedenen Prosa-Abhandlungen und sieben ganz im Geiste Dschalāl-uddīns geschriebenen Mathnavīs besteht, nämlich dem *Kitāb-i-mašāhid* oder Buch der Versammlungen (1432/1433, A. H. 836), dem *Kitāb-i-Ganj-i-ravān* oder Buch des Seelenschatzes (1437/1438, A. H. 841), dem *Kitāb-i-Čār Čaman* oder Buch der vier Wiesen (1438/1439, A. H. 842), dem *Kitāb-i-Čihil Ṣabāḥ* oder Buch der vierzig Morgenstunden (1439/1440, A. H. 843), dem *Kitāb-i-Čašme-i-Zindagānī* oder Buch der Lebensquelle, dem *Kitāb-i-ʿIšqnāme* oder Buch der Liebe (beide 1452, A. H. 856) und einem titellosen Gedicht in Form eines *Sāqīnāme* oder Schenkenbuches, das ebenfalls ṣūfische Maximen behandelt (einzige Handschrift der Gesamtwerke Dāʿīs in der Bodleiana, Elliott 48, eine

andere der sieben Mathnavīs im India Office, No. 1887); *Kašf-i-Asrār-i-maᶜnavī* über die beiden ersten Bücher, von ᶜAbd-ulḥamīd bin Muᶜīn-uddīn aus Tabrīz, ebenfalls mit wertvoller Einleitung und aus derselben Zeit, wie die beiden vorigen, stammend (Handschrift im Brit. Museum Add. 25,804); Schamᶜīs türkischer Kommentar (um 1591, A. H. 999); *Laṭā'if-ulmaᶜnavī* und *Mirāt-ulmaᶜnavī*, zwei Kommentare von dem oben (§ 34) als Erklärer der *Ḥadīque* Sanā'īs genannten ᶜAbd-ullaṭīf bin ᶜAbdullāh al-ᶜAbbāsī, dem wir auch eine kritisch gesichtete Ausgabe des Mathnavī, *Nusxe-i-nāsixe-i-maᶜnaviyyāt-i-saqīme* (1623, A. H. 1032), sowie ein Spezialglossar zu demselben Gedicht, *Laṭā'if-ulluγāt* verdanken; *Miftāḥ-ulmaᶜānī*, von Sayyid ᶜAbd-ulfattāḥ alḥusainī alᶜaskarī (gesammelt und herausgegeben von seinem Schüler Hidāyat-ullāh 1639, A. H. 1049); von demselben rührt auch eine Blütenlese aus dem Mathnavī unter dem Titel *Durr-i-maknūn*, die verborgene Perle, her; verschiedene *Šarḥ-i-maᶜnavī* von Mīr Muḥammad Nūr-ullāh Aḥrārī, dem Kommentator der Ḥadīqe (§ 34), von Mīr Muḥammad Naᶜīm, aus derselben Zeit, und von Chvādsche Ayyūb Pārsī (1708/1709, A.H. 1120); *Mukāšafāt-i-Riḍavī*, von Muḥammad Riḍā (1673/1674, A. H. 1084); *Futūḥāt-ulmaᶜnavī*, von Maulānā ᶜAbd-ul-ᶜAlī Ṣāḥib (Or. 367 im Brit. Mus.); *Ḥall-i-Maᶜnavī* von Afḍal aus Ilāhābād (Add. 16,771 im Brit. Mus. und Ouseley Add. 151 in der Bodleiana); *Taṣḥīḥ-i-Maᶜnavī* (1710/1711, A. H. 1122), von Muḥammad Hāschim Faiḍān (India Office No. 2012); *Maxzan-ulasrār* von Schaich Valī Muḥammad ibn Schaich Ruḥm-ullāh aus Akbarābād (1738, A. H. 1151, das fünfte Buch handschriftlich im India Office No. 1673, das sechste in Berlin, Sprenger 1456) u. s. w. u. s. w. Ein Spezialkommentar zum dritten Buche ist der 1689 (A. H. 1100) begonnene des Muḥammad ᶜĀbid, betitelt *Muγnī*; ein solcher zum fünften, ebenfalls in persischer Sprache, rührt von dem als Erklärer persischer Dichter berühmt gewordenen Türken Surūrī (Muṣṭafā bin Schaᶜbān aus Gallipoli, gestorben 1561/1562, A. H. 969) her, in einer Handschrift von 1592, A. H. 1001, in der Bodleiana, Laud Or. 248. Blütenlesen und Auszüge aus dem Mathnavī sind, neben dem schon erwähnten *Durr-i-maknūn*, noch folgende: *Lubāb-i-maᶜnavī*, und das kürzere *Lubb-ullubāb*, beide von Vāᶜiẓ Kāschifī (Ḥusain bin ᶜAlī albaihaqī alkāschifī, gestorben 1504/1505 A.H. 910); *Jazīre-i-Maᶜnavī*, die Insel des Mathnavī, von dem 1546, A. H. 953, gestorbenen Mullā Yūsuf Sīnatschāk, mit 2 türkischen Kommentaren (No. 524—526 der Wiener Hofbibliothek); *Gulšan-i-tauḥīd* von Schāhidī (gestorben 1550, A. H. 957); *Nahr-i-baḥr-i-Maᶜnavī* von ᶜAlī Akbar Chāfī (1670, A. H. 1081), und *Javāhir-ulla'ālī*, von Abūbakr Schāschī.

Eine kurze, zusammenfassende Darstellung des Lebens und der Bedeutung des Dichters ist von H. Ethé in der Encycl. Brit. 9th ed. vol. XXI, p. 59 gegeben. Lithographische Ausgaben des Mathnavī: Bombay, A. H. 1262, 1266, 1273, 1280, 1294 u. 1309; Lucknow A. H. 1282; Tabrīz A. H. 1264; Būlāq (mit dem türkischen Kommentar des Ismaᶜīl Anqiravī, siehe oben, und vergl. Hammer in »Sitzungsber. der Wiener Akademie«, histor.-philol. Klasse VII, 626 ff.) A. H. 1251 u. 1268; Konstantinopel A. H. 1289; Teheran A. H. 1299 (die beste aller orientalischen Ausgaben, von *Muḥammad Ṭāhir Mustaufī*); die *Ḥāšiye-i-Dāᶜī* erschien Lucknow 1282; die *Laṭā'if-ulmaᶜnavī* ib. 1866, und Cawnpore 1876; die *Laṭā'if-ulluγāt* Lucknow 1877 (unter dem Titel: *Farhang-i-Maᶜnavī*). Auszüge in deutscher Übersetzung finden sich in Tholuck's Blütensammlung, p. 53 ff., und in G. Rosen, Mesnevi oder Doppelverse u. s. w., Leipzig 1849; englische Übersetzung des ersten Buches von J. W. Redhouse, London 1881 (Trübner's Oriental Series), in deren Vorrede die wichtigsten Teile der *Manāqib-ulᶜārifīn* (siehe oben) mitgeteilt sind; englische Auszüge auch in S. Robinson's Persian Poetry for English Readers, 1883, pp. 367—382. Eine abgekürzte englische Übersetzung des ganzen, die in jeder Beziehung mustergültig ist und auch eine wertvolle Einleitung in den Ṣūfismus enthält, ist E. H. Whinfield's Masnavi i Ma'navi, London 1887 (Trübner's Oriental Series). Der *Dīvān* (*Dīvān-i-Šams-i-Tabrīz*) ward lithographiert in Lucknow 1878 u. 1879; ein einzelnes

Ringelgedicht daraus in Teheran A. H. 1274. Eine Blütenlese daraus in Text und deutscher metrischer Übersetzung ist V. von Rosenzweig's Auswahl aus den Divanen des grössten mystischen Dichters Persiens u. s. w., Wien 1838; einzelne Gedichte sind von Rückert und anderen meisterhaft nachgebildet. Zum *Rabābnāme* Valads vgl. auch Behrnauer in ZDMG. 23, 201 ff.

§ 37. Weit gemässigter in seinen ṣūfischen Anschauungen, die er ausschliesslich in den Dienst der Moral und Ethik stellt, ist der grösste Didaktiker Persiens, der im Morgen- wie im Abendlande gleich gefeierte Muscharrif-uddīn bin Muṣliḥ-uddīn ʿAbdullāh (so nach der ältesten existierenden Handschrift seiner Werke vom Jahre 1328, A. H. 728, in No. 876 des India Office, siehe auch Rieu II, p. 595a, statt des gewöhnlich angenommenen Scharaf-uddīn Muṣliḥ bin ʿAbdullāh) Saʿdī aus Schīrāz, der um 1184 (A. H. 580) geboren wurde, und im Alter von 110 Mondjahren den 11. Dezember 1291 (A. H. 690, 17 Dhulḥidschdsche, nach einigen *taḏkire* ein Jahr später 1292) starb. Bei ihm ist — in scharfem Gegensatze zu Dschalāl-uddīn und seinen Vorgängern — von einer Gleichstellung des Guten und Bösen und von der Gleichgültigkeit des vorgeschrittenen Mystikers gegen die Achtung oder Nichtachtung der Leute durchaus keine Rede, im Gegenteil hebt er stets den guten Namen, die Wertschätzung der Zeitgenossen und einen andauernden Nachruhm als ganz besonders »des Schweisses der Edlen wert« hervor, und diesem Grundsatze hat er auch in seinem Leben, wie in seinen oft von ächt christlichem Geiste durchwehten Schriften unentwegt nachgestrebt. Nach dem frühen Tode seines Vaters gewährte ihm der Atābeg Saʿd bin Zangī (der 1195, A. H. 591, den Thron von Fārs bestiegen) die Mittel zur Fortsetzung seiner schon in frühen Jugendjahren begonnenen Studien, und zwar an der berühmten Madrase oder Hochschule von Baghdād, der Niẕāmiyye. Damit beginnt die erste der drei Hauptperioden seines Lebens, die Zeit der Lehrjahre von 1196—1226, A. H. 592—623, die er, einige kurze Unterbrechungen durch Reisen, z. B. nach Kāschghar in Turkestan im Jahre 1210 (A. H. 606) abgerechnet, in Baghdād verbrachte. Schon aus dieser Zeit besitzen wir von ihm, trotzdem die strengen dogmatischen und moralphilosophischen Disciplinen, denen er obzuliegen hatte, notgedrungen den freien dichterischen Aufschwung seiner Seele hemmen mussten, volltönende Lieder zum Preise eines frischen und fröhlichen Lebensgenusses, die seinen Namen bekannt und beliebt machten. Auch dem Studium des Ṣūfismus wandte er sich in Baghdād zu und zwar unter Leitung des berühmten Schaichs Schihāb-uddīn ʿUmar Suhravardī, des Begründers des Suhravardī-Ordens (geboren Januar 1145, A. H. 539, Radschab, gestorben 26. September 1234, A. H. 632, 1 Muḥarram). Die Thronentsetzung seines Gönners Saʿd bin Zangī durch die Mongolen im Jahre 1226 (A. H. 623) und die Verwüstung und Verwirrung, in die dadurch das ganze Land gestürzt wurde, trieben Saʿdī endlich in die Fremde, und nun beginnt die zweite Hauptperiode seines Lebens, die Zeit der Wanderjahre, 1226 bis 1256, A. H. 623—654, während welcher er fast die ganze dem Muslim damals bekannte Welt von Osten nach Westen durchpilgerte. Er besuchte Balch, Ghazna, das Pandschāb, hielt sich einige Zeit bei den Priestern des Tempels zu Sūmanāt auf der Halbinsel Gudscharāt auf, wo er Zeuge eines frommen Betruges ward, den dieselben dort mit einem angeblich wunderwirkenden Götzenbilde trieben, verweilte dann in Delhi, wo er Hindūstānisch lernte, ging zu Schiff nach Yemen, weiter nach Abyssinien und dann zurück nach Arabien. Mehrmals vollzog er die Pilgerfahrt nach Mekka, verbrachte dann eine längere Zeit in Syrien, hauptsächlich in Damaskus und Baalbek, wo er sich als Kanzelredner hervorthat, zog sich später in die Wüste um Jerusalem zurück und lebte dort eine geraume Zeit als frommer Einsiedler,

bis er von einer Streifpatrouille aus dem Heer der Kreuzfahrer überfallen und als Gefangener nach Tripolis geschleppt wurde, wo man ihn zu harter Arbeit in den Laufgräben der Festung verwandte. Endlich durch einen Freund in Aleppo losgekauft, rettete er sich vor der ihm als Frau aufgedrungenen Tochter des letzteren durch neue weitschichtige Reisen in Nordafrika und später durch ganz Kleinasien, bis er zuletzt, des Wanderns müde, nach seiner Vaterstadt Schīrāz zurückkehrte. Hier, wo Friede und Wohlstand mittlerweile wieder eingekehrt waren und der Sohn seines alten Gönners, Atābeg Abūbakr bin Saʿd, mit sicherer Hand die Zügel der Herrschaft führte, verbrachte er die dritte und letzte Periode seines Lebens, die Zeit der Meisterjahre, 1256—1291, A. H. 654—690, in ungestörter Ruhe, und widmete seine ganze Mussezeit der Verarbeitung jener dichterischen Stoffe, die seine durch dreissig Wanderjahre gereifte Erfahrung und Menschenkenntnis gezeitigt. Schon 1257 (A. H. 655) vollendete er das tiefste und gedankenreichste seiner Lehrgedichte, den *Būstān* oder Fruchtgarten, auch *Saʿdīnāme* genannt, in dessen zehn Gesängen die höchsten Fragen der Ethik, Gerechtigkeit und Staatsweisheit, Wohlthun, Liebe, Demut, Gottergebenheit, Zufriedenheit, Geistesbildung, Dankbarkeit und Reue theoretisch beleuchtet und durch geistvolle Erzählungen und scharfsinnige Weisheitssprüche in anmutig fesselnder Weise erläutert werden; rein mystisch und die Höhe der ṣūfischen Anschauungen Saʿdīs kennzeichnend ist der dritte Gesang über die »Liebe.« Ein Jahr darauf, 1258 (A. H. 656) folgte ein zweites, weit populärer gewordenes Werk, der aus Prosa und Versen gemischte *Gulistān* oder Rosengarten, der weniger tief, aber abwechselungsreicher und witziger als der Būstān, eine erstaunliche Fülle fesselnder Erzählungen, teils historischen und legendenhaften Charakters, teils frei erfunden oder aus Reiseerinnerungen geschöpft, enthält. Er ist in acht Kapitel geteilt und behandelt ähnliche Motive, wie das grössere Werk, das Leben und Treiben der Könige und Hofleute, die Gesinnungen der Derwische, die Vorteile der Genügsamkeit und des Stillschweigens, Liebe und Jugend, Schwäche und Alter, den Einfluss der Erziehung und die Regeln des Umganges. Ebenfalls der Ethik und Didaktik gehört die reiche Lyrik Saʿdīs an, die zwar an Glanz und Farbenpracht beträchtlich hinter der Dschalāl-uddīn Rūmīs zurücksteht, auch nicht selten an etwas weitschweifiger Breite leidet, sich aber in warmer Empfindung, in Gemütstiefe und Gedankengehalt sehr wohl mit jener messen kann. Sie zerfällt in eine Reihe von Gruppen, deren chronologisches Verhältnis kaum mit Sicherheit bestimmt werden kann: 1) die *arabischen Qaṣīden*, in denen der Dichter seine Meisterschaft auch in dieser, hauptsächlich von ihm in Baghdād erlernten Sprache beweist, wie er denn auch seine in Delhi erworbenen hindūstānischen Sprachkenntnisse in einzelnen Gedichten verwertet hat; die erste dieser Qaṣīden ist eine Elegie auf die Eroberung Baghdāds durch die Mongolen und den Untergang des letzten Chalīfen Al-Mustaʿṣim im Jahre 1258 (A. H. 656); 2) die *persischen Qaṣīden*, die teils dem Lobpreise der Fürsten und Vazīre gewidmet, teils ethisch-religiöser Natur sind, z. B. Gottes Walten in der Frühlingszeit, die Grösse des Schöpfers, das Ringen nach Erkenntnis, die Vergänglichkeit alles Irdischen und das Streben nach den ewigen Gütern, sowie des Dichters eigene Rückkehr nach Schīrāz besingen; 3) die *Marāthī oder Elegien* auf den Atābeg Abūbakr (der am 18. Mai 1260, A. H. 658, 5 Dschumādā II. starb), auf seinen ihn nur wenige Tage überlebenden Sohn und Nachfolger Saʿd II., auf den syrischen Amīr Saif-uddīn, auf Yūsufschāh, den Atābeg von Fārs im Jahre 1269 (A. H. 667/668), auch auf den letzten Chalīfen, und sogar eine auf den geschiedenen Fastenmonat Ramaḍān, dessen geistige Genüsse der Dichter preist; 4) die sehr gekünstelten *Mulammaʿāt*, d. h. Ghazelen, in denen arabische und persische

Distichen abwechseln und die mit einem *Muṯallaṯât*, d. h.: Dreisprachigkeit genannten Gedichte schliessen, in welchem der Dichter auch seine Kenntnis des Türkischen verwertet; 5) die nicht minder gekünstelten *Tarjîʿband* oder Ringelgedichte, Ghazelen elegischen Inhalts; 6—9) die eigentlichen Ghazelen erotisch-mystischer Tendenz, in vier getrennten Sammlungen, den *Ṭayyibât*, oder lieblichen Gedichten, den *Badâ'iʿ* oder Wunderpoesien, d. h. durch besondere rhetorische Feinheiten ausgezeichneten Liedern, den *Chavâtîm* oder Siegelringen, d. h. in Form und Inhalt besonders kostbaren Gedichten, die zu den reifsten Erzeugnissen der Saʿdîschen Muse gehören und fast ausschliesslich die mystische Liebe zu Gott zum Gegenstande haben, und den *Ghazaliyyât-i-qadîm* oder alten Ghazelen, die aus einem früheren Lebensalter des Dichters stammen; 10) die *Ṣâḥibiyye*, kurze aphoristische Gedichte, die unzweifelhaft an den Ṣâḥib Dîvân oder ersten Minister des Mongolenfürsten Hûlâgû und seiner Nachfolger, den berühmten Schams-uddîn Muḥammad Dschuvainî, mit dem Saʿdî in engem Freundschaftsbunde stand (gestorben 1284, A. H. 683), gerichtet sind und eine Art Handbuch der Staatskunst und Regentenweisheit bilden; 11) die damit eng verwandten *Muqaṭṭaʿât* oder fragmentarischen Gedichte; und 12) die *Rubâʿiyyât* und *Mufradât*, die Vierzeilen und Distichen. Dazu kommen noch die *Muṭâyabât* oder Scherze, die in manchen Handschriften als *Xabîṯât* oder obscöne Gedichte erscheinen, ein Titel, den ihr Inhalt durchaus rechtfertigt, und der einzige Entschuldigungsgrund, den Saʿdî für die Abfassung dieser seiner gänzlich unwürdigen Poesien hat vorbringen können, ist nach der arabischen Einleitung der, dass ein Prinz von ihm ein Buch lasciven Inhaltes verlangt, und er, trotz seiner Abneigung gegen solche Profanierung der Dichtkunst, sich diesem Auftrage nicht habe entziehen können. Ferner finden sich fast in allen Handschriften der Kulliyyât oder vollständigen Werke des Dichters, deren erste, freilich noch unvollständige Sammlung und Anordnung, mit einer kurzen Vorrede, von ʿAlî bin Aḥmad bin Abûbakr Bîsutûn (nach einigen Ibn Bîsutûn) aus den Jahren 1326—1334 (A. H. 726—734) herrührt, sechs oder richtiger gesagt, sieben Prosa-Abhandlungen oder *Risâle*, von denen die erste als allgemeine Einleitung dient. Die zweite Risâle enthält in fünf Sitzungen (*majlis*) Homilien von mystisch-religiösem Inhalt, eingeleitet durch einen Lobpreis Gottes und des Propheten in Form einer Qaṣîde; die Themata, die darin behandelt werden, sind der Gegensatz des flüchtigen Erdendaseins zum ewigen Leben, Glaube und Gottesfurcht, Liebe zu Gott, und das Suchen und Finden Gottes. Die dritte Risâle stammt nicht von Saʿdî selbst, sondern enthält Fragen des obengenannten Vazîrs Schams-uddîn Dschuvainî und des Dichters Antworten darauf; die vierte handelt von Vernunft und Liebe, und ist Saʿdîs Bescheid auf eine aus 8 Distichen bestehende Anfrage des Maulânâ Saʿd-uddîn, welche von beiden den Menschen auf den Weg zu Gott leite; die fünfte ist betitelt »Ratschläge für Könige« und soll, nach Dr. Bacher's Annahme, ursprünglich eine Prosa-Einleitung zu den *Ṣâḥibiyye* gewesen sein; Rieu hat aber gezeigt, dass diese Konjektur, so scharfsinnig sie auch sein mag, doch kaum haltbar ist, und dass viel eher die dritte Risâle ursprünglich als Vorwort zu jenen aphoristischen Liedern gedient haben könne. Die sechste Risâle besteht aus drei kurzen Stücken, deren erstes und letztes wieder nicht aus Saʿdîs eigner Feder geflossen sind, nämlich einer Begegnung Saʿdîs mit Sultan Abâqâchân, dem Mongolenfürsten (der seinem Vater Hûlâgû 1265, A. H. 663 auf dem persischen Throne folgte und 1282, A. H. 680 an Gift starb), einem Rate des Dichters an den Statthalter von Fârs, Ankiyânû (1268—1272, A. H. 667—670), und einer anderen Begegnung des ersteren mit Malik Schams-uddîn (der Obersteuereinnehmer von Fârs seit 1277, A. H.

676, war). Die in einigen Handschriften sich findende siebente Risāle, die eine ziemlich frivole Parodie auf die Homilien der zweiten enthält und wahrscheinlich einem ähnlichen Auftrage ihre Abfassung verdankt, wie die oben genannten *Xabīṯāt*, erscheint in den gewöhnlichen Sammlungen als *Majlis-i-Hazl* (scherzhafte Versammlung), auch als *Hazliyyāt* (Scherzreden) unmittelbar vor den letzteren, mit denen sie durch neun kurze Anekdoten, die sogenannten *Muḍḥikāt* oder erheiternden Geschichten verknüpft ist. Ein anderes, unserem Dichter zugeschriebenes, aber gewöhnlich als unächt angesehenes Mathnavī ist das nach dem Muster ʿAṭṭārs verfasste *Pandnāme* oder Buch des Rates, auch nach dem Anfangsworte *Karīmā* genannt, das jedenfalls manche eines Saʿdī durchaus würdige Schönheiten hat und, wie Rieu (II, 865) nachgewiesen, schon 1438—1439 (A. H. 842) als ächtes Produkt des Meisters galt. Unter der Fülle von Kommentaren, die zu den beiden Hauptwerken Saʿdīs geschrieben worden sind, mögen folgende als besonders wichtig genannt werden; zum Būstān: der persische Kommentar des oben (§ 36) genannten Surūrī, die beiden türkischen des Schamʿī und des bald nach 1597 (A. H. 1006) gestorbenen Sūdī, und die späteren persischen Werke des ʿAbd-urrasūl (1662—1663, A. H. 1073), des ʿAbd-ulvāsiʿ Hānsavī (India Office, No. 530), und der beiden Schaiche Riyāḍ ʿAlī und Qādir ʿAlī aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Kurze Auszüge aus dem Būstān wurden von dem 1433/1434 (A. H. 837) gestorbenen Dichter Qāsim-i-Anvār unter dem Titel *Chulāṣe-i-Būstān* gemacht. Zum Gulistān: zwei arabische Kommentare von Yaʿqūb bin Sayyid ʿAlī (der 1525, A. H. 931 starb) und Surūrī (vollendet Mitte Mai 1550, A. H. 957, Ende des Rabīʿ II); drei türkische von dem 1531/1532 (A. H. 938) gestorbenen Lāmiʿī (vollendet 1504—1505, A. H. 910), dessen Erklärung sich aber nur auf die Einleitung des Buches erstreckt, von Schamʿī (verfasst 1569 oder 1571, A. H. 977 oder 979), und von Sūdī; persische von dem oben genannten ʿAbd-urrasūl (der ihn unmittelbar nach der Vollendung des Kommentars zum Būstān begann); von Muḥammad Nūr-ullāh Aḥrārī, dem Erklärer der Ḥadīqe und des Mathnavī (Handschrift des India Office, No. 2787); von einem Ungenannten unter dem Titel *Bahār-i-ʿUmr*, der Frühling des Lebens (1707, A. H. 1119, British Mus. Or. 366); von Muḥammad Akram unter dem Titel *Būstān afrūz* (1771, A. H. 1185); von Mullā Muḥammad Saʿd (1783, A. H. 1197) etc. Ein *Miftāḥ-i-Gulistān*, Kommentar nebst Glossar, wurde ausserdem von Uvais bin ʿAlā-uddīn verfasst und am 11. Oktober 1494 (A. H. 900, 10 Muḥarram) vollendet.

Über Saʿdī im Allgemeinen, vergl. Cholmogorow in »Gelehrte Denkschriften der Kasaner Universität« 1865, p. 525 ff. (neu abgedruckt in Kasan 1867); Dr. W. Bacher, Saʿdi-Studien in ZDMG. 30, pp. 81—106; F. Nève, le poëte Sadi, Louvain 1881; u. H. Ethé in Encycl. Brit. 9th ed. vol. 21, pp. 142 und 143. Ausgaben der *Kulliyyāt* (gedruckt oder lithographiert): Calcutta 1791—1795, von J. H. Harington, in 2 Bänden; Bombay, A. H. 1226, 1267, 1280 etc.; Delhi, A. H. 1269; Cawnpore. A. H. 1280; Lucknow, A. H. 1287; Tabrīz, A. H. 1257 u. 1264; Teheran, A. H. 1263 u. 1268 etc. *Būstān*: orientalische Textausgaben: Calcutta 1810, 1828, 1870 (letztere Auszüge unter dem Titel *ʿAqd-i-manẓūm*); Cawnpore 1832, 1836 (mit Kommentar, neu abgedruckt 1879), 1868, 1887 u. 1888 (teilweise mit Glossar); Lucknow, A. H. 1262, 1263, 1265, 1279 und 1869; Hooghly, A. H. 1264, Lahore 1863 u. 1879; Delhi 1882; Tabrīz, A. H. 1285; siehe auch Zenker I, 520 ff. u. II, 467. Die beste kritische Ausgabe in Europa ist die von K. H. Graf (mit persischem Kommentar), Wien 1850; eine andere (mit Noten) von A. Rogers, London 1891. Der *Šarḥ-i-Būstān* von Riyāḍ ʿAlī und Qādir ʿAlī ward gedruckt in Calcutta 1845 und 1849. Beste Übersetzungen: ins Deutsche: von K. H. Graf, Jena 1850; von Schlechta-Wssehrd, Wien 1852; und von Fr. Rückert (aus seinem Nachlasse) Leipzig 1882; ins Französische: von Barbier de Meynard, Paris 1880; ins Englische: von H. Wilberforce Clarke, London 1879, und von G. S. Davie

»The Garden of Fragrance,« London 1882; Auswahl in den »Flowers from the Būstān,« Calcutta 1877, und in Robinson's »Persian Poetry etc.« 1883. Eine türkische Übersetzung in 2 Bänden erschien gedruckt in Constantinopel 1871. *Gulistān*: Orientalische Textausgaben: Calcutta 1806 (persisch u. englisch von Fr. Gladwin, 2 Bände, neuabgedruckt London 1809), 1828 u. 1851 (letztere von A. Sprenger), ferner 1861 (Schulausgabe); Bombay A. H. 1249 (mit Illustrationen) und 1884; Lucknow A. H. 1264, 1284 (verschiedene Ausgaben, teils mit Übersetzung ins Hindūstānī), 1297 (mit Randglossen) u. 1882; Lahore 1870; Delhi 1870; Cawnpore 1887; Tabrīz um 1821; Būlāq A. H. 1249 u. 1281; Cairo A. H. 1261; Constantinopel 1876 u. s. w. Die besten europäischen Ausgaben von E. B. Eastwick (mit Glossar), Hertford 1850; von Johnson (gleichfalls mit Glossar), ib. 1863; von J. T. Platts, London 1874, vergl. auch Zenker I, 520 ff. u. II, 467 ff. Übersetzungen: ins Französische von A. du Ryer, 1634; von d'Alègre, 1704; von Gaudin, 1789; von Semelet (le Parterre de Fleurs), Paris 1828 (lithographiert); und von Defrémery, Paris 1858; ins Lateinische von Gentius (Rosarium Politicum) 1651 und 1655; ins Deutsche von A. Olearius (Persianischer Rosenthal), Schleswig 1654 u. 1660; von B. Dorn (Drei Lustgänge aus Sadis Rosenhain), Hamburg 1827; von Ph. Wolff, Stuttgart 1841; und von K. H. Graf, Leipzig 1846; ins Englische von Fr. Gladwin, Calcutta 1806 (siehe oben unter den Textausgaben), und London 1833; von Dumoulin 1807; von James Ross, London 1823, neue Ausgabe 1890; von E. B. Eastwick, Hertford 1852, neue Ausgabe London 1880; von J. T. Platts, London 1873; und von der Kama Shastra Society, Benares 1888; Auszüge in Robinson's »Persian Poetry u. s. w.«, London 1883; ins Russische von S. Nasarianz, Moskau 1857; ins Polnische von Otwinowski, herausgegeben von Janicki, Warschau 1879; ins Arabische: Būlāq A. H. 1263; ins Türkische: Constantinopel 1874 (mit persischem Texte) und 1876 (drei verschiedene Übertragungen), auch mit Sūdīs Commentar 1833, A. H. 1286 u. 1293; ins Hindūstānische von Mīr Schir ʿAli Afsus, unter der Leitung von Dr. John Gilchrist (The Rose Garden of Hindoostan), Calcutta 1802, und von Nizam-uddin, Poona 1855; ins Hindī von Mihr Chand Dás, Delhi 1889. Der *Šarḥ-i-Gulistān* von ʿAbd-urrasūl erschien in Lucknow A. H. 1264. *Lyrik:* K. H. Graf, Aus Sa'di's Divan, ZDMG. 9, pp. 92—135, 12, pp. 82—116; 13, pp. 445—467, 15, pp. 541—576, und 18, pp. 570—572; Rückert, Aus Saadi's Divan, u. Saadi's polit. Gedichte, hrsg. v. Bayer, Berlin 1893 u. 1894; Ausgabe der *Mufradāt* (oder *Fardiyyāt*) von Latouche, siehe Zenker II, 484; W. Bacher, Sa'dī's Aphorismen und Sinngedichte, Strassburg 1879 (dazu Fleischer's kritische Bemerkungen in ZDMG. 34, pp. 389 ff.); *Vorrede u. Risāles:* Bīsutūn's Vorrede ist ins Englische übersetzt von J. H. Harington in der »Introduction« zur Calcuttaer Ausgabe der Kulliyyat, pp. 24—26; die dritte u. vierte Sitzung der 2. Risāle herausgegeben mit Übersetzung u. Commentar von M. Guedemann, Breslau 1858; die fünfte übersetzt von J. Ross, Bombay Transactions I, pp. 146—158; dritte Risāle englisch von J. H. Harington, Introduction u. s. w. pp. 14—17; deutsch von Graf, Lustgarten II, pp. 136—142; fünfte Risāle, Textausgabe von Latouche (Zenker II, 484), und Barb, Wien 1856; sechste Risāle, erstes Stück, englisch von Harington, Introduction pp. 7—19, deutsch von Graf, Lustgarten II, pp. 142—146; drittes Stück, englisch von Harington, Introduction pp. 19—21, deutsch von Graf, Lustgarten II, pp. 146—148. *Pandnāme:* Ausgaben in der Calcuttaer p. 200 ff.; in Gladwin's Persian Moonshee (mit englischer Übersetzung, 1801, neue Ausgabe von W. C. Smyth, 1840), siehe auch Rousseau, Flowers of Persian Literature, London 1801, und Persian Reader I, Calcutta 1835, pp. 78—97; Persisch und Hindūstānisch ib. 1829; persisch mit lateinischer Übersetzung von Geitlin, Helsingfors 1835; Calcutta A. H. 1242 u. 1270 (mit Rekhta Übers.); im »Persian Primer«, Lucknow A. H. 1263, 1264 u. s. w.; Lahore 1887; Bombay 1887; Agra 1887; Cawnpore 1888 u. s. w. Ältere englische Übersetzung, Calcutta 1788; französische Übersetzung von Garcin de Tassy in »Exposition de la foi musulmane«, Paris 1822, und in »Allégories, récits poétiques et chants populaires« 2. Ausgabe, Paris 1876, pp. 197—200. Auszüge in deutscher metrischer Übersetzung von Graf in den Anmerkungen zum Rosengarten, pp. 239, 244, 253, 260, 281, 293 u. 297—298; siehe auch Zenker I, 418 ff. u. 1468; II, 480.

§ 38. Verhältnismässig gering, wenn verglichen mit den Hunderten von Nachahmungen der rein mystischen Gedichte Sanāʾīs, ʿAṭṭārs und Dschalāluddīn Rūmīs, ist die Zahl derjenigen Werke, die sich in ihrem ethisch-didaktischen Inhalt an Saʿdī's Būstān und Gulistān anschliessen. So volkstümlich auch besonders der letztere geworden, die immer wachsende ṣūfische Ekstase riss die meisten späteren Dichter unwiderstehlich mit sich fort und

gab ihren Schöpfungen mehr und mehr den Charakter mystischer Trunkenheit, die sich oft in völlig sinnlose Schwärmerei verlor. Als Seitenstücke zum Būstān sind zu nennen: das *Dastūrnāme* oder Buch der Vorbilder, von Ḥakīm Naʿīm-uddīn bin Dschamāl-uddīn Nizārī aus Quhistān (gestorben 1320 oder 1321, A. H. 720 oder 721), der mit Saʿdī auf dessen Reisen bekannt geworden (Handschrift von 1460, A. H. 865, in der Bodleiana, Ouseley 131); das *Kamālnāme* oder Buch der Vollkommenheit (vollendet 1343/1344, A. H. 744) von Chvādschū Kirmānī (siehe § 21); die *Dah Bāb* oder 10 Kapitel, auch *Tajnīsāt* oder Analogien genannt, von dem ebenfalls schon (§ 20) genannten Kātibī, dem wir auch einen *Dīvān* und verschiedene mystische Mathnavīs (siehe weiter unten) verdanken; *Kīmiyā-i-qulūb*, das Elixier der Herzen, von Maḥmūd bin Bīrakard bin Amīr Schīrvānī, vollendet am 27. März 1487, A. H. 892, 1 Rabīʿ II (No. 868 in der Berliner Bibliothek); *ʿAdl u Jaur*, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Qāḍī Ichtiyār aus Turbat, verfasst zwischen 1503 und 1506, A. H. 909—911 (Handschrift der Bodleiana, Elliott 335); *Ṣifāt-ulʿāšiqīn*, die Eigenschaften der Liebenden, verfasst vor 1507/1508, A. H. 913, von dem oben (§ 20) als Romantiker namhaft gemachten Hilālī, der auch einen hauptsächlich aus Ghazelen bestehenden *Dīvān* veröffentlicht hat, ein Gedicht ethischen, nicht, wie der Titel zu besagen scheint, mystischen Inhaltes; *Gulzār* oder Rosenflor, von Ḥairatī aus Tūn, der unter Schah Ṭahmāsp 1554, A. H. 961, in Kāschān ermordet wurde; *Ẕauq-i-naʿīm*, der Vorgeschmack des Paradieses, in 20 Maqāles, verfasst 1574/1575, A. H. 982, von dem (in § 20) als Dichter eines Lailā u Madschnūn genannten Rahā'ī; und *Būstān-i-Xayāl* von ʿAbdī (gest. 1580, A. H. 988). Unter den Nachahmungen des Gulistān sind die hervorragendsten: *Rauḍ-ulxuld*, die Paradiesesaue, von Maulānā Madschd; *Bahāristān* oder Frühlingsgarten, von dem schon oft genannten Dschāmī, in 8 Rauḍas oder Gärten, auch *Rauḍat-ulaxyār u tuḥfat-ulabrār*, der Garten der Erlesensten und das Geschenk an die Frommen genannt und 1487 (A. H. 892) verfasst, mit einer kurzen Anthologie persischer Dichter im siebenten Garten, türkisch kommentiert von Schamʿī zwischen 1574 und 1579 (A. H. 982—987); Sā'ilī's *Rauḍat-ulaḥbāb* (1518, A. H. 924); und die beiden, *Nigāristān* oder Bildersaal genannten, Werke, das eine in 7 Kapiteln 1335 (A. H. 735) von Muʿīn-uddīn Dschuvainī vollendet, der an Stelle des schon allzu bekannt gewordenen Gulistān etwas ihm ähnliches, aber durch den Reiz der Neuheit wirkendes, setzen wollte; das andere in 8 Kapiteln von Schams-uddīn Aḥmad bin Sulaimān, genannt Kamālpāschāzāde (gestorben April oder Mai 1534, A. H. 940, Schavvāl), der dieses Buch 1532/1533, A. H. 939, vollendete und es dem Vazīr des türkischen Sultans Sulaimān I., Ibrāhīmpāschā, widmete. Letzteres ist, nach einer Bemerkung Rödiger's (siehe Pertsch, Berliner Katalog, p. 885) in sehr künstlichem und gesuchtem Styl geschrieben, mit einer Häufung von Wortspielen und gelehrten Citaten, unter denen sich oft ganze Stellen und Verse aus dem Gulistān wortgetreu vorfinden. Ein Zeitgenosse Saʿdī's, Chvādsche Humām aus Tabrīz, machte sich, nach dem *Haft Iqlīm*, ganz besonders durch Nachahmungen der Ghazelen des Meisters bekannt.

10 Ghazelen Kātibīs sind in Bland's »Century of Ghazals« 1851, pp. 18—21, veröffentlicht. Hilālīs *Dīvān* erschien lithographiert in Lucknow, A. H. 1263 u. 1282; in Cawnpore A. H. 1281. Über Dschāmī's *Bahāristān* siehe Grangeret de Lagrange in J. A. VI (1825), pp. 257—267. Teile desselben sind veröffentlicht in der »Wiener Anthologie«, in Wilken's Chrestomathie p. 172 ff., und in Spiegel's Chrestom. Persica, Leipzig 1846, pp. 1—23; Auszüge in deutscher Übersetzung in Tholuck's Blütensammlung, p. 301 ff. Orientalische Ausgaben: Lucknow (ohne Datum); Constantinopel A. H. 1252 (mit dem türkischen Kommentar des Schākir Efendī), und A. H. 1295. Beste europäische Textedition mit deutscher Über-

setzung von Schlechta-Wssehrd, Wien 1846; englische Übersetzung von der Kama Shastra Society in Benares, publiziert 1887; eine andere des sechsten Gartens, unter dem Titel »Persian Wit and Humour« von C. E. Wilson (siehe Trübner's Record No. 187—190, p. 68b). Auszüge aus dem *Nigāristān* des Kamālpāschāzāde wurden in deutscher Übersetzung von Graf von Harrach in den Fundgruben des Orients II, pp. 107—113 veröffentlicht.

§ 39. Um eine auch nur annähernd erschöpfende Darstellung aller jener poetischen Verzweigungen zu geben, in die sich die mystische Litteratur Persiens seit Dschalāl-uddīn Rūmī gespalten, und alles aufzuzählen, was in dieser oder jener Beziehung der Beachtung des Forschers wert sein möchte, würde es Bände bedürfen; es lässt sich daher hier nur das allerwesentlichste zur Charakterisierung der Nachahmer ṣūfischer Meister von Sanāʾī an beibringen. Ihre Nachahmungen sind entweder poetische Handbücher des Mysticismus, sei es ausschliesslich theoretischer Natur, sei es in der beliebten Mischung von Theorie und Praxis, d. h. Lehrsätze mit Erzählungen und Anekdoten untermischt, oder sie sind in höherer Weise zu kunstvollen Allegorien und manchmal sogar zu fein zugespitzten Epen mit fortschreitender Handlung und wirklich psychologischer Charakterentwickelung ausgebildet. In die erste Gattung fallen zunächst die zahllosen Nachbildungen von Niẓāmīs *Maxzan-ulasrār*, unter denen hervorzuheben sind: *Rauḍat-ulanvār*, der Garten der Lichter, von Chvādschū Kirmānī (siehe §§ 21 u. 38), in 20 Kapiteln, vollendet 1342/1343 (A. H. 743) als erstes Gedicht seines »Fünfers«; *Tuḥfat-ulabrār* das Geschenk an die Frommen, von dem ebenfalls schon unter den Romantikern erwähnten Dschamālī, der unter Tīmūr blühte (Handschrift in No. 138 des India Office); *Gulšan-i-abrār*, der Rosengarten der Frommen, von Kātibī (siehe § 20, wo dieses mystische Gedicht schon einmal genannt worden ist), *Tuḥfat-ulaḥrār*, das Geschenk an die Freien, und *Subḥat-ulabrār*, der Rosenkranz der Frommen, beide von dem berühmten Dschāmī (das erstere vollendet 1481, A. H. 886); *Naqš-i-badīʿ*, das wundervolle Gemälde, auch zuweilen, wie es scheint, *Mašhad-i-anvār*, der Versammlungsort der Lichter genannt, von Ghazālī aus Maschhad, der um 1530 (A. H. 936) geboren war, zur Zeit Kaiser Akbars nach Indien kam, von ihm den Titel eines Dichterkönigs erhielt und zu Aḥmadābād in Gudscharāt am 3. Dezember 1572 (A. H. 980, 27 Radschab) starb; er verfasste verschiedene andere Mathnavīs und mehrere Sammlungen lyrischer Gedichte, darunter den Dīvān *Āṯār-uššabāb*, die Spuren der Jugend, den er 1559 (A. H. 966) dem Kaiser widmete; *Xuld-i-barīn*, der höchse Wonnesitz, von Vaḥschī Bāfiqī (gestorben in Yazd 1583 oder 1584, A. H. 991 oder 992), dem Dichter eines Farhād u Schīrīn (siehe oben § 20); *Markaz-uladvār*, das Centrum der Kreise, vollendet 1585 (A. H. 993) von dem am 15. Oktober 1595 (A. H. 1004, 10 Ṣafar) gestorbenen grössten Dichter am Hofe Akbars, Faiḍī (siehe weiter unten); *Majmaʿ-ulabkār*, die Sammlung jungfräulicher Gedanken, von dem 1591 (A. H. 999) in Lahore gestorbenen ʿUrfī Schīrāzī, einem ebenfalls hochgeachteten Dichter Kaiser Akbars, an dessen Hof er 1586 (A. H. 994) kam; *Bīniš-ulabṣār*, die Sehkraft der Augen, von Ismaʿīl Bīnisch aus Kaschmīr, der in Delhi seinen Wohnsitz aufgeschlagen und ausser den schon früher (§ 22) genannten romantischen Erzählungen noch zwei Mathnavīs, *Ganj-i-ravān* oder den Seelenschatz, und *Guldaste*, den Blumenstrauss, letzteres von der Schöpfung handelnd und lebendige Schilderungen Kaschmīrs und Lahores enthaltend, als Teile eines Fünfers geschrieben und sich auch auf lyrischem Gebiete durch Ghazelen und Qaṣīden hervorgethan (Handschrift im Brit. Mus. Egerton 705); und *Maṣdar-ulāṯār*, der Ausgangspunkt der Spuren, von dem auch als Lyriker bekannten Schaich Muḥsin Fānī, der ebenfalls aus Kaschmīr gebürtig war, lange Zeit die Gunst des Kaisers Schāhdschāhān genoss, dem

er auch dies mystische Gedicht 1656/1657 (A. H. 1067) widmete und in seine Heimat zurückgekehrt dort zwischen 1670 und 1672 (A. H. 1081 oder 1082) starb. Ausser diesen Nachbildungen des Machzan-ulasrār gehören in die erste Gattung poetischer Textbücher des Ṣūfismus noch die folgenden Dichtungen: das *ʿUššāqnāme* oder Buch der Liebenden, nebst den, aus Prosa und Versen gemischten, *Lamaʿāt*, Strahlen oder Funken, beide die Stufengrade der mystischen Liebe besingend, von Fachr-uddīn Ibrāhīm bin Schahryār ʿIrāqī, der in seinem 18. Lebensjahre seine Vaterstadt Hamadān verliess und nach Indien ging, später aber in Qūniyah oder Iconium, Dschalāl-uddīn Rūmī's Wohnsitz, sich niederliess und den berühmten ṣūfischen Schaich Ṣadr-uddīn Qūniyavī (gestorben 1273/1274, A. H. 672) zum geistigen Führer wählte, dessen Vorlesungen über Ibn ʿArabī's Fuṣūṣ-ulḥikam ihm die Grundlage zu seinen Lamaʿāt lieferten; zu letzteren giebt es fünf Kommentare, nämlich von Yār ʿAlī Schīrāzī, *Lamaḥāt* betitelt; von Schaich Niẕām Thanīsarī (beide in Walker 112 der Bodleiana); von Schāh Niʿmat-ullāh Valī (gestorben den 5. April 1431, A. H. 834, 22 Radschab, Autor eines mystischen Dīvāns); von Ṣāʾin-uddīn ʿAlī Tarikah (§ 11); und endlich von Dschāmī (der bekannteste von allen, *Šarḥ-i-Lamaʿāt-i-ʿIrāqī*, verfasst 1481, A. H. 886); ʿIrāqī starb 1287 oder 1289 (A. H. 686 oder 688). Weiter sind hierher zu rechnen: *Zād-ulmusāfirīn*, die Wegkost der Gotteswaller, und *Kanz-urrumūz*, der Schatz der Geheimnisse, von dem Ṣūfi Mīr Ḥusainī Sādāt, der den 11. Dezember 1318 (A. H. 718, 16 Schavvāl) starb; *Gulšan-i-rāz*, das Rosenbeet des Geheimnisses, eins der beliebtesten Lehrbücher des Ṣūfismus, das als Erwiederung auf einige Fragen des ebengenannten Mīr Ḥusainī von Maḥmūd Schabistarī (gestorben 1320, A. H. 720) 1317 (A. H. 717) verfasst wurde, und zu dem Schams-uddīn Muḥammad bin Yaḥyā bin ʿAlī Dschīlānī Lāhidschī einen vorzüglichen Kommentar, betitelt Mafātīḥ-uliʿdschāz, schrieb (begonnen im Mai 1473, A. H. 877, Dhulḥidschdsche); *Jām-i-Jam*, der Becher des Dschamschīd, ein ebenfalls sehr beliebtes Gedicht von Rukn-uddīn Auḥadī, der seinen *taxalluṣ* zu Ehren seines Lehrers Schaich Auḥad-uddīn Ḥāmid Kirmānī (gestorben 1298, A. H. 697) gewählt hatte und 1337 (A. H. 738) zu Marāgha in der Nähe von Tabrīz starb; sein Mathnavī vollendete er 1332/1333 (A. H. 733) und widmete es dem Vazīr Sultan Abū Saʿīd Bahādurchāns (der von 1316—1335, A. H. 716—736 regierte), Ghiyāth-uddīn Muḥammad bin Raschīd; ferner 5 Mathnavīs des Chvādsche ʿImād-uddīn Faqīh aus Kirmān, der 1371/1372 (A. H. 773) starb, nämlich *Maḥabbatnāme-i-Ṣāḥibdilān*, das Liebesbuch der Ṣūfis (1322, A. H. 722), *Ṣuḥbatnāme* oder Buch der Genossenschaft (1331, A. H. 731), *Miṣbāḥ-ulhidāyat*, die Fackel der Rechtleitung (1349, A. H. 750), *Muʾnis-ulabrār*, der Freund der Frommen (1365, A. H. 766) und *Dahnāme* oder 10 Episteln, ohne Datum (Haupthandschrift in der Bodleiana Elliott 210); *Rauḍat-ulmuḥibbīn*, der Garten der Liebenden, von Ibn ʿImād, verfasst 1391/1392, A. H. 794 (Handschriften in der Bodleiana, Fraser 82, und im India Office. No. 1571); *Anīs-ulʿārifīn*, der Freund der Mystiker, von dem auch als Lyriker bekannten Muʿīn-uddīn ʿAlī Qāsim-i-Anvār, einem grossen Heiligen der Schīʿah, der in Sārāb bei Tabrīz 1356 (A. H. 757) geboren war, in Harāt unter Tīmūr und Schāhruch lebte und 1434 (A. H. 837) in Chardschird bei Dschām starb; *Sīnāme* oder 30 Liebesbriefe, von dem häufig genannten Kātibī; die drei Mathnavīs des oben (§ 20) als Verfasser eines »Fünfers« genannten Aschraf in Harāt (gestorben 1450, A. H. 854), *Manhaj-ulabrār*, der Pfad der Frommen (1428/1429, A. H. 832), *Riyāḍ-ulʿāšiqīn*, die Gärten der Liebenden (1432/1433, A. H. 836), und *ʿIšqnāme*, das Buch der Liebe (1438/1439, A. H. 842); *Miṣbāḥ*, die Fackel, im Styl von Dschalāl-uddīn Rūmīs Mathnavī, mit zahlreichen Anekdoten von

Propheten, Heiligen und ṣūfischen Bettelmönchen durchsetzt, und 1448 (A. H. 852) von einem Ungenannten vollendet; *Silsilat-uḏḏahab*, die Goldkette, von Dschāmī, verfasst 1485 (A. H. 890) in drei Büchern; *Maẓhar-ulāṯār*, die Enthüllung der Spuren, von Mīr Hāschimī Kirmānī, genannt Schāh Dschahāngīr (der auf der Pilgerfahrt nach Mekka 1539 oder 1541, A. H. 946 oder 948 von Räubern erschlagen wurde), in Tattah in Sind 1533/1534 (A. H. 940) vollendet und dem Herrscher des Landes, Mirzā Schāh Ḥasan Arghūn (1522—1555, A. H. 928—962) gewidmet; *Šuʿle-i-dīdār*, die Flamme der Sehkraft, in 49, Flammen genannten, Capiteln, und *Maixāne*, die Weinschenke, in 40 Bechern, von dem oben (§ 21) als Verfasser der romantischen Epen Sulaimānnāme und Maḥmūd und Āyāz genannten Zulālī aus Chvānsār; eine Reihe ṣūfischer Mathnavīs höchst abstrakter Art von dem grossen indischen Mystiker und Pīr des unglücklichen Prinzen Dārā Schikūh, Mullā Schāh aus Badachschān, der 1614 (A. H. 1023) nach Indien kam, den grossen Heiligen von Lahore, Mir Muḥammad Miyān Mīr oder Miyandschīv (gest. 21. August 1635, A. H. 1045, 7 Rabīʿ I) zum Lehrer nahm, später in einem Kloster in Kaschmīr sich niederliess und entweder dort oder in Lahore 1661 (A. H. 1072, Ṣafar) starb, mit eigentümlichen Titeln, wie: *Risāle-i-valvale*, die Abhandlung über das Wehegeschrei, *Risāle-i-hūš*, Abhandlung über die Vernunft, *Risāle-i-nisbat*, Abhandlung über die Beziehung, *Risāle-i-muršid*, Abhandlung über den geistlichen Berater, *Risāle-i-dīvāne*, Abhandlung über den Mann der Ekstase, *Risāle-i-šāhiyye*, die königliche Abhandlung, *Risāle-i-ḥamd u naʿt u manqabat*, Abhandlung über den Preis Gottes, das Lob der Propheten und die Verherrlichung der Imāme (gleich dem vorhergehenden Mathnavī 1645, A. H. 1055 verfasst) und *Risāle-i-bismillāh*, Abhandlung über die Eingangsformel »im Namen Gottes«, vollendet Ende Januar und Anfang Februar 1648, A. H. 1058 (einzige Handschrift dieser ṣūfischen Gedichte in No. 578 des India Office, die noch ein mystisches Gedicht »Yūsuf u Zalīchā« sowie eine poetische Abhandlung über die Häuser, Gärten und Karavansereien von Kaschmīr enthält und mit einem Porträt des Dichters sowie seines Lehrers Miyān Mīr geziert ist); *Muraqqaʿ*, das Album, gleich dem obengenannten Miṣbāḥ im Styl des Mathnavī, von dem schon als Romantiker (§ 22) genannten ʿĀqilchān Rāzī (gestorben im November 1696, A. H. 1108, Rabīʿ II); *Āʾīne-i-rāz*, der Spiegel des Geheimnisses, verfasst zwischen 1664 und 1668 (A. H. 1075—1078) von Mīr Mubārak-ullāh Vāḍiḥ, dem Sohn des 1657/1658 (A.H. 1068) gestorbenen Nāẓim von Oude Mīr Isḥāq Irādatchān, der 1696/1697 (A. H. 1108) von Kaiser ʿĀlamgīr mit demselben Ehrentitel Irādatchān ausgezeichnet wurde und 1716 (A. H. 1128) starb (Handschrift dieses Mathnavī in No. 558 des India Office); *Muḥīṭ-i-aʿẓam*, der grosse Ozean, *Ṭūr-i-maʿrifat*, der Berg der Erkenntnis, und *ʿIrfān*, das Wissen, von Mirzā ʿAbd-ulqādir Bīdil, dem grössten persischen Dichter Indiens am Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts (geboren zu Akbarābād 1644, A. H. 1054, gestorben in Delhi 5. Dezember 1720, A. H. 1133, 4. Ṣafar), der auch als Lyriker hervorragt; und endlich *Maṯnavī-i-Kajkulāh*, das Gedicht vom »Schiefhut« (einer nicht ungewöhnlichen Bezeichnung des exaltierten Mystikers, der seine Mütze schief auf dem Kopfe trägt), eine der modernsten Nachahmungen von Dschalāl-uddīn Rūmī's Mathnavī von Ānandghana (der Wolke des Glückes) mit dem Dichternamen Chvasch, der dieses Werk auf sieben Bücher veranlagt hatte, von denen uns aber nur das im September 1794 (A. H. 1209, Ṣafar) vollendete zweite in einer Handschrift des India Office, No. 2914, erhalten ist. Die eingeflochtenen acht Erzählungen sind: Ḍiyā-ulḥaqq und Farruchschāh, Alexander Dhulqarnain und seine 4 letzten Ratschläge an seine Söhne und Vazīre, Derwisch Nānakschāh und der Pādischāh, Geschichte

des Dihqāns, der einen anderen töten wollte und statt dessen seinen eigenen Sohn erschlug, der alte Ägypter und Moses, Prinz Dārā Schikūh und Derwisch Schāh Lāl (in anderen Überlieferungen Bābā Laʿl, auch Laʿldās genannt), Jesus und der Beduine und sein Weib, Salomo der Holzhändler und Salomo der König.

Dschāmī's *Tuḥfat-ulaḥrār* ist herausgegeben von F. Falconer, London 1848; ausserdem gedruckt in Lucknow 1869; Auszüge in deutscher Übersetzung in Tholuck's Blüthensammlung, p. 297 ff. Sein *Subḥat-ulabrār* ward gedruckt in Kalkutta 1811 u. 1848, lithographiert ebendaselbst 1818; ausserdem findet es sich im 6. Band der »Persian Selections«, und im 2. der »Classic Selections«. Der Inhalt von Dschāmī's *Silsilat-uḏḏahab* ist angegeben in den »Wiener Jahrbüchern«, Band 66, Anzeigeblatt p. 20 ff. Vaḥschī's *Xuld-i-barīn* ward von Nassau Lees, Kalkutta 1861, herausgegeben. Schabistarīs *Gulšan-i-rāz* ward zuerst von Hammer sehr ungenügend ediert und übersetzt, Pesth 1838; eine vorzügliche Textausgabe und Übersetzung dagegen ist die von E. H. Whinfield, London 1880 (mit guter Einleitung in den Ṣūfismus überhaupt); kurze Textauszüge finden sich auch in Tholuck's Ssufismus, 1821, mit lateinischer Übersetzung; deutsche Auszüge in desselben Blüthensammlung; eine anonyme englische Übersetzung erschien unter dem Titel: »The Dialogue of the Gulshan-i-Ráz« in London 1887. 10 Ghazelen des Qāsim-i-Anvār sind veröffentlicht in Bland's »Century«, pp. 22—25; die *Kulliyyāt-i-Bīdil* sind lithographiert in Lucknow A. H. 1287; Valī's Dīvān ebend. A. H. 1276.

§ 40. Der zweiten Gattung mystischer Gedichte, den Mathnavīs allegorischen und epischen Charakters gehören als hervorragende Muster an: Kātibī's *Majmaʿ-ulbaḥrain*, der Zusammenfluss der beiden Meere, das in zwei verschiedenen Metren gelesen werden kann und in ṣūfischer Weise die Liebe zwischen Nāẓir und Manẓūr behandelt, daher auch häufig *Nāẓir u Manẓūr* genannt, und desselben Dichters *Dilrubāi*, der Herzensräuber, die allegorische Geschichte von König Qubād von Yemen und seinem schlauen Vazīr; Dschāmī's symbolisches Mathnavī *Salāmān u Absāl; Šamʿ u Parvāne*, Kerze und Nachtfalter, von Ahlī aus Schīrāz (dem Dichter der »künstlichen Qaṣīden«, siehe § 29, und des Liebesepos *Siḥr-i-ḥalāl* oder »erlaubte Zauberei«), vollendet 1489 (A. H. 894) (die wertvolle Originalkopie der lyrischen und episch-mystischen Werke dieses Dichters, die er selbst 1514, A. H. 920, für seinen Gönner Ismaʿīl Ṣafavī schrieb, ist in No. 550 des India Office erhalten); *Xvaršīd u Māh*, Sonne und Mond, von Muḥammad Scharīf Badā'ī Nasafī (dessen Lebenszeit sich bis jetzt nicht bestimmen lässt, einzige Handschrift No. 241 des India Office); die drei allegorischen Gedichte des mehrfach genannten Zulālī: *Ḥusn-i-gulūsūz*, die süsseste Schönheit, in 41 Dschilves oder Ausstrahlungen, *Āḏar u Samandar*, Feuer und Salamander, und *Ḏarre u Xvaršīd*, Sonnenstäubchen und Sonne; *Nān u Ḥalvā*, Brot und Zuckerwerk, eine Art Einleitung zu Dschalāl-uddīn Rūmī's Mathnavī, und *Šīr u Šakar*, Milch und Zucker, zwei Mathnavīs allegorischer Natur, von Schaich Bahā-uddīn Muḥammad ʿĀmilī, dem Sohne des Mīr Sayyid Ḥusain bin ʿAbd-uṣṣamad aus Dschabal ʿĀmil in Syrien, mit dem Dichternamen Bahā'ī; er kam jung nach Iṣfahān, blühte am Hofe ʿAbbās des Grossen und starb den 30. August 1621 (A. H. 1030, 12 Schavvāl), nach anderen Angaben genau ein Jahr später; Bīdil's *Ṭilism-i-Ḥairat*, die Magie der mystischen Betäubung; und endlich, als eigenartigste unter den Nachahmungen der grossen mystischen Mathnavīs die drei Verherrlichungen platonischer Jugendliebe und Jugendfreundschaft, in denen das zarte Werben des Ṣūfī um seinen göttlichen Freund mit glühenden Farben geschildert wird: *Mihr u Muštarī*, Sonne und Jupiter, *Gūi u Čaugān*, Ball und Schlägel, und *Šāh u Gadā* (oder *Šāh u Darvīš*), König und Derwisch. Das erste derselben, das auch ins Türkische übersetzt worden ist, ist die Geschichte einer Liebe, die frei von allen Schwächen und rein von jeder sinnlichen Begierde ist, zwischen

Mihr, dem Sohn des Schābūrschāhs, und dem schönen Jüngling Muschtarī, im Februar 1377 (A. H. 778, Schavvāl) in 5120 Doppelversen von Schamsuddīn Muḥammad ʿAṣṣār aus Tabrīz vollendet, der wahrscheinlich 1382/1383 (A.H. 784) starb. Das zweite, auch *Ḥālnāme* oder Buch der Ekstase genannt und gleich dem dritten schon bei Gelegenheit der *Munāẓare* oder Tenzone erwähnt (§ 11), rührt von Maulānā Maḥmūd ʿĀrifī her, der dieses Gedicht, in welchem Ball und Schlägel als Typen der mystischen Liebe hingestellt werden, 1438 (A. H. 842) unter Schāhruch in Harāt vollendete und 1449 (A. H. 853) starb. Das dritte und letzte, in welchem König und Derwisch als Allegorien für Gott und den zu ihm sich durch tausend Martern und Seelenschmerzen unermüdlich hindurchringenden und völlig in ihm aufgehenden Ṣūfī aufzufassen sind, gehört dem schon oft genannten Hilālī an und zeichnet sich noch ganz besonders durch reizende Naturschildungen, tiefen Gedankengehalt und Zartheit der Empfindung aus.

Dschāmī's *Salāmān u Absāl* wurde von F. Falconer, London 1850, herausgegeben; englische Übersetzung von demselben, ib. 1856, eine andere von E. Fitzgerald, ib. 1879, vergl. auch Garcin de Tassy im J. A. 1850, II, p. 539 ff. 10 Ghazelen von Ahlī Schīrāzī sind veröffentlicht in Bland's Century, pp. 26—29; siehe ausserdem über Ahlī Erdmann in ZDMG., Band 15, pp. 775—785. Bahā'ī's *Nān u Ḥalvā* wurde lithographiert in Constantinopel A. H. 1268 u. 1282; sein *Šīr u Šakar* ebendaselbst A. H. 1282, beide zusammen in Teheran A. H. 1279. Zu *Mihr u Muštarī* siehe Peiper, Comment. de Mihri et Mushteri amoribus, Berlin 1839, und die Berichtigungen dazu in Fleischer's Abhandlung in ZDMG. Band 15, pp. 389—396; vergl. auch »Stimmen aus dem Morgenland«, Hirschberg 1850, pp. 266 und 449. Hilālī's König und Derwisch ist metrisch übersetzt von H. Ethé in »Morgenländische Studien«, Leipzig 1870, pp. 197—282.

VI. DIE WELTLICHE LYRIK, UND DIE LETZTEN JAHRHUNDERTE DER PERSISCHEN POESIE.

§ 41. Dass die eigentliche weltliche Lyrik, zur begeisterten Feier der Liebe, des Weines, der Reize des Frühlings und der Jugend ebenso sehr wie zum ergreifenden Ausdruck der Trauer um den Blätterfall im Herbste und die bitteren Leiden des Alters, die schon in den Tagen Rūdagīs und der Sāmānidendichter so herrliche Früchte getragen, sich ebenfalls während der folgenden Jahrhunderte neben all der Epik, Panegyrik, Mystik und Didaktik stetig weiter entwickelt hat, ist bei einem so sangesfrohen Volke wie dem persischen eigentlich selbstverständlich und bedarf kaum einer Erklärung. Nur hält es, hauptsächlich seit dem Auftreten Sanā'īs und der wachsenden Beliebtheit mystischer Spekulationen, äusserst schwer, unter den Ghazelen lyrischer Dichter diejenigen herauszufinden, die von der Liebe zu einem Wesen von Fleisch und Blut und von wirklichem Weingenuss singen, da die ṣūfische Terminologie sich dieser weltlichen und oft frivolen Formen und Bilder bemächtigt hat, um die Trunkenheit mystischer Liebe zur alles umfassenden Gottheit zu feiern. Auch sind orientalische Kritiker sehr wenig geneigt, irgend einen wörtlichen Sinn anzuerkennen, und das verwirrt die Sache noch mehr. Jedenfalls steht fest, dass manche der grossen Panegyriker der Ghaznaviden und Saldschūqen (siehe Kapitel IVb) der sinnlichen Liebesleidenschaft und dem echten Traubensafte glühende Lieder gewidmet, und vor allem auch der erste und grösste persisch-indische Dichter Amīr Chusrau, der oben (§ 19) eingehend gewürdigt worden ist, in seinen fünf Dīvānen viele ächt lyrische Blüten von hellster Farbenpracht dem Auge des Beschauers darbietet. Dasselbe gilt von seinem 1327 (A. H. 727) gestorbenen treuen

Freunde und Landsmann Nadschm-uddīn Amīr Ḫasan Sandscharī aus Delhi, der gleich ihm ein Schüler des grossen Schaichs Niẓām-uddīn Auliyā war, fünf Jahre, von 1279—1284 (A. H. 678—683) in Multān am Hofe Muḫammad Sulṭāns mit Amīr Chusrau zusammen verweilte und später gleich ihm Hofdichter Sultan ʿAlā-uddīn Childschīs (1296—1316, A. H. 695—716) wurde; von Ibn Yamīn (Amīr Fachr-uddīn Maḫmūd bin Amīr Yamīn-uddīn Muḫammad Mustaufī), der in seiner Heimatsstadt Faryūmad 1344/1345 (A. H. 745) starb und ausser seinen Ghazelen hauptsächlich eine Sammlung von Qiṭʿes hinterliess, deren tiefer Gedankengehalt ihm den Meisterrang auf diesem Gebiete poetischer Bruchstücke verschafft hat; und ebenso auch von dem schon als Romantiker bekannten Salmān aus Sāva (gestorben 1376 oder 1377, A. H. 778 oder 779). Aber zur höchsten Vollendung in Form und Inhalt wurde das Ghazel doch erst durch Schams-uddīn Muḫammad Ḫāfiẓ aus Schīrāz (gestorben 1389, A. H. 791) gebracht, der unter die grössten Lyriker aller Zeiten gerechnet werden muss. Ähnlich wie ʿUmar bin Chayyām (§ 32) verwendet auch er die hergebrachten Bilder und Gleichnisse der Ṣūfīs zur Verherrlichung rein menschlicher Ideen, zur Feier eines in Mass und Schranken bleibenden Natur- und Lebensgenusses, zum Preise eines gegen allen Trug und Scheinglauben unerbittlich streitenden Freimutes und eines unermüdlichen Ringens nach der höchsten geistigen Menschenwürde. Mit Recht sagt daher Johannes Scherr in seinem »Bildersaal der Weltliteratur« (Stuttgart 1855, p. 68): »Zu einer Zeit, wo noch im Abendlande die starrste Orthodoxie ihr bleiernes Scepter schwang, sang dieser einzige Mann in den Rosengehegen von Schiras seine kühnen, von Schönheit und Weltlust überschäumenden, in den lachendsten Formen und Bildern eine Fülle der tiefsten Gedanken bergenden, alles Zelotentum scherzend, aber unerbittlich bekriegenden, Phantasie, Herz und Geist gleich zauberhaft ergreifenden Lieder, gegenüber der ascetischen Abstraction den freien und frohen Genuss des Lebens predigend, Ketzerrichterei und Splitterrichterei verhöhnend, die frohe Botschaft der Liebe und des Weines frohlockend verkündigend, voller Anmut, Süssigkeit und sprudelnder Laune, mit weltweitem Blick die Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens beherrschend.« Es wäre thöricht, leugnen zu wollen, dass unter seinen vielen Ghazelen sich auch mystische Gedichte zur Feier der göttlichen Liebe finden, aber ebenso thöricht ist es, wie es alle orientalischen Kommentatoren bis auf einen und, als ihr getreuer Schildknappe, Wilberforce Clarke in seiner neuesten englischen Übersetzung (die übrigens in ihren, fast überreichen, Noten und Erklärungen ein höchst schätzenswertes kritisches Material enthält) gethan, jedes Lied des Ḫāfiẓ symbolisch-mystisch deuten zu wollen. Sein *Dīvān* wurde von seinem Freunde Muḫammad Gulandām nach des Dichters Tode gesammelt und enthält, ausser den Ghazelen, einige Qaṣīden, Qiṭʿe's, Rubāʿīs, Ringelgedichte, und kurze Mathnavīs, darunter ein *Sāqīnāme* oder Schenkenbuch, und ein *Muγannīnāme* oder Sängerbuch. Unter den vielen Kommentaren sind besonders die drei türkischen des Surūrī (vollendet am 7. September 1559, A. H. 966, 4 Dhulḫidschdsche, drei Jahre vor seinem Tode), des Schamʿī (vollendet im April 1574, A. H. 981, Ende Dhulḫidschdsche), und des Sūdī (s. o. § 37) (des einzigen Erklärers, der den Dichter von der rein menschlichen Seite auffasst und seine Lieder wörtlich deutet); und die persischen des Muḫammad Afḍal aus Ilāhābād (der unter Schāhdschahān lebte und auch Niẓāmī's Iskandarnāme kommentiert hat), genannt *Kašf-ulastār,* die Enthüllung der verborgenen Dinge (Handschrift des India Office, No. 2482); des ʿUbaid-ullāh Chalīfe Ḫayy bin ʿAbd-ulḫaqq, der ein *Baḫr-alfirāsat,* Meer der Erkenntnis, über die schwierigen Stellen im Ḫāfiẓ, und einen ausführlicheren Kommentar, *Xulāṣat-ulbaḫr,* die Quintes-

senz des Meeres (ein Teil desselben in No. 1029 des India Office) schrieb; und des Muḥammad Ibrāhīm bin Muḥammad Saʿīd, der aber nur einzelne, besonders dunkle, Verse erläutert. Dem Beispiele des Ḥāfiẓ als weltlichen Lyrikers folgten Kamāl Chudschandī (Kamāl-uddīn Masʿūd aus Chudschand in Transoxanien), der 1400 (A. H. 803) starb; Mullā Muḥammad Schīrīn Maghribī aus Nā'īn bei Iṣfahān, ein Freund des letztgenannten Dichters (gestorben in Tabrīz 1406/1407, A. H. 809); Sirādsch-uddīn Bisāṭī aus Samarqand (gestorben 1412, A. H. 815), der manche dichterische Wettkämpfe mit Kamāl Chudschandī hatte; Amīr Schāhī (Āqā Malik bin Dschamāl-uddīn), aus der fürstlichen Familie der Sarbadārs, der in Astarābād 1453 (A. H. 857) starb; Ādhurī (Dschalāl-uddīn Ḥamzah bin ʿAlī Malik Ṭūsī Baihaqī, gestorben in Asfarā'in 1461/1462, A. H. 866), der auch zwei Werke über Mystik *Mafātīḥ-ulasrār*, die Schlüssel der Geheimnisse, und einen kurzen Auszug daraus, *Javāhir-ulasrār*, die Juwelen der Geheimnisse (1436—1437, A. H. 840) verfasst hat; und Amīr Yādgārbeg Saifī einer der Amīre Schāhruchs (gestorben 1465/1466, A. H. 870). Noch eines ganz eigentümlichen »weltlichen« Lyrikers muss hier gedacht werden, des Feinschmeckers und Gastronomen Dschamāl-uddīn (oder Fachr-uddīn) Aḥmad Abū Isḥāq-ulaṭʿime, gewöhnlich Busḥāq genannt, der in seinem *Kanz-ulištihā*, der Schatzkammer des Appetits, eine Sammlung culinarischer Ghazelen und Rubaʿīs gesammelt hat, die sehr gelungene Travestien der erotischen und heroischen Poesie enthalten und in geistreicher Weise Firdausī, Anvarī, ʿAṭṭār, Dschalāl-uddīn Rūmī, Saʿdī, Ḥāfiẓ und andere Meister ihres Faches verspotten. Er war in Schīrāz geboren und starb 1424 oder 1427 (A. H. 827 oder 830). (Handschriften dieses parodistischen Werkes sind No. 427 der Wiener Hofbibliothek, und Add. 25, 824 im Brit. Museum). Wir besitzen von ihm noch einen Dīvān (*Dīvān-i-aṭʿime*) und eine *Munāẓare*, den Wettstreit zwischen süssem Kuchen und Brod, der eine launige Nachahmung eines von Saʿdī herrührenden Wortdisputes zwischen Violine und Laute sein soll. Eine Art Nachahmer oder besser gesagt, Rivale des Busḥāq war der Kleiderdichter Maḥmūd bin Amīr Aḥmad Niẓām Qārī aus Yazd, der in seinem *Dīvān-i-albise*, komische Gedichte zur Verherrlichung der verschiedenen Kleidungsstücke gesammelt hat (wahrscheinlich um 1585, A. H. 993).

Je 10 Ghazelen von Ḥasan aus Delhi, Salmān aus Sāva, und Kamāl Chudschandī sind in Bland's Century, pp. 5—8, 13—17, u. 9—12 veröffentlicht; eine Qaṣīde Salmāns ist publiziert von Erdmann in ZDMG. 15, pp. 760—762, und übersetzt von K. H. Graf in »Festgruss an die Mitglieder der Philologen- und Orientalistenversammlung in Meissen«, 1863. Ibn Yamīns Qiṭʿes sind von Schlechta-Wssehrd unter dem Titel »Ibn Jemins Bruchstücke« übersetzt, Wien 1852, neue Ausgabe, Stuttgart 1879. Zu Ḥāfiẓ im Allgemeinen vgl. De Sacy in Notices et Extraits IV, p. 238 ff. (eine Übersetzung von Daulatschāh's Leben des Dichters, das sich textlich auch in Wilken's Chrestomathia Persica, Leipzig 1805, und in Vullers' Vitae Poetarum Persicorum findet), Ouseley, Biogr. Notices pp. 23—42; Defrémery, in J. A. XI, 1858, pp. 406—425; S. Robinson, Persian Poetry u. s. w. p. 385 ff., und Wilberforce Clarke in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Dīvāns. Die hervorragendsten Textausgaben von Ḥāfiẓ' *Dīvān* sind: Calcutta, Fort William, 1791 (von Abū Ṭālibchān), neu abgedruckt 1826; von H. Brockhaus (mit Sūdī's türkischem Commentar zu den ersten 80 Ghazelen), Leipzig 1854—1856, eine der meisterhaftesten Editionen persischer Texte; von Vincenz von Rosenzweig (mit metrischer deutscher Übersetzung), 3 Bände, Wien, 1856—1864; ferner Calcutta 1858 (mit einem Commentar des Fatḥ ʿAlī); von Major H. S. Jarrett, Calcutta 1881; Odes of Háfiz, with explanatory notes, von Pistanji Kuvarji Taskar, Bombay 1887 (Education Society's press); Persischer Text, mit zwei türkischen Commentaren (der zweite von Sūdī), Constantinopel 1870; Persischer Commentar von Maulānā Sayyid Muḥammad Ṣādiq ʿAlī, Lucknow 1876 u. 1886. Lithographierte Ausgaben: Calcutta 1826; Bombay 1828, 1841 u. 1883, auch A. H. 1267 u. 1277; Cawnpore 1831; Būlāq A. H. 1250, 1256 u. 1281;

Constantinopel A. H. 1257; Tabrīz A. H. 1257 u. 1274; Teheran A. H. 1258; Maschhad A. H. 1262; Delhi, A. H. 1269, u. A. D. 1884 u. 1888; Lucknow A. H. 1283, 1285, A. D. 1876, 1879 u. 1883; Lahore 1888; Taschkent 1895. Übersetzungen des ganzen Dīvāns von Hammer, Tübingen 1812 (in sehr geschmackloser Prosa), von Rosenzweig (in wohlgelungenen Versen), siehe oben; und von H. Wilberforce Clarke (in englischer Prosa, mit erschöpfendem Commentar und vorzüglicher Einleitung, der auch eine eingehende Bibliographie beigefügt ist), 2 Bände, London 1891. Ausgewählte Gedichte sind übersetzt: ins Lateinische von Meninski, Wien 1680 (das erste Ghazel); T. Hyde, Oxford 1767 (gleichfalls das erste Ghazel); und Revisky in »Specimina Poeseos Persicae«, Wien 1771 (die ersten 16 Ghazelen); ins Deutsche von Wahl in »Neue Arabische Anthologie«, Leipzig 1791, pp. 46—74; Daumer, Hamburg, 1846, und Nürnberg 1852 (eine sehr freie Nachbildung oder vielmehr Modernisierung des persischen Textes); Nesselmann, Berlin 1865; und Bodenstedt, Berlin 1877; ins Französische von W. Jones (Works, vol. 5, London 1799); ins Englische von J. Richardson, London, 1774, neue Ausgabe von S. Rousseau, 1802 (die ersten 16 Ghazelen nach Revisky); J. Nott, 1787; W. Jones in »Asiatic Researches«, vol. 3, 1792, und in seinen »Works«, vols. 2 u. 4, London 1797 u. 1799; W. Ouseley in »Persian Miscellanies«, London 1795, und in »Oriental Collections«, vols. 1—3, London 1797—1800; J. Hindley, 1800; S. Robinson, Century of Ghazals in Prose, London 1873, und Persian Poetry 1883 (siehe oben); H. Bicknell, Selections, London 1875; E. H. Palmer, Song of the Reed u. s. w., London 1876; W. H. Lowe, Cambridge 1878; E. P. Evans in »Atlantic Monthly« 1884. Ein sonst unbekanntes Ghazel des Ḥāfiẓ ist von H. Blochmann im JASB., vol. 46, p. 237, Calcutta 1877, veröffentlicht; das Sāqīnāme erschien in englischer Übersetzung in »New Asiatic Miscellany«, vol. I, p. 327, Calcutta 1789 und von Gulchin (mit ein paar Ghazelen) im Asiat. Journ. vol. IV, pp. 113, 215 u. 550. Ein von Rückert ins Deutsche übertragenes Gedicht des Ḥāfiẓ wurde von E. Bayer im Magazin für die Litter. des Ausl. Berlin 1890, pp. 293—295 veröffentlicht; siehe auch Zenker I, 559 ff. u. II, 517 ff. Maghribī's *Dīvān* wurde in Persien A. H. 1280 gedruckt. Ausgabe von Busḥāq's Werken Constantinopel A. H. 1303, mit einer Vorrede von Mirzā Ḥabīb (auch einige Gedichte im Dialekt von Schīrāz enthaltend); der Dīvān-i-albise wurde gedruckt ebendas. A. H. 1304; vergl. auch E. G. Browne, Some Notes on the Poetry of the Persian Dialects, JRAS. 1895, p. 787 f.

§ 42. Mit dem am 7. November 1414 (A. H. 817, 23 Schaʿbān) geborenen und am 9. November 1492 (A. H. 898, 18 Muḥarram) in Harāt gestorbenen Nūr-uddīn ʿAbd-urraḥmān Dschāmī, aus Chardschird in der Provinz Dschām, den wir schon als historischen, romantischen und mystischen Epiker in den früheren Kapiteln kennen gelernt haben, schliesst die eigentliche klassische Periode der persischen Dichtkunst ab, und das Epigonenzeitalter beginnt, das zwar noch zahlreiche beachtungswerte Früchte gezeitigt, wie die vielen in den vorhergehenden Abschnitten erwähnten Namen und Werke zeigen, aber trotz alledem einer wirklichen Originalität ermangelt und sich, mit wenigen trefflichen Ausnahmen, entweder in dem bekannten Gleise der früheren Dichter bewegt, oder in Künstelei und Schwulst ausartet. Schon bei Dschāmī selbst finden wir solche Auswüchse in grosser Zahl, wenn auch sein unleugbar grossartiges Dichtertalent manche derselben übersehen macht. Er hat sich in allen Dichtungsgattungen versucht, und es erübrigt hier nur, seine bisher noch nicht erwähnten Werke kurz zu beleuchten; ein starker mystischer Zug, der sich nicht selten zu Abgeschmacktheiten, weit hergeholten Bildern und schwer verständlichen Anspielungen verirrt, geht sowohl durch seine sieben epischen Erzeugnisse: *Silsilat-uḏḏahab*, *Salāmān u Absāl*, *Tuḥfat-ulaḥrār*, *Subḥat-ulabrār*, *Yūsuf u Zalīxā*, *Lailā u Majnūn* und *Xiradnāme-i-Sikandarī* (siehe unter den betreffenden Abschnitten), die unter dem Titel *Haft Aurang* oder die sieben Thronsitze zusammengefasst werden, während die letzten fünf derselben die eigentliche *Xamse* oder *Panj Ganj* (fünf Schätze) des Dichters bilden, als auch durch seine umfangreichen lyrischen Erzeugnisse, die daher bei aller Glätte der Form doch kaum einen sehr tiefen und nachhaltigen Eindruck hervorzubringen vermögen. Dschāmīs

Lyrik ist in drei Dīvānen niedergelegt, nämlich *Fātiḥat-uššabāb* oder Anfang der Jugend (vollendet 1479, A. H. 884), *Vāsiṭat-ulʿaqd* oder Mittelglied der Kette (vollendet 1489, A. H. 894), und *Xātimat-ulḥayāt*, Schluss des Lebens (vollendet 1491, A. H. 896), die ausser Ghazelen, Qiṭʿes und Rubāʿīs auch Qaṣīden, Ringelgedichte, Elegien und kurze Gedichte in Mathnavīform enthalten. Von Dschāmīs Prosawerken ist sein dem Gulistān nachgebildeter *Bahāristān* schon oben (§ 38) kurz besprochen worden; auch seine berühmten Biographien der Ṣūfīs, genannt *Nafaḥāt-uluns* oder Hauche der Vertraulichkeit (vollendet 1478, A. H. 883) sind schon früher (§ 34) flüchtig erwähnt; sie beginnen mit Abū Hāschim aṣṣūfī und enden mit einer anonymen persischen Dichterin, die Zahl der Biographien wechselt in den verschiedenen Handschriften, doch ist 612 die gewöhnliche; nur in einer auch an wertvollen Randglossen reichen und mit vollständigem Index in alphabetischer Anordnung versehenen Handschrift des India Office (No. 2082) steigt sie bis auf 620. Eine gekürzte, aber auf der anderen Seite wieder um einige neue Biographien vermehrte Ausgabe der Nafaḥāt ist *Xulāṣat-unnafaḥāt*, von Maḥmūd bin Ḥasan bin Maḥmūd aus Āmul (1521, A. H. 927, Handschrift in der Bodleiana Greaves 34); Glossen zu den Nafaḥāt verfassten Dschāmīs Schüler ʿAbd-ulghafūr aus Lār (gestorben 1506/1507, A. H. 912), der uns auch einen Lebensabriss Dschāmīs hinterlassen hat (Brit. Mus. Or. 218, ff. 151b bis 175b u. Add. 26,298), in seinem *Ḥavāšī-i-γafūriyye*, auch *Šarḥ* (oder *Kašf*)-*i-Nafaḥāt-uluns* genannten Werke, und Muḥammad bin Maḥmūd Dihdār Fānī (gestorben 1607/1608, A. H. 1016). Die zahlreichen kleineren Abhandlungen Dschāmīs, sowie seine *Ruqaʿāt* oder Briefe gehören teils in das Gebiet der ṣūfischen Prosaschriften, teils in das der Inschās oder Briefsteller, sowie der Werke über Prosodie und Metrik, und müssen im zweiten Teil »Prosa« eingehender gewürdigt werden; nur eines kurzen religiösen Mathnavīs aus seiner Feder muss hier noch gedacht werden, das sich in den gewöhnlichen Sammlungen der Werke Dschāmīs nicht findet, nämlich der *ʿAqā'id-i-Jāmī*, auch *Iʿtiqādnāme* genannt, einer kurzen Darstellung der muḥammadanischen Glaubenssätze (India Office No. 1621 u. No. 1345, ff. 45b—55a, Fraser 222, ff. 1—11 in der Bodleiana), ähnlicher Art wie die bekannte *Muqaddimat-uṣṣalāt*, auch *Muqaddam-uṣṣalāt* und *Nām-i-haqq* genannt, die Maulavī Scharaf-uddin Buchārī Ende Dezember 1303 (A. H. 703, Mitte von Dschumādā I) mit hauptsächlicher Berücksichtigung der Gebote des Betens, Waschens und Fastens verfasste (das falsche Datum 1012, A. H. 403, das manche Verwirrung gestiftet hat, findet sich nur in der von Mehren beschriebenen Kopenhagener Handschrift) und zu der Ichtiyār bin Ghiyāth-uddīn Ḥusainī (gestorben 1492, A. H. 897) in seinem *Šarḥ-i-Muqaddam-uṣṣalāt* (India Office No. 1717) und Schaich Muḥammad Maʿṣūm in seinem *Majmaʿ-ulʿiṣmat* ausführliche Erläuterungen schrieben. Mit Unrecht wurde lange Zeit noch ein anderes Mathnavī dem Dschāmī zugeschrieben, nämlich *Futūḥ-ulḥaramain*, eine poetische Beschreibung der heiligen Städte Mekka und Medina und der bei der Pilgerfahrt zu beobachtenden Gebräuche, die 1505—1506 (A. H. 911) von Muḥyī Lārī (gestorben 1526/1527, A. H. 933) verfasst worden (vgl. über den Ursprung der falschen Mutmassung, dass Dschāmī der Autor sei, Rieu II, p. 655).

Über Dschāmī's Leben und Werke im Allgemeinen siehe Vincenz von Rosenzweig, Biographische Notizen über Mevlana Abdurrahman Dschami, nebst Proben aus seinen Divanen (persisch und deutsch), Wien 1840; Jourdain in Biogr. Universelle, XI, p. 431; De Sacy in Notices et Extraits, XII, p. 287 ff.; J. A. VI, p. 257 ff. u. XVII (5me série) p. 301 ff.; Ouseley, Biogr. Notices, pp. 131—138; W. Nassau Lees, A biographical sketch of the mystic philosopher and poet Jāmi (in der Einleitung zu seinen »Lives of the Mystics«, der Ausgabe von Dschāmī's *Nafaḥāt-*

uluns), Calcutta 1859; E. Fitzgerald, Notice of Jāmīs Life (in seiner englischen Übersetzung von Salāmān u Absāl), London 1879; S. Robinson, English Poetry u. s. w. 1883, p. 511 ff. Die beste kritische Abhandlung über Inhalt und Zeitfolge der dichterischen Werke Dschāmīs, besonders seiner drei Dīvāns findet sich in Rosen's Catalog der persischen Handschriften im Institut der Oriental. Sprachen zu St. Petersburg, 1886, pp. 215—261 (wo das Autograph der *Kulliyyāt-i-Jāmī* in der eingehendsten Weise beschrieben und viele eingewurzelte Irrtümer für immer beseitigt sind). Die *Kulliyyāt-i-Jāmī* sind lithogr. in Lucknow 1876; der erste Dīvān ist gedruckt in Constantinopel A. H. 1284. Ausgewählte Gedichte wurden ins Deutsche übertragen von Rosenzweig (siehe oben), Rückert in »Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes« V, p. 281 ff.; u. VI, p. 189 ff.; und in ZDMG. 2, p. 26 ff.; 4, p. 44 ff.; 5, p. 368 ff.; 6, p. 491 ff.; 24, p. 563 ff.; 25, p. 95 ff.; 26, p. 461 ff.; 29, p. 191 ff.; Wickerhauser, Leipzig 1855, und Wien 1858; Schlechta-Wssehrd (siehe Zenker II, 496) u. s. w. Zu den *Nafaḥāt-uluns* siehe De Sacy in Notices et Extraits XII, pp. 287—436, und Wiener Jahrbücher Band 84, Anzeigeblatt p. 40 ff.; Ausgabe von Nassau Lees, Calcutta 1859 (siehe oben). Türkische Übersetzungen von Lāmiʿī, gedruckt in Constantinopel (ohne Datum), und Mīr ʿAlīschīr Navā'ī (siehe Rieu, Turkish Cat. p. 274[b]). Das *Majmaʿ-ulʿismat* erschien lithographiert in Lucknow A. H. 1259; *Futūḥ-ulḥaramain* ebendas. A. H. 1292; vergl. zu letzterem auch Wiener Jahrbücher, Band 71, Anzeigeblatt p. 49; und Schefer, Sefer Nameh, Paris 1881, Introduction pp. 57 u. 58.

§ 43. Unter den jüngeren Zeitgenossen und Nachfolgern Dschāmīs ragen (neben den schon in den früheren Kapiteln gewürdigten Epikern, Didaktikern und Mystikern) noch eine Reihe Lyriker hervor, denen wir manche stimmungsvolle Ghazelen verdanken, vor allem Bāba Fighānī aus Schīrāz, gewöhnlich der »kleine Ḥāfiẓ« genannt, der erst am Hofe Sultan Ḥusains zu Harāt lebte, dann nach Tabrīz ging, wo er die Gunst Sultan Yaʿqūbs aus der Āqquyunlū Dynastie gewann, und 1516 oder 1519 (A. H. 922 oder 925) starb; ferner Chvādsche Āṣafī (gestorben, 70 Jahre alt, 1517, A. H. 923), ebenfalls ein Hofdichter Sultan Ḥusains; Nargisī aus Abhar im ʿIrāq, der die Hauptzeit seines Lebens in Harāt verbrachte und in Qandahār 1531 (A. H. 938) die Augen schloss; Vadschīh-uddīn ʿAbdullāh Lisānī aus Schīrāz (gestorben in Tabrīz 1534, A. H. 941); Muḥammad Taqī-uddīn Ḥairatī aus Tūn, der oben (§ 38) als Nachahmer Saʿdīs genannte und 1554 (A. H. 961) gestorbene Hofdichter Schah Ṭahmāsps; Derwisch Bahrām Saqqā aus Buchārā, der auf einer Reise nach Ceylon 1554/1555 (A. H. 962) seinen Tod fand; und Maulānā Muḥtascham Kāschī, der ebenso wie Ḥairatī am Hofe Ṭahmāsps und seiner Nachfolger lebte und 1588 (A. H. 996) starb; ausser seinen zahlreichen, alphabetisch geordneten Ghazelen verfasste er verschiedene Marthiyyes oder Elegien und eine zusammenhängende Perlenschnur von 64 besonders kunstvollen Ghazelen, *Jalāliyye* genannt, zu der er später auf Antrieb seines Freundes Ḥisābī eine Prosaeinleitung und ästhetische Bemerkungen an der Spitze jedes Ghazels hinzufügte. Eine Art Nachsommer persischer Dichtkunst blühte am Hofe des grossen Kaisers Akbar von Indien (1556 bis 1605, A. H. 963—1014) der, gleich Sultan Maḥmūd von Ghazna, eine Tafelrunde tüchtiger poetischer Kräfte um sich sammelte, unter der als Meister des Gesanges vor allen hervorragten Mullā Muschfiqī aus Buchārā (geboren 1538/1539, A. H. 945, gestorben in seiner Vaterstadt 1586, A. H. 994), der zweimal Akbars Hof in Indien besuchte und zwei Sammlungen lyrischer Gedichte, hauptsächlich Ghazelen, veröffentlichte, die erste 1565 bis 1566, A. H. 973 (No. 914 im India Office), die zweite zehn Jahre später 1575—1576, A. H. 983 (Ouseley Add. 13 in der Bodleiana); Chvādsche Ḥusain Thanā'ī aus Maschhad, der die Hauptzeit seines Lebens in Indien verbrachte, dort in demselben Jahre wie Muḥtascham, nämlich 1588, A. H. 996, starb, und ausser einem Qaṣīden, Ghazelen, Qiṭʿes und Rubāʿīs enthaltenden *Dīvān* noch ein kurzes *Maṭnavī* zu Ehren Alexanders des Grossen hinterliess, eine Art *Iskandarnāme*, das aber seinem Inhalt nach kaum etwas mit den grossen

Alexanderbüchern Nizāmīs, Amīr Chusraus und Dschāmīs gemein hat, *Sadd-i-Iskandar*, der Wall Iskandars, auch *Bāγ-i-Iram*, der Garten von Iram betitelt und Kaiser Akbar zugeeignet (Handschriften in der Bodleiana, Fraser 70, ff. 86b—121b u. Walker 32); und die schon früher genannten Dichter Rahā'ī, Ghazālī aus Maschhad, ʿUrfī aus Schīrāz, und Faiḍī. ʿUrfī, der Sohn des Chvādsche Zain-uddīn ʿAli bin Dschamāl-uddīn, und uns bereits als Verfasser eines *Farhād u Sīrīn* (siehe § 20) sowie einer Nachahmung des *Maxzan-ulasrār*, genannt *Majmaʿ-ulabkār* (§ 39) bekannt, vollendete die Sammlung seiner poetischen Werke nach einem bekannten Chronogramm 1588 (A. H. 996); dasselbe Chronogramm giebt uns in sehr geschickter Weise die genaue Zahl der verschiedenen Gedichte seines *Dīvān*, nämlich 26 Qaṣīden, 270 Ghazelen, 380 Rubāʿīs und 320 Qiṭʿes. Unter diesen sind die Qaṣīden am beliebtesten geworden und häufig kommentiert, so von Munīr (i. e. Maulānā Abulbarakāt bin Maulānā ʿAbd-ulmadschīd aus Multān, gestorben 1644/1645, A. H. 1054, dessen Kommentar sich in Walker 52 der Bodleiana findet); von Mirzā Dschān (dessen Erläuterungen in dem 1662—1663, A. H. 1073, vollendeten *Miftāḥ-unnikāt* oder Schlüssel der feinen Gedanken enthalten sind, siehe Rieu II, p. 668b); von Quṭb-uddīn 1689—1690, A. H. 1101), und von Rādschū-ʿulvī (in seinem *Nigārnāme-i-Faiḍ*, 1699—1700, A. H. 1111); ausserdem giebt es fünf verschiedene türkische Kommentare zu einzelnen seiner Qaṣīden und Qiṭʿes (siehe Flügels Wiener Katalog I, pp. 594 u. 595). Auch ein (handschriftlich ziemlich seltenes) *Sāqīnāme* oder Schenkenbuch stammt aus seiner Feder. Schaich Abulfaiḍ mit dem doppelten *taxalluṣ* Faiḍī und Fayyāḍī war der älteste Sohn des Schaich Mubārak aus Nāgūr (der am 15. August 1593, A. H. 1001, 17 Dhulqaʿde starb) und der Bruder von Akbars erstem Minister Abulfaḍl, dem vielseitigen und gefeierten Schriftsteller, dem wir im Abschnitt »Prosa« noch häufig begegnen werden. Er war in Āgra 1547 (A. H. 954) geboren und starb den 15. Oktober 1595 (A. H. 1004, 10 Ṣafar); sein Lehrer war der obengenannte Thanā'ī aus Maschhad gewesen. Faiḍī ist in jeder Hinsicht der bedeutendste unter Akbars Hofdichtern; keiner hat so gut wie er die edlen Absichten seines kaiserlichen Herrn verstanden, keiner ist so wie er der poetische Schildknappe seines Meisters geworden, und besonders zwei seiner Dichtungen legen dafür ein höchst beredtes Zeugnis ab, sein romantisches Mathnavī *Nal u Daman* (vollendet 1594/1595, A. H. 1003), das die bekannte Episode von Nala und Damayantī aus dem Mahābhārata behandelt, und seine wie von einem ganz neuen und ungeahnten Feuer der Begeisterung durchglühten *Rubāʿīs*. Spiegeln die letzteren jene neue Religion der allgemeinen Duldung und Menschenliebe wieder, die der grosse Kaiser, seinem Jahrhundert weit voraufeilend, in seinen Staaten zu verbreiten suchte, um Muslims und Hindūs zu einträchtigem Wirken zu vereinen und den uralten Rassen- und Glaubenshass für immer zu tilgen, so offenbart sich in ersterem derselbe Ideengang, der dem erleuchteten Geiste Akbars vorschwebte, als er den Beschluss fasste, die Meisterwerke der altindischen Litteratur seinem Volke zugänglich zu machen, und durch berufene Gelehrte jene zahlreichen persischen Übersetzungen von Sanskritwerken ins Leben zu rufen begann, die noch jetzt unser Staunen und unsere Bewunderung erwecken. Unter den jüngeren Zeitgenossen Faiḍīs und den Hofdichtern der Nachfolger Kaiser Akbars in Indien sind noch zu nennen: Mullā Muḥammad Naẓīrī aus Nīschāpūr, ein Dichter von Qaṣīden und Ghazelen, der nach Indien ging und in Aḥmadābād 1612/1613 (A. H. 1021) starb; Mīr Muḥammad Hāschim Sandschar (ein Sohn des grossen Rätselerfinders Mīr Rafīʿ-uddīn Ḥaidar Muʿammā'ī, mit dem *taxalluṣ* Rafīʿī aus Kāschān, gestorben 1622/1623,

A. H. 1032), der um 1591/1592 (A. H. 1000) nach Indien kam und von Akbar den Dichternamen Farāghī erhielt, später aber von ihm eingekerkert wurde und nach seiner endlichen Freilassung den Hof Ibrāhīm ʿĀdilschāhs von Bīdschāpūr aufsuchte, wo er in demselben Jahre wie Naẓīrī starb; Nūr-uddīn Muḥammad Ẓuhūrī aus Chudschand bei Tarschīz in Churāsān, der gleich seinem Lehrer und späteren Schwiegervater Malik Qummī um 1580 (A. H. 988) nach dem Dakhan ging und sich erst in Aḥmadnagar, später in Bīdschāpūr niederliess, wo er wahrscheinlich 1616 (A. H. 1025) starb; wir besitzen von ihm, ausser verschiedenen Prosa-Abhandlungen, ein Mathnavī *Manbaʿ-ulanhār* (der Quellort der Ströme), eine reiche Sammlung lyrischer Gedichte, und das berühmteste unter allen *Sāqīnāme* oder Schenkenbüchern, das dem Herrscher von Aḥmadnagar, Burhān Niẓāmschāh II. (regierte 1591—1595, A. H. 999—1003) gewidmet ist; ferner Muḥammad Ṭālib aus Āmul in Māzandarān, der im Anfang der Regierung von Akbars Sohn und Nachfolger Dschahāngīr (1605—1627, A. H. 1014—1037) nach Indien kam, sich an dessen Hofe zur Würde eines Dichterkönigs emporschwang, eine reiche Zahl Qaṣīden zum Preise seines kaiserlichen Gönners verfasste, ebenso auch Ghazelen, Rubāʿīs und kurze Mathnavīs, von denen eins einen Jagdausflug Dschahāngīrs besingt, und in Fatḥpūr, wohin er 1620 (A. H. 1029) gegangen war, nach den besten Quellen 1625/1626 (A. H. 1035) starb; Ṭahmāsp Qulī Turk mit dem Dichternamen Vahmī, ein Hofbeamter desselben Dschahāngīr und später des Kaisers Schāhdschahān (1628—1658, A. H. 1037—1068), unter dessen Regierung er eine wunderbar kunstvolle Qaṣīde zur Feier des Hochzeitsfestes des Prinzen Dārā Schikūh verfasste, in der nicht nur die sämtlichen Buchstaben jedes Halbverses, sondern auch sowohl die mit diakritischen Punkten versehenen Buchstaben jedes ganzen Verses, als auch diejenigen ohne solche Punkte immer wieder zusammen in ihrem Zahlenwerte das Jahr des freudigen Ereignisses, nämlich A. H. 1043, ergeben, während ausserdem noch die Anfangsbuchstaben aller Verse ein Akrostichon und diejenigen aller Halbverse zusammen einen Huldigungsgruss an das Brautpaar bilden; Ḥādschī Muḥammad Dschān Qudsī aus Maschhad, der schon früher (§ 16) als historisch-epischer Dichter genannt ist und gleich Qulī Salīm aus Teheran (gestorben 1647, A. H. 1057) unter Schāhdschahān nach Indien kam; beide haben unter anderem Lobgedichte auf Kaschmīr verfasst, das des Salīm soll jedoch, nach *Naṣrābādi* (No. 19 der Quellen) ursprünglich zur Verherrlichung von Lāhidschān gedichtet und erst nach des Verfassers Ankunft in Indien in ein solches auf Kaschmīr umgewandelt sein; von Qudsī rührt noch ein anderes Mathnavī, *Dar ḍuʿf u nātuvānī*, über menschliche Schwachheit, von Salīm ein Mathnavī *Qaḍā u qadar*, über Vorherbestimmung, her, ein Vorwurf, den auch Ṭālib Āmulī und ein anderer Hofdichter Schāhdschahāns, Ḥakīm Ruknā (i. e. Rukn-uddīn Masʿūd, mit dem Taxalluṣ Masīḥ aus Kāschān, gestorben 1656, A. H. 1066), sowie Salīm ʿAṭṭār Yazdī Sālim, Muḥammad ʿAlī Taslīm, Mīr Yaḥyā, Nūr-uddīn Ḍiyā aus Iṣfahān (unter ʿAbbās I.), und Amīrbeg Vālih poetisch verwertet haben (siehe Or. 4772 u. 2975 f. 320ª des Brit. Mus., und Ouseley Add. 69 der Bodleiana, ff. 483ª und 496ᵇ); und Abū Ṭālib Kalīm aus Hamadān (siehe gleichfalls § 16), der zweimal nach Indien kam, zuerst unter Dschahāngīr, später unter Schāhdschahān, und Dichterkönig an seinem Hofe wurde (gestorben in Kaschmīr 1652, A. H. 1062). Von der Mitte des 17. Jahrhunderts an geht die persische Dichtkunst in Indien mehr und mehr auf abschüssiger Bahn; sie ersetzt zwar an Breite, was sie an Tiefe verliert, aber nur äusserst selten noch zeigt sich eine höhere, von der gewöhnlichen Schablone der Nachahmung abweichende, Begabung, so in Muḥammad Ṭāhir Ghanī, einem aus Kaschmīr gebürtigen Dichter (gestorben 1668/1669, A. H. 1079),

dem Schüler seines 2 oder 3 Jahre nach ihm gestorbenen Landsmannes Muhsin Fānī; in Nāṣir ʿAlī aus Sirhind (gestorben in Delhi am 29. März 1697, A. H. 1108, 6 Ramaḍān); in der hochbegabten Tochter Kaiser ʿĀlamgīrs, Zīb-unnisā Begam, mit dem Dichternamen Machfī, die sich durch ihre eigenen poetischen Erzeugnisse sowohl wie durch die freigebige Hülfe und Aufmunterung, die sie den talentvolleren unter ihren Zeitgenossen zu Teil werden liess, einen bedeutenden Namen gemacht hat (gestorben 6. Juni 1702, A. H. 1114, 10 Muharram); in dem schon genannten Bīdil (§§ 39 u. 40), in dem als Litterarhistoriker, Lyriker, Epiker und Satiriker thätigen Schaich Ḥazīn (Muhammad ʿAlī Dschīlānī, geboren in Iṣfahān im Dezember 1691 oder Januar 1692, A. H. 1103, Rabīʿ II, gestorben in Benares am 17. Oktober 1766, A. H. 1180, 13. Dschumādā I), der ausser seiner *Taδkirat-ulmuʿāṣirīn* (No. 30 der Quellen) noch eine berühmte Autobiographie, *Taδkirat-ulaḥvāl*, bis zum Jahre 1741 (A. H. 1154) reichend, kurze historische Memoiren, betitelt *Vāqiʿāt-i-Īrān u Hind* (Handschrift in No. 1309 des India Office), sieben kurze Mathnavīs und vier Dīvāne verfasste, den letzten derselben 1742, A. H. 1155 (die besten Handschriften der Mathnavīs sind Elliott 213 und Ouseley 24 der Bodleiana); und endlich in dem Kaiser Schāh ʿĀlam (1760—1806, A. H. 1173—1221), der unter dem Dichternamen Āftāb einige wirkliche Herzenstöne angeschlagen hat, besonders da, wo er sein tragisches Geschick (er wurde 1788 geblendet) in ergreifenden Versen beklagt. Zwei der neuesten Dichter Indiens sind Allāhdschūyā Schauq, der am 22. November 1847 (A. H. 1263, 13 Dhulhidschdsche) nicht weit von Gudscharāt starb (einzige Handschrift seines Dīvāns, mit einer von seinem Sohne verfassten lobenden Einleitung in No. 3232 des India Office), und der aus Kaschmīr gebürtige Mīr Saif-uddīn Āchund mit dem *taxalluṣ* Saif, der eine vollständige Sammlung seiner Werke in Prosa und Versen 1854 (A. H. 1270) in Lūdiyāna in der Provinz Delhi, einer der nordwestlichen Grenzstationen des britischen Reiches in Indien, niederschrieb (sein Autograph, das gleich dem Dīvān des Schauq vom Pandschāb Committee in Lahore 1854 an die Pariser Weltausstellung geschickt wurde, ist in No. 3226 des India Office enthalten). In dieser Sammlung finden sich ausser einem Mathnavī *Vāmiq u ʿAδrā* im modernen Dialekt von Kaschmīr, und einer Grammatik nebst Glossar desselben Dialekts, poetische Episteln und Glückwünsche, eine Reihe von 23 sehr gekünstelten persischen Qiṭʿes, welche die mystische Bedeutung und die geheimen Eigenschaften der Buchstaben in den drei Grussworten *salām, taḥiyye, duʿā*, und in dem Wort *Ilāhī* (Gott) erläutern, ferner höchst gedrechselte Qaṣīden und Ghazelen, und eine Sammlung ganz merkwürdiger Kunstspielereien, in 2 Abschnitten, von denen der erste nur Buchstaben ohne diakritische Punkte enthält (mit Ausnahme der beiden letzten Verse, die wiederum nur aus solchen mit Punkten bestehen), während der zweite eine einzige lange Qaṣīde darstellt, mit zahlreichen Unterabteilungen, deren jede eine besondere rhetorische Spitzfindigkeit in sich schliesst, so z. B. nur Worte mit unverbundenen Buchstaben, oder Worte mit 2, 3 oder 4 verbundenen Buchstaben bis zu zehn, so dass besonders die letzten fast wie Sanskrit-Composita sich ausnehmen, und anderes mehr. Sie sind dem 1842 (A. H. 1258) gestorbenen Herrscher von Afghānistān, Schudschāʿ-ulmulk, gewidmet und, gleich den meisten übrigen Teilen dieser Sammlung, vom Dichter selbst mit ausführlichem Kommentar versehen.

10 Ghazelen des Fighānī sind veröffentlicht in Bland's Century, pp. 34—37; zu Lisānī vgl. ZDMG. 12, pp. 518—535. Über Akbar im Allgemeinen siehe Graf A. von Noer, Kaiser Akbar, 2 Bände (der zweite, bearbeitet von Gustav von Buchwald), Leiden 1880—1885; über seine Hofdichter Blochmann, *Āʾīn-i-*

Akbarī (No. 11 der Quellen), insbesondere pp. 569—571 über ʿUrfī, und pp. 490 ff. u. 548 ff. über Faiḍī. ʿUrfī's Kulliyyāt erschienen in Cawnpore A. H. 1297; seine Qaṣīden in Calcutta A. H. 1254, mit einem Commentar des Aḥmad ibn ʿAbdurraḥīm, ebenso in Lucknow (ohne Datum), mit einigen Qiṭʿes etc.; ein *Šarḥ-i-Qaṣāʾid-i-ʿUrfī* und ein *Dīvān-i-ʿUrfī* in Lucknow 1880, eine englische Übersetzung ausgewählter Qaṣīden, Calcutta 1887. Faiḍī's *Nal u Daman* ward lithographirt in Calcutta 1831, in Lucknow A. H. 1263; ein Teil desselben ist abgedruckt in Spiegel's Chrestom. Pers., Leipzig 1846, pp. 131—150. Eine Würdigung Ẓuhūrī's von ʿAbd-urrazzāq Sūratī, unter dem Titel *Muqaddimāt-i-Ẓuhūrī* (verfasst 1797/1798, A. H. 1212) erschien lithographirt in Cawnpore 1873; das *Sāqīnāme* ward lithographirt in Lucknow 1849; ebendaselbst erschien auch ein *Dīvān-i-Ẓuhūrī* 1879. Zu Vahmī's wunderbarer Qaṣīde siehe Rückert-Pertsch, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, Gotha 1874, p. 246 ff. Kalīm's *Dīvān* ist lithographirt in Lucknow 1878, der des Ghanī ebendas. 1845, der des Nāṣir ʿAlī ebend. 1844, A. H. 1263 u. 1281, und der Machfī's in Cawnpore A. H. 1268, und in Lucknow A. H. 1284. Ḥazīn's Autobiographie ward in englischer Übersetzung von F. C. Belfour, London 1830, herausgegeben; der persische Text folgte 1831; seine *Kulliyyāt* erschienen lithographirt in Lucknow A. H. 1293.

§ 44. Ein ähnliches Schicksal, wie der modernen Poesie in Indien, ward auch der Dichtkunst im eigentlichen Persien während der letzten Jahrhunderte zu Teil — auch hier schwindet die Originalität mehr und mehr, und nur sehr vereinzelt zeigen sich poetische Talente von höherer Begabung und ernsterem Streben, die, dem schablonenmässigen Reimgeklingel abhold, ihre eigenen selbständigen Wege gehen und einer unverfälschten Empfindung in ihren Liedern Ausdruck leihen. Ein Seitenstück zu der Tafelrunde Kaiser Akbars bildete, ziemlich um dieselbe Zeit, der Sängerkreis am Hofe des Ṣafavidenherrschers Schah ʿAbbās des Grossen (1588—1629, A. H. 996—1038), der zum grössern Teile aus reinen Lyrikern bestand. Einer der ältesten Dichter dieses Kreises war Maulānā Valī aus Dascht-i-bayāḍ in Churāsān (nach Anderen in Qūhistān), der schon unter Schah Ṭahmāsp geblüht und 1603/1604 (A. H. 1012) getötet ward (Handschriften im India Office Nos. 2318 u. 2795); an ihn schlossen sich zunächst Raḍī aus Artīmān, der Vater des schon als Verfasser eines Chusrau u Schīrīn (§ 20) genannten Ibrāhīm Adham, und Abū Turābbeg aus Andschudān an (die Lieder beider Dichter finden sich in No. 694 des India Office). Bedeutender als diese und als die meisten seiner Zeitgenossen war Scharaf-uddīn Ḥasan Schifāʾī aus Iṣfahān, der am 9. Mai 1628 (A. H. 1037, 5 Ramaḍān) gestorbene Leibarzt des Schahs, der sich als guter Ghazelendichter, scharfer Satiriker und Verfasser von vier eigenartigen Mathnavīs bewährte, dem *Maṭlaʿ-ulanvār* oder Aufgangsort der Lichter, einer Nachahmung von Chāqānīs Tuḥfat-ulʿirāqain, dem *Namakdān-i-Ḥaqīqat* oder Salzfass der Wahrheit, dem *Dīde-i-bīdār* oder wachsamen Auge (nach Sprenger *Dīde-i-bīdīdār*, das Auge ohne Sehkraft genannt, verfasst 1582, A. H. 990), und *Mihr u Maḥabbat* oder Liebe und Zuneigung (verfasst 1612/1613, A. H. 1021). Um ihn schaarten sich jüngere Kräfte wie Mirzā Niẓām Dast-i-Ghaib aus Schīrāz, der, nur 30 Jahre alt, den 21. Nov. 1620 (A. H. 1029, 25. Dhulḥidschdsche, siehe Rieu, Supplement, p. 203, nach anderen Angaben A. H. 1039) starb, unter anderem berühmt durch sein *Sāqīnāme* und eine Qaṣīde zum Lobe des Propheten; Mirzā Faṣīḥī Anṣārī aus Harāt, gestorben 1636/1637, A. H. 1046 (sein Dīvān ist in No. 2751, ff. 132—268, des India Office enthalten); Mirzā Muḥammad Riḍā aus Dschuvain bei Qazvīn, der Vazīr von Ādharbaidschān unter Schah ʿAbbās war und um dieselbe Zeit wie Faṣīḥī starb (No. 1568 des India Office); und endlich Faṣīḥīs 1639/1640, A. H. 1049, gestorbener Schüler Mirzā Dschalāl Asīr bin Mirzā Muʾmin aus Iṣfahān, der ein persönlicher Freund des Schahs und ein so gewaltiger Zecher war, dass er die meisten seiner Lieder in betrunkenem Zustande gedichtet haben soll. Der Verfasser der *Riyāḍ-uššuʿarā* (No. 26 der Quellen)

spricht den schärfsten Tadel gegen den unfeinen Ton und die gemeinen Witzeleien in seinen, freilich mitunter ganz genialen, Gedichten aus, einen Tadel, den er in gleicher Weise gegen die poetischen Erzeugnisse zweier, ziemlich beliebt gewordener, späterer Dichter richtet, des Schaukat aus Buchārā, der 1677 (A. H. 1088) nach Harāt und später nach Maschhad ging, und endlich in Iṣfahān sich bleibend niederliess, wo er 1695/96, A. H. 1107, starb (sein aus Ghazelen und einem mystischen Mathnavī bestehender *Dīvān* hat sogar die Ehre eines türkischen Commentars erfahren, siehe Flügels Wiener Cat. I, p. 590), und des Mīr ʿAbd-ulʿāl Nadschāt aus Iṣfahān, der 1700/1701, A. H. 1112, sein bekanntestes Gedicht, ein Mathnavī über den Ringkampf, betitelt *Gul-i-Kuštī* (commentiert von Ārzū und Ratan Singh) verfasste und um 1714, A. H. 1126, aus dem Leben schied. Der hervorragendste Dichter des siebzehnten Jahrhunderts und nach dem Urteil der persischen Kritiker zugleich der Schöpfer eines neuen Stils in der Lyrik war der oben (§ 21) als Verfasser eines Maḥmūd u Āyāz genannte Mirzā Muḥammad ʿAlī Ṣā'ib aus Iṣfahān, der, um 1603 (A. H. 1012) geboren und 1677, A. H. 1088 gestorben, mit gewissem Rechte auch zu den indischen Dichtern gerechnet werden kann, da er, wie oben ausgeführt worden ist, manche Jahre teils an Schāhdschahāns Hof, teils in Kaschmīr weilte. Eine Auswahl aus seinem an Ghazelen geradezu überreichen *Dīvān* (die Handschrift No. 388 des India Office enthält z. B. auf 488 Seiten nur solche, die auf *d* reimen), nach gewissen Stichwörtern alphabetisch geordnet, machte Derwisch ʿĀmilā aus Balch, der den Dichter persönlich in Iṣfahān besuchte, unter dem Titel *Vājib-ulḥifẓ-i-Mirzā Ṣā'ib* »was aus Ṣā'ibs Gedichten auswendig gelernt werden sollte« (Nos. 696 u. 274 des India Office); ein kürzerer Auszug aus dieser Auswahl ist *Ašʿār-i-muntaxabe* betitelt (No. 260 des India Office). Eine andere, ähnlich geordnete Auswahl, hauptsächlich solche Verse enthaltend, die der Beschreibung weiblicher Reize gewidmet sind, ist *Mirāt-uljamāl* »der Spiegel der Schönheit«. Ein Freund Ṣā'ibs war der Historiograph Schah ʿAbbās' II von Persien (1642—1666, A. H. 1052—1077) und Grossvazīr seines Nachfolgers Schah Sulaimān, Muḥammad Ṭāhir Vaḥīd aus Qazvīn (gestorben um 1706/1707, A. H. 1118/1119), der ausser einem *Ta'rīx-i-Šāh ʿAbbās-i-thānī*, worin er eine Geschichte der ersten zweiundzwanzig Regierungsjahre des Fürsten giebt, einen hauptsächlich aus Ghazelen bestehenden Dīvān (Nos. 41 u. 891 des India Office) und drei Mathnavīs schrieb, von denen das *Xulāṣat-ulkalām* (No. 41 der Quellen) reichhaltige Auszüge giebt (Elliott 184 der Bodleiana, ff. 442a—459a). Unter den jüngeren Zeitgenossen Ṣā'ibs zeichneten sich aus ʿAẓīm oder ʿAẓīmā aus Nīschāpūr (gestorben zwischen 1698 u. 1700, A. H. 1110 oder 1111), ein Lobredner Schah Sulaimāns und der beiden Amīre, Bairām ʿAlīchān und seines Sohnes Muḥammad Ibrāhīm, sowie Verfasser eines über die Weltschöpfung und die Natur des Menschen handelnden Mathnavīs, *Fauz-i-ʿaẓīm* (das grosse Heil), das 1654, A. H. 1064 vollendet wurde (Handschrift Add. 7779 im Brit. Mus.); und Muḥammad Qāsim Dīvāne aus Maschhad, der in Iṣfahān studierte und Ṣā'ibs Schüler wurde; die früheste Sammlung seiner lyrischen Gedichte, Ghazelen und Rubāʿīs enthaltend, stammt aus den Jahren 1689/1690, A. H. 1101 (Nos. 2320 u. 3106 im India Office), in späterem Alter ging er nach Indien, wo er nach 1724 (A. H. 1136) starb. Er gehört also, gleich seinem Lehrer Ṣā'ib, ebensogut zu den persisch-indischen Dichtern wie zu denen des eigentlichen Persiens, und dasselbe gilt von den meisten Poeten des 18. Jahrhunderts, von denen überhaupt nur wenige Anspruch auf Beachtung verdienen (siehe § 43). Eine Ausnahme machen drei der zweiten Hälfte desselben angehörige Dichter, die, wie es scheint, ihre ganze Lebenszeit getreulich im

Vaterlande blieben und den letzten Schimmer eines verklärenden Abendrotes auf die mehr und mehr in Dämmerung sinkende Welt persischer Redekunst warfen, nämlich Āqā Muḥammad Taqī Ṣahbā, der, in Qumm geboren, teils dort, teils in Iṣfahān lebte und 1777 (A. H. 1191) starb (sein Dīvān ist in Elliott 104 der Bodleiana, ff. 1—55, enthalten); Sayyid Aḥmad Hātif aus Iṣfahān (gestorben nach einigen Angaben 1784, A. H. 1198, nach anderen erst nach 1788, A. H. 1202), beide Zeitgenossen und Freunde von Luṭf ʿAlībeg Ādhur, dem Verfasser des Ātaschkade (No. 38 der Quellen), auf dessen Heirat 1753/1754 (A. H. 1167) der erstere ein berühmtes Chronogramm gedichtet hat; und Āqā Muḥammad Kāẓim Vālih, gleichfalls aus Iṣfahān, der 1733/1734 (A. H. 1146) geboren war und 78 Jahre alt 1811 (A. H. 1226) in seiner Vaterstadt mit Sir Gore Ouseley, dem ausserordentlichen Gesandten Grossbritanniens am Hofe des letzten grossen Herrschers von Persien, Fatḥ ʿAlīschāh (1797—1834, A. H. 1212—1250) zusammentraf, dem er seinen Dīvān zum Geschenk machte (enthalten in Elliott 115 der Bodleiana); alle drei gemahnen durch ihre Qaṣīden, wie durch ihre Ghazelen und Rubāʿīs, Hātif auch durch ein vorzügliches Ringelgedicht an die besseren Zeiten ihrer heimischen Dichtkunst. Ein schwacher Abglanz dieses Abendrots und zugleich eine ziemlich verblasste Copie der Tafelrunden Maḥmūds von Ghazna, Kaiser Akbars und Schah ʿAbbās des Grossen, ist die Dichtergruppe, die der ebengenannte Fatḥ ʿAlīschāh, der selbst durch einen *Dīvān*, in welchem er den *taxalluṣ* Chāqān gebraucht (die letzte endgültige Redaction desselben von der Hand des fürstlichen Poeten, eine mit vorzuglichen Illuminationen ausgestattete Handschrift ist No. 2418 des India Office), um die Siegespalme künstlerischer Meisterschaft rang, in Teheran um sich versammelte. Der Dichterkönig an seinem Hofe war der oben (Ende von § 16) als Verfasser einer der modernsten Nachahmungen von Firdausī's Schahname, des *Šāhanšāhnāme*, genannte Fatḥ ʿAlīchān Ṣabā; ihm zur Seite standen Saḥāb (dessen Dīvān dem schon erwähnten Sir Gore Ouseley von Fatḥ ʿAlīschāh selbst in Teheran 1812 überreicht wurde, Elliott 103 der Bodleiana); Schaukat, der Statthalter von Schīrāz, dessen als romantischen Dichters in §§ 13 u. 21 gedacht worden ist, und, als der begabteste von allen, ʿAbd-ulvahhāb Naschāṭ, Fath ʿAlīschāhs Staatssecretär des Auswärtigen, der ausser seinen eigenen Dichtungen (ein Sir Gore Ouseley 1813 geschenkter *Dīvān* geistvoller und anmutiger Ghazelen ist in Ouseley Add. 17 der Bodleiana, eine Sammlung aller seiner Werke in Add. 19,533 des Brit. Mus. enthalten) ein Vorwort zum Dīvān des Schahs und kurze Einführungen in die verschiedenen Theile desselben, sowie eine Einleitung zu Ṣabās *Šāhanšāhnāme*, alles in gereimter Prosa, schrieb und ausserdem eine Reihe diplomatischer Aktenstücke und Briefe verfasste, unter denen das bekannte Schreiben Fatḥ ʿAlīschāhs an Georg III. von England, das dem Bedauern über die lange Unterbrechung der freundlichen Beziehungen zwischen den beiden Ländern Ausdruck leiht (Add. 21,561 im Brit. Mus.), als besonders gewandt und stilvoll hervorragt. Unter den minderwertigen Dichtern und Günstlingen Fatḥ ʿAlīschāhs sind noch zu nennen: Muḥammad Ḥasanchān Farruch, ein naher Verwandter des Schahs (gestorben 1822, A. H. 1237, siehe seinen Dīvān im Brit. Mus. Or. 3544); Mirzā ʿAbd-ulvahhāb Qaṭrah, der ausser seinem Dīvān (Or. 3489 im Brit. Mus.) auch epische Gedichte, so auf die Kriegsthaten Muḥammads und ʿAlīs, und auf den Feldzug Muchtārs verfasste, und noch 1867 (A. H. 1284) am Leben war; Mirzā Faḍl-ullāh Schīrāzī mit dem Dichternamen Chāvarī, des Schahs Privatsecretär, der zahlreiche Qaṣīden ihm zu Ehren sang, Ghazelen, Qiṭʿes und Rubāʿīs dichtete und in seinem 1847 (A. H. 1263) vollendeten Prosawerk *Taʾrīx-i-Ḏulqarnain* das Leben und die Thaten seines fürstlichen

Gebieters feierte (Handschrift seines Dīvāns im Brit. Mus. Or. 3235); und endlich der vierzehnte Sohn des Schahs selber, Ḫaidar Qulī Mirzā mit dem *taxalluṣ* Chāvar (Brit. Mus. Or. 3484).

Dschalāl Asīr's *Kulliyyāt* erschienen in Lucknow 1880; Nadschāt's *Gul-i-Kušti* ebendas. A.H. 1258 u. A.D. 1881 (mit Commentar); Murādābād 1884; Ṣā'ib's *Dīvān* Lucknow A. H. 1292; der Auszug aus ʿĀmilā's Auswahl ebendas. A. H. 1264 u. A. D. 1871; einzelne Lieder Ṣā'ib's finden sich deutsch in Tholuck's Blüthensammlung, p. 288 ff. 10 Ghazelen des Hātif sind veröffentlicht in Bland's Century, pp. 38—41; vgl. auch Fundgruben des Orients II, p. 307 ff., wo einige seiner Ghazelen von J. M. Jouannin übersetzt sind; ZDMG. 5, p. 80 ff., wo das oben genannte Ringelgedicht in Text und Übersetzung von Schlechta-Wssehrd veröffentlicht ist, und Defrémery in J. A., 5. série, VII (1856), p. 130 ff. Zu Chāqān's *Dīvān* siehe Malcolm, History of Persia II, p. 537; u. W. Ouseley, Travels III, p. 372; zu des Schahs Dofdichtern Rieu, Supplement, p. 84 ff. Naschāṭ's Werke erschienen unter dem Titel *Kitāb-i-Ganjīne* in Teheran A. H. 1266.

§ 45. Was im weiteren Verlaufe unseres Jahrhunderts auf dem persischen Parnass — wenn man diesen Ausdruck hier überhaupt noch anwenden darf — geleistet worden ist, verdient nur noch vom litterarhistorischen Standpunkt aus einige Beachtung. Dem künstlerischen Geschmack stellt es sich entweder als blosses Nachempfinden dessen dar, was die grossen Geister früherer Tage gedacht und gefühlt, mit der gehörigen Zuthat einer schwülstigen Blumensprache, die durchaus nicht geeignet ist, über den Mangel an wirklichem Ideengehalt hinwegzutäuschen, oder — was noch schlimmer ist — als widerwärtige Abschweifung in das Gebiet sexueller Excesse und unnatürlicher Laster. Als grösster Wortkünstler unter den Modernen gilt Ḫabīb-ullāh Qā'ānī aus Fārs, der Sohn des ebenfalls als Reimschmied bekannten Mirzā Muḥammad ʿAlī Gulschan. Er war der offizielle Dichter am Hofe von Fatḥ ʿAlīschāhs Nachfolger Muḥammadschāh (1834—1848, A. H. 1250—1264), und ebenso noch an dem des eben gemordeten Nāṣir-uddīn, der 1848 den persischen Thron bestieg und gleich Fatḥ ʿAlīschāh sich auch durch dichterische Leistungen bei seinem Volke beliebt zu machen suchte, Leistungen, die jedenfalls den einen Vorzug haben, dass sie, ebenso wie des Schahs bekannte Reisebeschreibungen und Briefe, in reinem unverfälschtem Persisch geschrieben sind. Er starb zu Teheran 1854 (A. H. 1270) und hinterliess ausser seinem Dīvān eine aus Vers und Prosa gemischte Sammlung von Anecdoten, betitelt *Kitāb-i-Parīšān*. Andere Hofdichter neuerer Zeit sind Sarūsch, Mirzā Aṣgharchān und — als jüngster — der aus dem fürstlichen Geblüte der jetzt herrschenden Qādschārendynastie entsprossene ʿAbd-ulʿalī Iḥtischām-ulmulk, der 1853 geboren wurde. Der Hauptvertreter der frivolen und obscönen Lyrik unserer Tage ist Yaghmā Dschandakī, der auch ein von Zoten strotzendes Pasquill auf seinen früheren Vorgesetzten, den General Dhulfaqārchān, die *Sardāriyye*, verfasst hat. Ein wirklich originelles Talent dagegen ist der von europäischem Weltschmerz angehauchte Vertreter des Pessimismus in Persien, Abulnaṣr Fatḥ-ullāhchān Schaibānī aus Kāschān, der in seinen Liedern einen ergreifenden Ton der Entsagung anstimmt, wozu wohl seine eigenen traurigen Lebensschicksale die Grundstimmung geliefert haben; ob freilich die von diesem 1891 gestorbenen Dichter eingeschlagene Richtung im Stande sein wird, der tief gesunkenen persischen Dichtkunst einen neuen frischen Lebensodem einzuhauchen, muss dahingestellt bleiben. Ernste Ziele verfolgten auch der 1871 (A.H. 1288) gestorbene berühmte Litterarhistoriker Riḍā Qulīchān (siehe No. 50 der Quellen), der als lyrischer und epischer Dichter (siehe oben am Ende von § 6, und die beiden religiösen Mathnavīs *Hidāyat-nāme* und *Anīs-ulʿāšiqīn* in Rieu, Supplement p. 227) unter dem Namen Hidāyat schrieb; und Mirzā Aḥmad Schīrāzī mit dem Dichternamen Vaqār, ein Sohn Viṣāl's (siehe § 20), der, 42 Jahre alt, 1857/1858 (A. H. 1274)

nach Teheran kam und ein Mathnavī *Bahrām u Bihrūz*, sowie eine Nachahmung des Gulistān unter dem Titel *Anjuman-i-dāniš* verfasste. In schroffstem Gegensatze zu diesem allmählichen Verfall der persischen Epik, Lyrik und Didaktik einerseits, und zu dieser Verflachung und Versumpfung der litterarischen Bestrebungen andrerseits steht das zwar langsame, aber stetige und durchaus gesunde und kräftige Aufblühen einer Gattung der Poesie, die bisher dem künstlerischen und religiösen Gefühl der Perser, wie dem der übrigen muḥammadanischen Nationen, nicht nur unsympatisch, sondern, sozusagen, auch unbekannt gewesen, nämlich der dramatischen. Gerade seit dem Beginn dieses Jahrhunderts haben sich, in ähnlicher Weise, wie bei den Griechen, den Germanen und überhaupt den meisten Nationen des Westens, aus bestimmten religiösen Festlichkeiten theatralische Schaustellungen entwickelt und daraus die Anfänge eines wirklichen Dramas herausgebildet. Seit die Schīʿah unter den Ṣafaviden zur Staatsreligion erhoben war, hatte sich die Sitte eingebürgert, das tragische Schicksal des zum persischen Nationalheiligen gewordenen vierten Chalifen ʿAlī und seiner unglücklichen Söhne Ḥasan und Ḥusain, sowie der übrigen Imāme, ganz besonders aber den Untergang Ḥusain's und seiner Genossen in der Schlacht von Karbalā 680 (A. H. 61), in den ersten zehn Tagen des Monats Muḥarram, der eigentlichen Passionszeit dieser Märtyrer, durch Absingen von Trauerchören und das Recitiren mehr oder minder kunstvoller Rhapsodien, in denen die Hauptereignisse ihres Lebens und Sterbens gefeiert wurden, im Andenken des Volkes wach zu erhalten; von solchen noch in ganz episch-lyrischer Weise abgefassten Klageliedern besitzen wir treffende Beispiele in zwei Sammlungen von Elegien auf Ḥusains Tod (*Marṯiyyahā-i-Ḥusain*) in No. 1051 des India Office und Ouseley 152 der Bodleiana (ff. 79—64), von denen die letztere, ihrer Abfassung nach, jedenfalls über 1787 zurückreicht. Ein modernes Seitenstück dazu ist ʿAbdullāh bin Muḥammad ʿAlī Maḥram's *Farhang-i-Xudāparastī* (verfasst 1860/1861, A.H. 1277, lithographirt in Teheran A. H. 1281), eine lange Rhapsodie auf 172 Märtyrer von Karbalā. Der Übergang aus solchen Elegien, zunächst wohl in die Form des Wechselgesangs und Wechselgesprächs, dann allmählich in die einer wirklich künstlerisch gegliederten dramatischen Handlung lässt sich nicht mehr mit Genauigkeit verfolgen — wir haben eben nur die Analogie der griechischen Dramen, der Mysterien des Mittelalters und der christlichen Passionsspiele, um daraus berechtigte Schlüsse auch auf den Entwickelungsgang des persischen Passionsspiels, der *Taʿziye*, zu ziehen. Denn Passionsspiele im besten Sinne des Wortes sind die bei weitem grössere Zahl der persischen Schauspiele, wenn auch — und das gerade giebt für die Zukunft die beste Hoffnung auf eine gedeihliche Fortentwicklung der dramatischen Poesie bei den Persern — in neuerer Zeit schon manche von der ursprünglichen Leidensgeschichte fast gänzlich losgelöste Stoffe in ziemlich bühnenwirksamer Weise gestaltet worden sind. Über 30 Taʿziyes (enthalten in No. 993 der Nationalbibliothek zu Paris) behandeln die verschiedenen Phasen in dem traurigen Geschick der ʿAliden, von der Botschaft Gottes an den Propheten, dem der Engel Gabriel das künftige Martyrium seiner beiden Enkel vorausverkündet, bis zur Bestattung der grausam hingeschlachteten Opfer des Umayyaden Yazīd, des Vertilgers der Helden von Karbalā. Durch alle zieht sich ein ganz bedeutendes patriotisches Selbstgefühl und eine unverkennbare Innigkeit und Wärme, in einigen der hervorragendsten Stücke, wie in der »Hochzeit des Qāsim«, und im »Tode Ḥusain's« sogar eine überraschende und geradezu erschütternde Tragik. In anderen Taʿziyes sind biblische Stoffe verwertet, die, ebenso wie die lebenden Bilder zum Oberammergauer Passionsspiel, den Schicksalen der ʿAliden ähnliche Vorgänge aus der jüdischen

Patriarchenzeit veranschaulichen, und auch hier besitzen wir einen episch-lyrischen Vorläufer in der Geschichte von Abraham's Bereitwilligkeit, seinen Sohn Isaak (oder, wie er bei den Muḥammadanern stets genannt wird: Ischmael) dem Herrn zu opfern, in volkstümlichen Versen von Kamāl aus Fārs verfasst (Ouseley 152, ff. 61—54a). Dieser Dichtername ist, beiläufig bemerkt, neben Maḥram der einzige, der sich in der ganzen grossen Zahl der Taʿziyes und der früheren Klagelieder findet — alle sonstigen Erzeugnisse dieser Gattung tragen keinen individuellen Autornamen, sie sind, wie es scheint, Erzeugnisse des dichtenden Volksgeistes, die vielleicht von irgend einem professionellen Litteraten zugestutzt und dann von dem jeweiligen Theaterdirektor — Chodzko nennt einen solchen am Hofe zu Teheran, den Eunuchen Ḥusain ʿAlīchān — für die Aufführung hergerichtet sind. Dass man schon in ziemlich früher Zeit, nämlich in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, auch an der dramatischen Gestaltung anderer Vorwürfe, die ein allgemein menschliches Interesse erwecken, Geschmack gefunden, davon zeugt ein in der Berliner Bibliothek (No. 87 des Catalogs von Pertsch) enthaltenes Programm eines grossen Schauspiels in 3 Acten (*majlis*), betitelt *Inʿām-i-zan* oder Frauengunst, das am 24. October 1829 in Teheran aufgeführt werden sollte. Freilich sieht der Name des Verfassers, soweit er sich mit Sicherheit feststellen lässt, mehr slavisch als persisch aus, und es ist daher sehr wahrscheinlich, dass dieses Stück nur die Übersetzung oder Nachbildung eines fremdländischen Originals gewesen. Dasselbe trifft bei den neuerdings durch europäische Textausgaben und Übersetzungen bekannt gewordenen persischen Lustspielen, wie dem »Vazīr von Lankurān«, »Monsieur Jourdan« und anderen zu, an deren ganz vorzüglichem scenischen Aufbau und, stellenweise an Molière erinnernder, Kraft der Charakteristik der persische Genius leider keinen Anteil hat, da sie erst aus dem Ādharbaidschānischen Türkisch des Mirzā Fatḥ ʿAlī Āchundzāde von einem Mirzā Muḥammad Dschaʿfar Qarādschadāghī in die Sprache Irans übertragen worden sind. Mehr dem einheimischen Boden angehörig ist die Tamāschā oder Posse, von der uns Chodzko interessante Andeutungen giebt, ebenso die, freilich mehr unter den Nomadenstämmen türkischen Ursprungs eingebürgerten Marionetten, die daher auch den türkischen Namen *Qarāgöz* (Schwarzauge) führen. Da aber beide Gattungen der niederen Komik meistens von den Darstellern improvisirt und selten niedergeschrieben werden, so lässt sich über ihren eigentlichen litterarischen Wert kaum ein Urteil fällen.

Zu den modernen Dichtern Qāʾānī u. s. w. vgl. die interessante Abhandlung von A. v. Kégl »Zur Geschichte der persischen Litteratur des 19. Jahrhunderts« in ZDMG. 47, pp. 130—142; siehe auch Nicolas, Dialogues persans-français, II. ed., Paris 1869, préface; H. Brugsch, »Im Lande der Sonne«, Berlin 1886, p. 253; E. G. Browne, A Year among the Persians, p. 118; und Rieu, Supplement, pp. 228 u. 229. Qāʾānī's *Dīvān* wurde lithographirt in Bombay und in Teheran A. H. 1277, sein *Kitāb-i-Parīšān* Teheran A. H. 1302; der *Dīvān* des Yaghmā in Teheran, A. H. 1283. Über Riḍā Qulīchān's Leben und Werke vgl. S. Churchill in JRAS. 18, pp. 196—204 und 19, p. 163; über Schaibānī Bonelli in GSAI. V (1891), p. 167 ff., u. Kégl in WZKM. VI (1892), p. 157 ff. Sein »Muntachab az madschmûʿe-i-bayānāt-i-Schaibānī« erschien in Constantinopel 1891. Das *Anjuman-i-dāniš* ward lithogr. in Teheran A. H. 1289. Zu den *Taʿziyes* vgl. A. Chodzko, Théâtre en Perse, Paris 1844, u. Théâtre persan, ib. 1875 u. 1878. E. Polak, Persien I, p. 339 ff.; Gobineau, Les Religions et les Philosophies etc. Ch. 13 ff.; Sir Lewis Pelly and A. N. Wollaston, The Miracle Play of Hasan and Husain, 2 vols, London 1879; u. H. Ethé, Das persische Passionsspiel in »Morgenländische Studien«, Leipzig 1870, pp. 174—194. Die aus dem Türkischen übersetzten Lustspiele sind gedruckt als *Tamṯīlāt*, Teheran 1874. Einzelausgaben: »The Vazir of Lankurán«, by Haggard and Le Strange, London 1882; deutsch in No. 3064 der Reclam'schen Universalbibliothek; »Monsieur Jourdan« von A. Wahrmund, Wien 1889.

B. DIE PROSA.

VORBEMERKUNG.

§ 46. Eine Geschichte der neupersischen Litteratur würde unvollständig und unbefriedigend sein, wollte man nicht auch den Prosa-Werken derselben gebührende Beachtung schenken, denn auch in ihnen spiegelt sich, wenn auch vielleicht nicht in demselben Grade, wie in den poetischen Erzeugnissen, die specifische Geistes- und Charakteranlage des persischen Volkes wieder; auch in ihnen liegt eine Fülle wertvollen und für die erzählende Litteratur sowohl wie für die strengere Wissenschaft des Morgenlandes oft geradezu unschätzbaren Materials, das bis jetzt ebensowenig seinem vollen Umfange nach gehoben und für die allgemeine Kulturgeschichte verwendbar gemacht worden ist, wie die reichen dichterischen Schätze Irans. Freilich ist die Zahl der persischen Prosa-Werke auf allen Gebieten des menschlichen Wissens eine so ungeheure, dass hier, um das Gesamtbild dessen zu vervollständigen, was auf geistigem Gebiete von den Persern geschaffen worden ist, nur die hervorragendsten und den allgemeinen Entwicklungsgang am treffendsten kennzeichnenden Leistungen genannt werden können, dagegen von einer auch nur annähernd erschöpfenden Darstellung, wie sie bei der Poesie wenigstens versucht worden ist, abgesehen werden muss. Auch sind manche der hier zunächst in Betracht kommenden Werke, wie z. B. das Sindbādnāme, Saʿdīs Gulistān und dessen Nachahmungen, Dschāmī's grössere Prosaschriften und andere mehr, schon oben gebührend berücksichtigt worden. Am besten lässt sich die Geschichte der persischen Prosa wohl in zwei Hauptabteilungen zerlegen, die der erzählenden und poetischen Prosa, die sich unmittelbar an die Poesie anschliesst, mit derselben die blumenreiche Sprache, die rhetorischen Feinheiten und nicht selten sogar den Reim oder wenigstens eine kunstvolle Allitteration teilt, und die der streng wissenschaftlichen und gelehrten Prosa, die im Grossen und Ganzen das künstlerische Beiwerk verschmäht und hauptsächlich nur den einmal gewählten Stoff klar und übersichtlich, wenn auch meistens in etwas breiter und weitschweifiger Art, zu verarbeiten sucht. Dass die Grenzlinie zwischen diesen beiden Arten der Prosa sich nicht immer haarscharf ziehen lässt, ist bei der Neigung aller Orientalen, auch den trockensten Gegenstand hin und wieder durch etwas Redeprunk herauszuputzen, leicht erklärlich.

VII. DIE ERZÄHLENDE UND POETISCHE PROSA.

a) Romane, Erzählungen, Märchen, Fabeln, Legenden und Anecdoten.

§ 47. Ähnliche Verzweigungen, wie wir sie oben bei der Weiterentwicklung des historischen sowohl wie des romantischen Epos in gebundener Rede beobachtet haben, treffen wir auch auf dem Gebiete der Prosaepik oder des eigentlichen Romans an. Freilich sind hier die dort mehr oder minder scharf getrennten Elemente der altpersischen Heldenmäre, des specifisch arabischen Rittertums, der jüdisch-koranischen Legende und der einfach auf romantischen Verwicklungen beruhenden Liebesgeschichte fast immer ziemlich rücksichtslos durcheinandergewürfelt, und, im Gegensatz zu den mehr übersinnlichen, der höheren Geisterwelt entnommenen und zur Verkörperung tiefsinniger Gedanken und Probleme verwandten Episoden der epischen Poesie, mit rein märchen-

haften, aus der niederen Welt der Dīvs und Parīs, der Dämonen und Feen, sowie der Zauberer und Zauberinnen geschöpften Elementen durchsetzt. Das uns bis jetzt bekannte älteste Werk der Prosaepik ist der von Ṣadaqah bin Abilqāsim Schīrāzī verfasste und von Farāmurz bin Chudādād bin ʿAbdullāh alkātib alaradschānī 1189 (A. H. 585) redigirte und zu einem einheitlichen Ganzen geordnete dreibändige Roman *Kitāb-i-Samak ʿIyār*, der die Abenteuer Chvarschīdschāh's, des Sohnes von Marzbānschāh, dem Fürsten von Ḥalab, und seines Stiefbruders Farruchrūz in China, und ihre Bemühungen um die Hand der Prinzessin Mahparī, der Tochter des chinesischen Kaisers oder Faghfūrs behandelt (einzige, stellenweise lückenhafte Handschrift in der Bodleiana, Ouseley 379—381). Als grösster Nachahmer Firdausī's auf historisch-romantischem Gebiete ist der hinsichtlich des Zeitalters, in dem er gelebt, sowie der Nationalität, der er angehört, noch immer in geheimnisvolles Dunkel gehüllte Abū Ṭāhir Muḥammad aus Ṭarsūs (mit seinem vollen Namen: Abū Ṭāhir Muḥammad bin Ḥasan bin ʿAlī bin Mūsā Ṭarṭūsī oder Ṭarsūsī) anzusehen, der sich durch verschiedene, auf persische Legenden begründete, umfangreiche Prosa-Romanzen einen bedeutenden Namen gemacht hat. In die Zeit des altiranischen Königs Hūschang versetzt uns sein *Dâstân* (oder *Qiṣṣe*)-*i-Qahramân*, auch *Qahramānnâme* und *Ḥikāyat-i-Qahramān-i-Qātil* genannt, dessen Held hier — nach einer bisher unbekannten Tradition — den Isfandiyār erschlägt, während im Schahname Rustam denselben tödtet (persisch in Berlin, Petermann 425, türkische Bearbeitung ebendaselbst in drei Exemplaren und in der Leipziger Stadtbibliothek, No. 280). Ein anderer Roman desselben Verfassers ist das *Dārābnâme*, eine Geschichte von König Darius und Alexander, die in der Bibliothek Kaiser Akbar's von einem gewissen Kaiqubād bin Mihyār aufgefunden und von ihm, auf Anregung eines anderen Persers Nūschirvān bin Bahrāmschāh, neu bearbeitet wurde (eine aus Kaiqubād's Autograph abgeschriebene, im Anfang lückenhafte, Copie von ʿAbdurraḥmān, datiert 1617, A. H. 1026, befindet sich im India Office No. 980, zwei andere im Brit. Mus. Or. 2781 u. 4615). Ein drittes Werk des Abū Ṭāhir, *Qirân-i-Ḥabašī*, existirt nur in türkischer Übersetzung (Bodleian Cat. No. 2101, Rieu, Turkish Cat. p. 219 ff.). Ein ebenfalls die Thaten Alexander's des Grossen feierndes Prosa-Epos in 4 Bänden, von einem ungenannten Verfasser, ist das *Sikandarnâme* (Berlin, Petermann 405—408). Der Zeit des arabischen Rittertums und der ersten Chalifen gehören vor allem zwei romantische Erzählungen an, *Qiṣṣe-i-Amīr Ḥamzah* und *Qiṣṣe-i-Šâh-i-mardân ʿAlī*. Die erstere, gewöhnlich *Ḥamzanâme* genannt und in ihrer türkischen Bearbeitung (siehe Flügel's Wiener Cat. II, p. 29) vielleicht noch besser als in ihrem persischen Original bekannt, nebenbei auch ins Hindūstānische, Hindī, Malaiische und Javanische übersetzt (die arabische *Sīrat Ḥamzah* zeigt eine von dem persischen Roman gänzlich abweichende Behandlung des Stoffes) findet sich, wie die meisten volkstümlichen Romanzen dieser Art, in verschiedenen Recensionen vor, unter denen sich besonders vier deutlicher von einander abheben. Die erste, die handschriftlich am häufigsten vorkommt (Ouseley 161 u. 162 in der Bodleiana, Add. 7054 u. Egerton 1017 im British Museum, No. 2567 im India Office, Dresden No. 346, und München 181) ist in 71—73 kurze Abschnitte oder Erzählungen (*dâstân*) geteilt und in sehr einfacher Sprache geschrieben; in der Anordnung des Stoffes und der Darstellung der verschiedenen Abenteuer stimmt mit ihr die zweite (die nur in einer unvollständigen Handschrift, Add. 7095 im Brit. Mus., enthalten ist), *Asmâr-ulḥamzah* (die Abendplaudereien vom Ḥamzah) betitelt, im Grossen und Ganzen überein, nur dass sie in einem viel verfeinerteren und rhetorisch ausgeschmückten Stile abgefasst ist. Beide schildern die romantischen Erleb-

nisse Ḫamzah's, der ein Sohn des ʿAbd-ulmuṭṭalib und Onkel des Propheten war, am Hofe des Sāsānidenkönigs Nūschirvān, und seine Werbung um die Liebe von dessen Tochter, Prinzessin Mihrnigār, ferner seine Reckenfahrten gegen den König der Riesen auf Ceylon, gegen den byzantinischen Kaiser, den ʿAzīz von Egypten, und endlose Expeditionen von ähnlich phantastischer Art. Die dritte Recension des Werkes (Or. 1392 im Brit. Mus.) ist in 82 dāstāns geteilt und weicht nicht nur in der Sprache, sondern auch im Gang der Handlung und in der Gestaltung der einzelnen Abenteuer ganz erheblich von den beiden ersten ab; die vierte endlich ist eine moderne Erweiterung der ursprünglichen Geschichte, in die eine Anzahl neuer handelnder Personen und neuer Abenteuer eingefügt ist, unter dem Titel *Kitāb-i-rumūz-i-Ḫamzah* (das Buch der rätselhaften Umstände Ḫamzah's); in dieser erscheint der Held stets als *Amīr Ṣāḥib Qirān*, »der Fürst der glücklichen Constellation«, an den sich zwei andere, an gleichem Tage mit ihm geborene und ebenfalls *Ṣāḥib Qirān* genannte Persönlichkeiten anschliessen: Muqbil, der Sohn des Chair, eines Sklaven des ʿAbd-ulmuṭṭalib, und ʿUmar, der Sohn des Kameeltreibers Umayyah (Handschriften im Brit. Mus., Add. 24,418, und im India Office, No. 942, letztere sehr unvollständig). Über den Namen des ursprünglichen Verfassers gehen die Angaben weit auseinander; einige schreiben das Werk dem Abulmaʿālī, andere dem Mullā Dschalāl Balchī, noch andere gar dem Bruder Ḫamzah's, Ḫaḍrat ʿAbbās, zu. Dem Ḫamzanāme nahe verwandt ist der obengenannte zweite Roman aus der arabischen Ritterzeit, die Geschichte ʿAlī bin Abī Ṭālibs, des vierten Chalīfen, die uns auch einige der schon in ersterem handelnd auftretenden Recken wieder vorführt (einzige, aber trotz ihrer Länge von 1328 Seiten noch unvollständige, Handschrift im India Office, No. 897). Die besten Zeiten des ächten alten Beduinentums spiegelt die im Orient äusserst beliebte Erzählung von Ḫātim Ṭā'ī, dem Vorbild des Edelmuts und der Freigebigkeit (*Qiṣṣe-i-Ḫātim Ṭā'ī*), wieder, die nach den sieben Abenteuern, die der Held zu bestehen hatte, um den Fragen oder Anforderungen der Ḫusn Bānū Genüge zu thun, auch oft *Qiṣṣe-i-haft sair-i-Ḫātim* (Geschichte der sieben Reisen Ḫātim's) oder, wie in der Berliner Handschrift (No. 1037 im Catalog von Pertsch), *Qiṣṣe-i-haft su'āl-i-Ḫātim* (Geschichte der sieben an Ḫātim gestellten Fragen) genannt wird. Eine einzige Handschrift dieses Romans (India Office No. 606) enthält eine sich unmittelbar an die sieben Reisen anschliessende Fortsetzung unter dem Titel *Haft Inṣāf-i-Ḫātim Ṭā'ī* (die sieben gerechten Handlungen des Ḫātim Ṭā'ī), die an Länge den Hauptteil des Werkes noch bei weitem übertrifft. Eine andere, weit kürzere Darstellung des Lebens und der Thaten Ḫātim's rührt von Ḫusain alvāʿiẓ alkāschifī, dem 1504/1505 (A. H. 910) gestorbenen fruchtbaren Schriftsteller unter Sultan Ḫusain von Harāt her, dem wir noch öfter in den folgenden Abschnitten begegnen werden; sie führt den Titel *Qiṣaṣ u āṯār-i-Ḫātim Ṭā'ī*, auch *Risāle-i-Ḫātimiyye*, enthält Anecdoten und Erzählungen und wurde 1486 (A. H. 891) vollendet (handschriftlich in der Bodleiana, Bodley 206, u. in No. 1038 des Cat. von Pertsch). Der jüdischen Legende endlich gehören die *Muʿjizāt-i-mūsavī* oder Wunderthaten des Moses, auch *Ta'rīx-i-mūsavī*, oder *Qiṣṣe-i-mūsavī* genannt, an, ein 1498/1499 (A. H. 904) vollendeter Roman des 1501/1502 (A. H. 907) gestorbenen Schaichs Muʿīn almiskīn (mit seinem vollen Namen: *Muʿīn-uddīn Muḥammad Amīn* — oder nach anderen Quellen: *bin Ḥājī Muḥammad alfarāhī* aus Harāt), dem wir auch eine in Prosa abgefasste Geschichte Yūsuf's und Zalīchā's verdanken, die den Titel *Aḥsan-ulqiṣaṣ* (die schönste der Geschichten) führt und ähnlich wie Chvādsche Anṣārī's frühere Bearbeitung desselben Stoffes (siehe oben § 34) mit Traditionen, theologischen und mystischen

Auseinandersetzungen, Qurānversen und vielen poetischen Bruchstücken durchsetzt ist (einzige Handschrift des Moses-Romans im India-Office No. 2029, des *Aḥsan-ulqiṣaṣ* in der Bodleiana, Elliott 409). Der umfangreichste und zugleich modernste unter den grossen, halb historischen, halb phantastischen und märchenhaften Romanen ist der *Būstān-i-Xayāl*, der Fruchtgarten Chayāl's oder — wenn man so will — der Einbildungskraft, von Mīr Muḥammad Taqī aldschaʿfarī alḥusainī aus Aḥmadābād in Gudscharāt, mit dem *taxalluṣ* Chayāl, der dieses seltsame Gemisch von geschichtlichen Legenden und abenteuerlichen Wunderthaten von Dämonen und Feen auf Wunsch seines edlen Gönners, des Navvāb Raschīdchān Bahādur (weshalb es auch zuweilen *Farmāyiš-i-Rašīdī*, »das Gebot des Raschīd«, genannt wird) — oder, wie es genauer in der Handschrift des Brit. Museums, Add. 16,689 heisst, der beiden Brüder Navvāb Nadschm-uddaulah Muḥammad Isḥaqchān und Navvāb Raschīdchān Sālardschang, deren Vater Dschaʿfarchān Nāẓim von Bengalen war — in 15 grossen Bänden zwischen 1742 und 1756 (A. H. 1155—1169) teils in Schāhdschahānābād, teils in Murschidābād verfasste und 1759/1760 (A. H. 1173) starb. Das ganze Werk zerfällt in drei Frühlinge (*Bahār*), von denen der zweite und dritte auch als erster und zweiter Rosengarten (*Gulistān*) erscheint; der erste Bahār in 2 Bänden führt den besonderen Titel *Mahdīnāme* und behandelt, als eine Art Einleitung des Ganzen, die Schicksale des Sultans Abulqāsim Muḥammad Mahdī und anderer Vorfahren Sultan Muʿizz-uddīn's (d. h. des Chalīfen Alqā'im biamrillāh), des eigentlichen Helden des zweiten Bahārs. Letzterer umfasst 5 Bände, d. h. eine *Muqaddime* oder Einleitung, und zwei *Gulšan* oder Rosenflore, von denen jeder wieder in zwei *Gulzār* oder Rosenbeete geteilt ist, und trägt die besonderen Aufschriften *Muʿizznāme, Qā'imnāme,* oder auch *Ṣāḥibqirānnāme*, da Mu'izz-uddīn, der Held, mit dem Ehrentitel *Ṣāḥibqirān-i-akbar* ausgezeichnet ist. Der dritte Bahār endlich, *Xvaršīdnāme* genannt, da neben dem *Ṣāḥibqirān-i-akbar* noch ein *Ṣāḥibqirān-i-aʿẓam*, nämlich Prinz Chvarschīd Tādschbachsch, und ein *Ṣāḥibqirān-i-aṣγar*, Prinz Badr-i-munīr, handelnd auftreten, ist in 8 Bände geteilt, von denen der dritte, in zwei Hälften (genannt *šaṭr*), wieder eine Specialbezeichnung hat, nämlich *Šāhnāme-i-buzurg*, »das grosse Königsbuch« (die vollständigste Handschrift dieses bandwurmartigen Romans, in der nur ein einziger von den 15 Bänden fehlt, ist Caps. Or. D. 9—23 in der Bodleiana, eine solche der ersten 13 Bände ist in Nos. 1773, 1774, 2442, 1932, 1771, 1772, 1930, 1770, 1933, 159, 1769, 1929, 1775 u. 1931 des India Office enthalten; einzelne Teile finden sich auch im Brit. Museum, in Berlin und München).

Zu den Romanen des Abū Tāhir vgl. Mohl, Livre des Rois, I, préface, pp. 74 u. 75; zum Ḥamzanāme die eingehende Untersuchung von Ph. S. van Ronkel: »De Roman van Amir Hamza«, Leiden, 1895; Garcin de Tassy, Histoire de la Littérature Hindouie etc. 2. Ausg. I, p. 236; und über die türkischen Bearbeitungen desselben Fleischer, Kleine Schriften III, p. 228. Die einfachste Recension des persischen Originals ist lithographirt in Lucknow; die *Rumūz-i-Ḥamzah* erschienen in 7 Bänden in Teheran A. H. 1274; die Hindī-Übersetzung (*Dāstān-i-Amīr Ḥamzah*) 1879 in Lucknow. Die Geschichte des Ḥātim Ṭā'ī wurde herausgegeben in Calcutta 1818 (von G. J. Atkinson), in Constantinopel A. H. 1256, und in Bombay; englische Übersetzung von Duncan Forbes, London 1830; Auszüge aus der *Risāle-i-Ḥātimiyye* in Schefer's Chrest. Pers. I, p. 174 ff.; eine abgekürzte Übersetzung des *Būstān-i-Xayāl* in Hindūstānī unter dem Titel *Zubdat-ulxayāl*, von ʿĀlam ʿAlī aus Karāya, erschien in einem Bande in Calcutta 1834.

§ 48. Wenn wir von den grossen, meist bändereichen Romanen zu den kürzeren romantischen oder märchenhaften Erzählungen übergehen, so begegnen wir zunächst als einer der bekanntesten Vertreterinnen dieser Richtung der Geschichte von Prinz Saif-ulmulūk und Prinzessin Badīʿ-uldschamāl (*Qiṣṣe-i-*

Saif-ulmulūk u Badīʿ-uljamāl) in verschiedenen längeren und kürzeren Recensionen, die, wie so manche andere persische Erzählungen, aus der bekanntesten und beliebtesten arabischen Fundgrube interessanter Märchen, die selbst ins Persische übersetzt worden ist, nämlich der 1001 Nacht, entlehnt wurde. Ganz verschieden von ihr im Inhalt, obgleich die Heldin ebenfalls Prinzessin Badīʿ-uldschamāl heisst, ist das ganz moderne Märchen *ʿAjīb-ulqiṣaṣ* (die wunderbarste der Geschichten), die dem Kaiser Schāh ʿĀlam (1759—1806) gewidmet ist (India Office No. 2462). Eine der ältesten, auf indischen Quellen fussenden Erzählungen ist die, *Basātīn-uluns* (Gärten der Vertraulichkeit) genannte, Liebesgeschichte König Kischvargīr's mit der Prinzessin Mulkārāi, die nach einer älteren, äusserst kunstlosen Vorlage von Tādsch-uddīn Muḥammad Ṣadr 1326 (A. H. 726) in Delhi unter Muḥammadschāh bin Tughluqschāh in eine mit arabischen und persischen Versen reich durchsetzte Kunstprosa übertragen wurde (Add. 7717 des Brit. Mus.). Andere, teils indische, teils persische Stoffe behandelnde Liebesromanzen in Prosa sind: Bahrāmgūr und die Feenprinzessin Bānūi Ḥasan (India Office No. 780, und Berlin, Pertsch No. 1031); Rose und Fichte (*Gul u Ṣanaubar*), das auch mehrfach ins Hindūstānische übersetzt worden ist (India Office No. 675, und British Mus. Egerton 1018, f. 84 ff.); Sonne und Mond (*Mihr u Māh*), die Liebesgeschichte des Prinzen Mihr, Sohnes von Chāvarschāh, und der Prinzessin Māh (nicht zu verwechseln mit den verschiedenen in §§ 21 und 22 genannten Epen gleichen Titels); Aloe und Rose (*Qiṣṣe-i-Agar u Gul*), die abenteuerliche Geschichte der Kinder Manṣūrschāhs, Königs von Schahr-i-Chaschchāsch oder »Mohnstadt«, nämlich Laʿl Pādischāh oder Prinz Rubin, der von einer Peri geraubt wurde, und Agar, der Tochter des Vazīrs, die statt des ersteren untergeschoben wird und mit dem König der Peris, Gul Pādischāh, ein Liebesverhältnis anknüpft; die Geschichte Masʿūdschāhs, des Sohnes von ʿAzīzschāh, dem König von Iṣfahān, und seiner Geliebten Gītī Ārā (Add. 25,837 im Brit. Mus.), mit der das *Masʿūdnāme* (Ouseley Add. 71 in der Bodleiana) sowie die *Qiṣṣe-i-Gītī Ārā* (India Office No. 202), wenn auch nicht völlig identisch, so doch sehr nahe verwandt sind; *Kārnāme* oder *Kāristān*, die Geschichte des Prinzen Vālā Achtar von Hormuz, verfasst von Abulbarakāt Munīr aus Lahore 1640/1641 (A. H. 1050); *Mīkā* (oder Minkā) *und Rājah Manohar*, von Mādhodās aus Gudscharāt 1687 (A. H. 1098) verfasst (India Office No. 1854, und Walker Or. 36 in der Bodleiana); *Parvartī und Narvartī*, von Lālā Randschīt (India Office No. 1369); die verschiedenen Erzählungen, die denselben Malik Muḥammad zum Helden haben, nämlich *Malik Muḥammad und der König von Kaśmīr* (Elliott 150 in der Bodleiana), *Malik Muḥammad und Gītī Afrūz* (India Office No. 2629), und *Malik Muḥammad und Śahrbānū* (oder auch *Śamśabānū*), von denen die letztgenannte, unter dem besonderen Titel *Śuʿle-i-āh* (die Flamme des Wehrufs) auf Befehl des Kaisers Schāh ʿĀlam von Munschī Ghayūrī aus dem hindūstānischen Original des Latschhman Singh ins Persische übertragen wurde; *Rangīnbahār* oder die Liebesabenteuer des Prinzen Bahrām mit der Tochter des Königs Dārāb, von Rāi Kirpādayāl 1742 (A. H. 1155) einer älteren Erzählung nachgebildet (Egerton 1025 im Brit. Mus.); *Āṯār-i-ʿiṣmat* oder die Zeichen der Keuschheit (Fraser 101 in der Bodleiana); die Geschichte von Prinz Dschuwānbacht (India Office No. 1723, ff. 14—112); von Chāqānschāh (Ouseley 187 in der Bodleiana, ff. 1—52); von Ḥusnārā (India Office No. 1421, ff. 30—48); von Salomo und dem Vogel Greif (India Office No. 1255); von Malik ʿAlī, dem Sohne des Königs von Buchārā, und Mihr Bānū, der Tochter des Chvārizmschāhs; von der Tochter des Königs von Yemen und seinen beiden Vazīren, Āṣaf und Kāmgār; von Bihrūz, dem Kaufmann von

Churāsān, und der Tochter des Königs von Kaschmīr; von Farruchschāh, dem Fürsten von Chaṭā; von dem König von Kāschghar und seinem Vazīr (die letzten sechs in Add. 7056 des Brit. Mus.); von Āzādbacht, dem Prinzen von Egypten, und der schönen Hazār Gīsū (Egerton 1018, ff. 112—148 im Brit. Mus.); von der Prinzessin Nūschāfarīn Gauhar-i-Tādsch, der Tochter des Königs Dschahāngīrschāh von Damaskus, und dem Prinzen Ibrāhīm von China, eine Erzählung, in die zugleich noch eine andere Liebesgeschichte von Chān Muḥammad und Māh-i-durrafschān hineinverwebt ist; von Muẓaffarschāh von China und seinen Zwillingskindern, Prinz Malik Dschamschīd und Prinzessin Māh-i-Tschīn (beide in No. 1032 des Berliner Catalogs); von Schāh Humāyūnfāl und Dilārām; von Farruchschāh, dem Prinzen von Schīrāz, und Farruchzād, dem Sohne des Vazīrs; von Āzādsarv, dem König von Merv, und seinem Sohne Prinz Malik Aḥmad, aus der Feder des Dschaʿfar Niqābī bin Maḥmūd Muʾmin Ṭabʿī Karchī (die beiden letzteren in No. 28 des Berliner Catalogs), und viele andere mehr. Direct aus dem Hindī übersetzt ist die unter dem Namen *Gul-i-Bakāvalī* bekannte, philosophisch angehauchte, Erzählung vom Prinzen Tādsch-ulmulūk, der Bakāvalī und ihrer Rose, die Schaich ʿIzzat-ullāh aus Bengalen auf Wunsch seines Freundes Muḥammad kurz vor 1722 (A. H. 1134) in ein persisches Gewand zu kleiden begann und nach dem plötzlichen Tode dieses Freundes am 12. September desselben Jahres, nur auf dringendes Zureden anderer Genossen, fast gegen seine eigene Neigung, vollendete. Sie wurde zunächst 1738/1739 (A. H. 1151) unter dem Titel *Tuḥfe-i-majlis-i-salāṭīn*, und dann 1797/1798 (A. H. 1212) von Raiḥān unter dem Titel *Xiyābān* in Rekhta-Verse übertragen; diesen beiden poetischen Übersetzungen folgten 1802/1803 (A. H. 1217) die Prosabearbeitung in Hindūstānī von Munschī Nihāltschand, der sein Werk *Maδhab-i-ʿišq* oder Glaubenspfad der Liebe benannte, und 1838/1839 (A. H. 1254) eine neue in Rekhta-Versen, *Gulzār-i-Nasīm* oder Nasīms Rosenbeet, von Pandit Dayā Schankar Nasīm; unmittelbar aus dem Hindī, lange vor der persischen Bearbeitung, ist eine 1625/1626 (A. H. 1035) verfasste Dachnī-Übersetzung geflossen. Schon mehr auf dem Boden der Wirklichkeit stehen die kürzeren novellistischen Skizzen von der schönen Prinzessin von China, der Tochter des Faghfūr, die eine Reihe kritischer Fragen an ihre Liebhaber stellt und alle tötet, die sie nicht beantworten können (No. 1239 des India Off. und Ouseley Add. 69, ff. 156a—165b in der Bodleiana, in letzterer Handschrift dem Maulānā ʿAbd-ulghafūr zugeschrieben), sowie der in ähnlicher Weise mit ihren Freiern verfahrenden Prinzessin von Rūm und dem Schah ʿAbd-ulʿalī Dānischmand (Ouseley Add. 69, ff. 174b—178b, siehe zu diesen Vorbildern der Turandot auch die vierte Erzählung in Niẓāmīs Haft Paikar, § 18 oben); von Tamīm Anṣārī (auch Tamīm Dārī genannt), einem Genossen des Propheten, der unter dem Chalīfen ʿUmar lebte (daher diese einem gewissen ʿAlī Muḥammad zugeschriebene Erzählung auch zuweilen ʿUmarnāme genannt wird) und nach 30jähriger Abwesenheit zu seinem Weibe zurückkehrte (ursprünglich arabisch abgefasst, später auch ins Türkische übertragen, in seiner persischen Form handschriftlich in Nos. 910 u. 3033, ff. 1—16a, des India Off. und in Ouseley Add. 69, ff. 221a—232b in der Bodleiana, in türkischen Versen ebendaselbst, E. D. Clarke Or. 29); von Hārūn-arraschīd und seiner Gemahlin Zubaide, sowie Faḍl-ullāh bin Rabīʿ und Abulqāsim Baṣrī; von Ḥasan Baṣrī und Bībī Rābiʿiyye; von Sultan Maḥmūd und seinen nächtlichen Wanderungen durch die Strassen seiner Hauptstadt, u. s. w. Ganz realistisch endlich und echte Typen der Schelmen- und Vagabundenlitteratur sind die beiden humoristischen Erzählungen »Dieb und Richter« (*Ḥikāyat-i-Duzd u*

Qāḍī) und *Dalle und Muxtār*, das Lebensbild zweier Erzschwindler, der Tochter des Kaufmanns Chvādschah Dschaʿfar von Baghdād, und ihres Geliebten (daher betitelt *Ḥikāyat-i-ʿayyārī u ṭarrāzi-i-Dalle u Muxtār*, Ouseley 389 in der Bodleiana, und Or. 237, f. 104a ff. im British Mus.).

Die persische Übersetzung der 1001 Nacht erschien gedruckt in Teheran 1847, in Tabrīz A. H. 1259 u. 1261. Eine hindūstānische Übersetzung von *Gul u Ṣanaubar* in Prosa, von Hidāyat ʿAlī aus Islāmābād, ward in Calcutta 1847 gedruckt und von Garcin de Tassy in der Revue orientale et americaine, tome VII, pp. 69—130 ins Französische übersetzt; eine zweite in Versen wurde von Nemtschand in Calcutta 1827 und Lucknow 1845 veröffentlicht; eine dritte, gleichfalls in Versen, von Aḥmad ʿAlī aus Sarāvah ist noch nicht gedruckt, vgl. Garcin de Tassy, Histoire de la Littérature hindouie etc., 2. Ausg., I, p. 157. Zu *Mihr u Māh* und den darauf fussenden Mathnavīs in Hindūstānī siehe ebendas. II, p. 550, und Dorn, Petersburger Cat. p. 410. Die *Qiṣṣe-i-Agar u Gul* ist gedruckt in Lucknow A. H. 1263, siehe dazu Garcin de Tassy, loc. cit. II, p. 469. Nihāltschand's *Maðhab-i-ʿišq* erschien unter dem Titel »Gooli Bukawulee, Hindustani, by Nihal Chand, preface by J. Gilchrist« gedruckt in Calcutta 1804, zweite Ausgabe von T. Roebuck, Calcutta 1815 (Muzhubi Ishq), 6. Ausg. lithographirt Bombay 1843 (Muzubai Ask!); andere Drucke und Lithographien desselben *Maðhab-i-ʿišq* erschienen Calcutta 1847, Cawnpore 1859, 1877 (illustrirt) und 1879, Delhi 1872 (in Nāgarīschrift), 1873 u. 1881 (letztere beide ebenfalls illustrirt); Auszüge daraus finden sich auch in den »Hindee and Hindoostanee Selections« II, 1830, siehe auch Garcin de Tassy, Histoire etc. I, p. 393 u. II, pp. 468—470; eine abgekürzte französische Übersetzung von demselben: »Abrégé du roman hindoustani intitulé la Rose de Bakawali« erschien im J. A. XVI (1835), pp. 193—242 u. 338—368; eine vollständige Übersetzung von demselben in der Revue d'Orient, 1858, wiederabgedruckt in demselben Jahre in Paris als »La doctrine de l'Amour etc.«. Eine englische Übersetzung findet sich in »A group of eastern Romances and Stories etc.« by W. A. Clouston, 1859, pp. 235—352. Das *Gulzār-i-Nasīm* ist lithogr. in Lucknow A. H. 1264. Zur Turandot-Geschichte vgl. noch Behrnauer, »Der junge Perser und die griechische Prinzessin« im Johannes-Album, Chemnitz 1857, Prosaische Beiträge, pp. 55—70. Die *Ḥikāyat-i-Duzd u Qāḍī* erschien gedruckt in Teheran 1845.

§ 49. Einen an Umfang wie an Gehalt gleich hervorragenden Bestandteil der persischen Erzählungslitteratur bilden die verschiedenen Sammlungen scharf zugespitzter und einen bestimmten moralischen Zweck verfolgender Märchen und Novellen, die entweder, nach dem Muster von 1001 Nacht, durch eine sogenannte Rahmenerzählung zu einer gewissen künstlerischen Einheit verbunden, oder — wo das nicht der Fall ist — wenigstens alle, und oft in sehr geschickter Weise, zur Veranschaulichung und Erläuterung eines und desselben Leitgedankens aneinander gereiht sind. In die erstere Gattung fällt zunächst das ehrwürdige *Baxtyārnāme* oder Buch von den zehn Vazīren, das augenscheinlich eine rein muslimische Nachahmung des auf indischen Quellen fussenden *Sindbādnāme* oder des Buches von den sieben Vazīren ist (siehe oben § 24). Es enthält die Geschichte des Sohnes von Āzādbacht, dem König von Persien, der von Räubern gestohlen und zum König von Kirmān gebracht wird, wo er, herangewachsen, den Zorn des Monarchen und die verderblichen Ratschläge von dessen zehn Vazīren durch 10 Erzählungen niederzuschlagen sucht. Die älteste uns erhaltene persische Bearbeitung des Romans (Leydener Codex No. 593, dessen Abschrift am 5. Sept. 1296, A. H. 695, 6 Dhulqaʿde, vollendet wurde, und Ouseley 231 der Bodleiana, ff. 1—85), die aber auf ein noch bedeutend früheres, bis jetzt als verloren anzusehendes, persisches Original zurückgeht, ist, nach Nöldeke's eingehender Untersuchung der Leydener Handschrift, von einem Ungenannten am Hofe des Fürsten vom Samarqand, Tādsch-uddīn Maḥmūd bin Muḥammad bin ʿAbd-ulkarīm (in der Handschrift der Bodleiana nur Muḥammad bin ʿAbd-ulkarīm genannt) etwa um 1204 (A. H. 600) verfasst worden. An sie lehnen sich augenscheinlich die verschiedenen, ebenfalls von Nöldeke übersichtlich gruppirten arabischen Versionen (unter anderen auch die in der 1001 Nacht),

sowie der in einer, von 1435 (A. H. 838) datirten Handschrift der Bodleiana (Huntingdon 598) enthaltene uigurische Text an. Aus einer weit jüngeren Zeit stammt ohne Zweifel die kürzere, in der Anordnung der Capitel und der Ausführung im Einzelnen von der älteren zwar vielfach abweichende, sachlich aber im Ganzen mit ihr übereinstimmende Bearbeitung, die in No. 3053 des India Office, ff. 17 a—63 a, und in Ouseley 389 der Bodleiana, ff. 68 b—101 a enthalten ist und dem Texte der Ausgabe Ouseley's zu Grunde liegt. Sie ist, im Gegensatz zur älteren, in einem sehr klaren und einfachen Stile geschrieben und hat wahrscheinlich (worauf auch die daraus geflossene malaiische Übersetzung hinzudeuten scheint) ihren endgültigen Abschluss in Indien gefunden. Ganz modern endlich ist die poetische Nachbildung in Form eines Mathnavī von Kadchudā Marzbān, der sein Gedicht 1795/1796 (A. H. 1210) vollendete (No. 2668 des India Office). Nächst dem *Baxtyārnāme* ist besonders bemerkenswert die, gewöhnlich dem 1325 (A. H. 725) gestorbenen Dichter Amīr Chusrau aus Delhi (siehe oben § 19) zugeschriebene, von einigen Litterarhistorikern aber als Werk des 400 Jahre später lebenden Andschab (des Verfassers einer epischen Bearbeitung von Kāmrūp und Kāmlatā, siehe oben § 22), oder auch eines gewissen Muhammad ʿAlī Maʿṣūm bezeichnete *Qiṣṣe-i-čahār darvīš* oder Geschichte von den vier Dervischen, die mindestens dreimal ins Hindūstānī übertragen wurde, zuerst von Mīr Muhammad Ḥusain ʿAṭāchān mit dem Dichternamen Taḥsīn, der noch unter Kaiser ʿĀlamgīr II. (1754—1759, A. H. 1167—1173) am Leben war, und zwar in Prosa unter dem Titel *Nauṭarz-i-muraṣṣaʿ*, dann in Rekhta-Versen von Yūsuf 1753/1754 (A. H. 1167), und endlich wieder in Prosa von Mīr Ammān aus Delhi als *Bāγ-o-Bahār* (die populärste der drei Übersetzungen) 1802/1803 (A. H. 1217). Nahe verwandt mit dieser Erzählung und auf gleicher Grundlage aufgebaut ist die *Geschichte Ašrafxāns und der drei Derwische* (Add. 7056 im Brit. Mus., f. 16 ff. und Ouseley 386 in der Bodleiana, ff. 1—32). Ferner gehören hierher: die *Qiṣṣe-i-Naurūzšāh*, die Geschichte eines indischen Königs, dem gleich seinem Vorbilde in 1001 Nacht die Favorite, hier Nīkducht genannt, sieben Nächte lang fesselnde Erzählungen vorträgt, von Ūdittschand Kāyath mit dem Dichternamen ʿAzīz 1744 (A. H. 1157) verfasst (einzige Handschrift Add. 10,584 im Brit. Mus.); und die *Nuh Manẓar* oder neun Lusthäuser, aus neun Märchen bestehend, die Gulschād, Tochter des Vazīrs Farruchzād, ihrem Gatten Schīrzād (der in der Handschrift der Bodleiana, Caps. Or. A. 4, als Fürst von Darband, in der des Brit. Mus., Add. 7675, als Sohn des Kaisers Gurgahan von China erscheint) recitirt, jedes in einem der neun Lusthäuser des königlichen Palastes, um das Leben ihres Vaters zu retten. Die weitaus umfangreichsten dieser Rahmenerzählungen sind das *Ṭūṭīnāme* und der *Bahār-i-dāniš*. Das in jeder Beziehung bedeutsamere und interessantere *Ṭūṭīnāme* oder Papageienbuch ist indischen Ursprungs, wie der aus einem älteren und vollständigeren Sanskrit-Original geflossene Auszug unter dem Titel *Śukasaptati* beweist. Die älteste persische Redaktion desselben mit Heranziehung verschiedener ähnlicher indischer Werke, von einem unbekannten Verfasser, ist uns verloren gegangen; für diesen Verlust entschädigt uns aber reichlich die 1330 (A. H. 730) verfasste, äusserst geschmackvolle Neubearbeitung von Ḍiyā-uddīn Nachschabī, der sich auch durch die romantische Erzählung von Prinz Maʿṣūmschāh und Prinzessin Nūschlab (Zuckerlippe), auch Nūschābe (Lebenswasser) genannt, Gulrīz oder »der rosendurchwirkte Teppich« betitelt, bekannt gemacht hat (No. 513 des India Office). Nachschabī's Papageienbuch umfasst 52 Nächte mit einer Fülle von Märchen und Erzählungen, die vielfach an bekannte indische Motive, hin und wieder auch an solche der 1001 Nacht anklingen. Eine bedeutend abgekürzte Redaktion

dieser Papageiengeschichten ist die von Muḥammad Qādirī im 17. Jahrhundert gemachte, die ebenso, wie die, wahrscheinlich von Ṣarī ʿAbdullāh Efendī (gestorben 1660/1661 A. H. 1071) verfasste türkische Bearbeitung, in manchen Einzelheiten von Nachschabī's älterer Vorlage abweicht; auch eine metrische Bearbeitung des *Ṭūṭīnāme* existirt von Ḥamīd aus Lahore. Unmittelbar aus Nachschabī scheinen die beiden Bearbeitungen in Dachnī-Versen von Āvārī und Ghavvāṣī, geflossen zu sein; andere Prosa-Nachbildungen in Hindūstānī, z. B. das bekannte Ṭoṭā-Kahānī von Sayyid Ḥaidarbachsch, lehnen sich, ebenso wie die bengalische des Caṇḍicaraṇa Munschī, an den kürzeren Text des Qādirī an. Eine ähnlich umfangreiche Sammlung von Erzählungen ist der *Bahār-i-dāniš* oder Frühlingsgarten der Weisheit, dessen Grundlage der Liebesroman von Dschahāndār Sulṭān und Bahravar Bānū bildet; derselbe wurde von dem am 23. September 1671 (A. H. 1082, 19 Dschumādā I) in Delhi gestorbenen Schaich ʿInāyat-ullāh Kanbū nach einer ihm von einem jungen Brahmanen mitgeteilten indischen Geschichte im Jahre 1651 (A. H. 1061) verfasst und mit einer Einleitung aus der Feder des jüngeren Bruders und Schülers des Autors, Muḥammad Ṣāliḥ Kanbū, der sich auch durch eine 1659/1660 (A. H. 1070) vollendete, höchst ausführliche Geschichte Kaiser Schāhdschahāns (unter dem Titel *ʿAmal-i-Ṣāliḥ*) berühmt gemacht hat, versehen. Eine moderne poetische Bearbeitung desselben in Form eines Mathnavīs rührt von Ḥasan ʿAlī ʿIzzat unter der Regierung Tīpū Sulṭāns von Mysore (1783—1799, A. H. 1197—1213) her, dem das Gedicht auch gewidmet ist (einzige unvollständige Handschrift in No. 153 des India Office); ausserdem existirt eine bengalische Übersetzung desselben. —

Über das *Baxtyār-nāme* vgl. vor allem Nöldeke's erschöpfende Abhandlung in ZDMG. 45, pp. 97—143; die Textausgabe der jüngeren persischen Bearbeitung, mit englischer Übersetzung, von Sir W. Ouseley, erschien in London 1801; derselbe Text in correcterer Ausgabe von Kazimirski, lithographirt 1837. Zu den arabischen Versionen desselben siehe Basset, Contes arabes: Histoire des dix vezirs traduite et annotée, Paris 1883; Barthélemy in J. A. 1887, 2, p. 260 ff.; und P. A. Ṣalḥani, Contes arabes, Beirut 1890; ein mit dem in Habicht's Ausgabe der 1001 Nacht enthaltenen arabischen Text identischer ward schon 1807 von G. Knös in Göttingen herausgegeben: Historia decem Vezirorum; über die uigurische Übersetzung vgl. A. Jaubert, Notice et Extrait de la Version turque du Bakhtiarnaméh etc. in J. A. X (1827), pp. 146—167; Davids, Grammar of the Turkish Language, London 1832, preliminary discourse p. XXXI und p. 171 ff.; Vambéry, Uigurische Sprachmonumente 1871, Introduction p. 7, note 2. Zum *Sindbādnāme* selbst ist hier noch nachzutragen: W. A. Clouston, Popular Tales and Fictions vol. I, see Athenaeum 1891, Sept. 12, und A. Rogers in As. Quart. Rev. 1892, Jan.; Jivanji Jamshedji Modi, The so-called Pehelvi origin of the Sindibādnāmeh, etc. in BBRAS. 1894, pp. 206—212; armenische Übersetzungen desselben sind gedruckt in Constantinopel 1696, 1720, 1792 u. A. H. 1240, siehe auch Fr. Müller, »Über die armenischen Bearbeitungen der sieben weisen Meister« in WZKM. IV (1890), pp. 213—216 und 357. Das *Nauṭarz-i-muraṣṣaʿ* erschien in Bombay 1846; eine andere Ausgabe gleichen Titels in Lucknow 1869 scheint davon verschieden zu sein, da sie einem Muḥammad ʿIvaḍ zugeschrieben ist. Ausgaben des *Bāγ-o-Bahār*: Calcutta 1804, 1813, 1824, 1834, 1843, 1863 etc. etc.; Madras 1822 u. 1840; Cawnpore (lithographirt) 1832, 1834, 1860, 1878 etc.; von D. Forbes (in Hindūstānīschrift mit Vocabular), London 1846, 1849 u. 1860; (in lateinischer Transcription) London 1859; von Monier Williams (ebenfalls in lateinischen Characteren), London 1859; in Gudscharātīschrift Bombay 1877; illustrirte Ausgaben in Delhi 1876 u. 1882; siehe auch »Hindee and Hindoostanee Selections« vol. II, 1830. Englische Übersetzungen von L. F. Smith, Tale of the four Durwesh etc., Calcutta 1813 u. 1842, Madras 1825, Bombay 1841, Lucknow 1872; revidirte Ausgabe von D. Forbes, London 1851 u. 1862; und von Eastwick, Hertford 1852 u. 1877; französische Übersetzung von Garcin de Tassy, Paris 1878, siehe auch desselben Histoire de la Littér. Hindouie etc. I, p. 209 ff. u. III, pp. 199 und 200. Eine französische Übersetzung der *Nuh Manẓar* von Baron Lescallier ist der obengenannten Handschrift der Bodleiana beigefügt. Zum *Ṭūṭīnāme* im Allgemeinen vgl. die vortreffliche Abhandlung von W. Pertsch »Über Nachschabī's Papageienbuch« in ZDMG.

21, pp. 505—551. Vom Sanskrittext der Śukasaptati ist die Einleitung und erste Erzählung in Lassen's Anthologia Sanscritica, Bonn 1836 u. 1865 veröffentlicht; ältere Übersetzung derselben (bis zur 60. Nacht einschliesslich) von Demetrius Galanos (im Anhang zu seiner Übersetzung des Hitopadêśa), Athen 1851; neuere vollständige Übersetzung von Dr. R. Schmidt (Haeseler in Kiel), der auch den Sanskrittext von 4 Erzählungen aus derselben mit Einleitung und Übersetzung (Halle 1890) und neuerdings die ganze Śukasaptati in den »Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes« X, 1 (1893) herausgegeben hat, vgl. dazu desselben »Anmerkungen zu dem Textus simplicior der Śukasaptati« in ZDMG. 48 (1894), pp. 580—628; ausserdem ward eine Übersetzung der ersten Nacht von Brockhaus in den Blättern für litter. Unterhaltung 1843, No. 242, p. 971b veröffentlicht. Ein Teil von Nachschabî's *Ṭûṭînâme* ist von M. Gerrans sehr frei und mit ungenügendem Verständnis ins Englische übertragen »Tales of a Parrot«, London 1792; die achte Nacht ist von Brockhaus in Text und Übersetzung mit Anmerkungen unter dem Titel »Die sieben weisen Meister von Nachschabi«, Leipzig 1843, herausgegeben (siehe die Bibliographie zu § 24 oben), und — mit Ausnahme des persischen Textes — wieder abgedruckt in den Blättern für litter. Unterhaltung 1843, Nos. 242 u. 243; Kosegarten hat die Einleitung nebst der ersten Nacht, den Schluss, und die 7., 11. und 48. Nacht im Anhang zu Iken's Touti Nameh (siehe gleich unten) übersetzt. Qâdirî's gekürzte Recension erschien in Text und englischer Übersetzung von Gladwin, Calcutta 1800 und London 1801; deutsche Übersetzung von Iken, Stuttgart 1822, französische von Marie d'Heures, Paris 1826. Die türkische Bearbeitung des Ṣarî ist wortgetreu von G. Rosen (siehe dazu Benfey in GGA. 1858, p. 529 ff.), und in freierer Weise von M. Wickerhauser (Die Papagei-Mährchen) ins Deutsche übertragen, beide Leipzig 1858. Textausgaben derselben erschienen gedruckt in Bûlâq A. H. 1253 (vgl. dazu Bianchi in J. A. 1843, II, p. 481) und in Constantinopel A. H. 1256. Das *Ṭoṭâ-Kahânî* ist herausgegeben von D. Forbes, London 1852, und lithographirt Lucknow 1880. Zu den Hindî und Hindûstânî Übersetzungen vgl. Garcin de Tassy, Histoire de la Littér. Hindouie etc. I, pp. 85, 186, 206 u. 221, und Zenker, Bibl. Orient. II, Nos. 3925 u. 3926; zu der bengalischen Bearbeitung J. Long, Returns relative to native Printing Presses and Publications in Bengal, Calcutta 1845, p. 44; eine, wahrscheinlich tatarische, Bearbeitung erschien in Kasan 1851. Ausgaben des *Bahâr-i-dânš:* Calcutta 1809 u. 1836, Delhi 1849, Lucknow (ohne Datum), und Bombay A. H. 1277; ferner am Rande der A. H. 1261 ebendaselbst gedruckten Ausgabe von Niẓâmî's' *Sikandarnâme*, und endlich (teilweise) in den »Selections for the Use of the Students of the Persian Class«, II, Calcutta 1809, und den »Classical Selections«, I, Calcutta 1826. Englische Übersetzungen von A. Dow, London 1768, und von Jonathan Scott, Shrewsbury 1799; letztere wurde von A. T. Hartmann ins Deutsche (Leipzig 1802) und von Lescallier ins Französische übertragen.

§ 50. In die Gattung der Rahmenerzählung gehört nun auch das schon bei Rûdagî (§ 5) gelegentlich genannte Fabelbuch von *Kalîle und Dimne*, diese köstliche Perle der Weltlitteratur, mit der sich die geistige Schatzkammer fast aller Nationen des Morgen- und Abendlandes im Laufe der Jahrhunderte bereichert hat. Ursprünglich aus einem oder mehreren buddhistischen Werken der Sanskritlitteratur, deren Inhalt sich teilweise im Pantschatantra, im Hitopadêśa, in einzelnen Partien des Mahâbhârata und selbst noch in verschiedenen Abschnitten des modernen Kathâsaritsâgara wiederspiegelt, durch den Arzt Barzôye mit Hinzufügung dreier rein persischer Capitel zu den 12 ursprünglich indischen unter Chusrau Nûschirvân ins Pahlavî übertragen, ward das Buch noch bei Lebzeiten desselben Sâsânidenherrschers etwa um 570 von einem gewissen *Bûd* oder *Bod* als *Kalîlag und Damnag* aus dem Pahlavî ins Syrische übersetzt, ein unbezahlbarer Schatz, dessen Wiederauffindung zu Mârdîn im Jahre 1870 und Veröffentlichung in Text und Übersetzung zu den grössten Triumphen der modernen Sprachwissenschaft gehört. Aus derselben Pahlavî-Quelle floss dann, etwa 180 Jahre später, die nicht minder berühmte arabische Version des ʿAbdullâh ibn al-Muqaffaʿ (gestorben um 760, A. H. 143), die, wiederum um 6, rein muslimische, Capitel vermehrt, die Stammmutter aller späteren Übersetzungen und Nachbildungen geworden ist. Und hier setzt zunächst die Thätigkeit der neupersischen Bearbeiter ein.

Verschiedene Versuche, die Fabeln Bidpais aus dem Arabischen ins Persische zu übertragen, waren seit Rūdagī gemacht worden, aber sie schlugen alle mehr oder minder fehl, und erst Abulmaʿālī Naṣr-ullāh bin Muḥammad bin ʿAbd-ulḥamīd gelang es, unter der Regierung des Ghaznavidenherrschers Sultan Bahrāmschāh (1118—1152, A. H. 512—547), etwa um 1144 (A. H. 538/539) eine allgemein befriedigende Prosabearbeitung zu liefern, die lange Zeit als das Muster eines eleganten persischen Styls bewundert wurde. Auf dieses, Sultan Bahrāmschāh gewidmete, Werk gründet sich die poetische Version des Aḥmad bin Muḥammad aṭṭūsī mit dem Dichternamen Qāniʿī aus Churāsān, der um 1260 (A. H. 658) für seinen fürstlichen Gönner, den Saldschūqenherrscher von Rūm, ʿIzz-uddīn Kaikā'us, das berühmte Fabelbuch in die Form eines Mathnavīs umgoss (einzige Handschrift Add. 7766 im Brit. Mus.). In ähnlicher Weise diente Naṣr-ullāh's Bearbeitung als Grundlage für fünf verschiedene türkische Übersetzungen, vier im älteren Osttürkisch, nämlich die von Masʿūd, verfasst unter Sultan Ūrchān (1326—1360, A. H. 726—761) für den 1349 (A. H. 750) gestorbenen Pāschā-i-Kāmrān Umūr bin Muḥammad bin Aidīn, gewöhnlich Umūrbeg genannt (Marsh 180 in der Bodleiana), die darauf basirte poetische Paraphrase der ersten neun Capitel, die Sultan Murād I. bin Ūrchān (1360—1389, A. H. 761—791) gewidmet ist (No. 189 der türkischen Sammlung zu Gotha), und zwei in Dresden und München (siehe Fleischer's Catalog No. 136, und J. Aumer p. 54) aufbewahrte Bearbeitungen; und eine im modernen Osmanisch, die vor 1548 (A. H. 955) verfasst ist (Marsh 61 in der Bodleiana). Höchst merkwürdig ist der Umstand, dass eine dieser türkischen Übertragungen, wahrscheinlich die älteste des Masʿūd, wieder ins Persische zurückübersetzt worden ist, und zwar, wie es scheint, von Ḥaqvirdī, dem persischen Freunde des als ältester deutscher Übersetzer von Saʿdīs Gulistān (siehe Bibliographie zu § 37) bekannten Olearius; wenigstens rührt die betreffende, am 21. Juli 1642 vollendete Handschrift (Marsh 455 in der Bodleiana) von ihm her. Als im Lauf der Jahrhunderte und Dank der immer mehr und mehr um sich greifenden Geschmacksverirrung, der nur noch ein überverfeinerter, verkünstelter und mit Wort- und Bilderschmuck überladener Styl genügen konnte, Naṣr-ullāh's Buch dem Publikum zu veraltet erschien, unternahm es der vielseitig gebildete und als Schriftsteller überaus thätige Ḥusain bin ʿAlī alvāʿiẓ alkāschifī (siehe oben Seite 250, ll. 13. u. 14, und § 47) auf Wunsch des Niẓām-uddin Amīr Schaich Aḥmad as-Suhailī (siehe oben Seite 246, ll. 6 u. 7), eine der modernen Zeitrichtung Rechnung tragende Neubearbeitung desselben zu veranstalten, der er zu Ehren seines eben genannten Gönners den zum Wortspiel vorzüglich geeigneten Titel *Anvār-i-Suhailī* »die Lichter des Suhailī« oder »die Lichter des Suhail (d. h. Canopus)« gab. In diesem, seiner blumenreichen Sprache und seiner endlosen rhetorischen Floskeln wegen von Orientalen weit über Gebühr gepriesenen Werke, das von Iftichār-uddīn Muḥammad albakrī alqazvīnī ins Tschaghatāische, von ʿAlī Tschalabī, gewöhnlich Vāsiʿs ʿAlī genannt (gestorben 1543) unter dem Titel *Humāyūnāme* oder »das königliche Buch« ins osmanische Türkisch übertragen wurde (Abkürzungen des letzteren sind die beiden von Ḥādschī Chalīfah V, p. 239 erwähnten des Yaḥyā Efendī »*Mulaxxaṣ-i-Humāyūn*« und des 1726/1727, A. H. 1139 gestorbenen Qāḍīs von Cairo ʿUthmānzāde Ṭā'ib, genannt *Ṯamār-ulasmār*, sowie das *Zubdat-unnaṣā'iḥ*, von demselben), und ausserdem mehrfache Bearbeitungen in Hindūstānī und Dachnī erfahren hat (so von Faqīr im *Būstān-i-Ḥikmat* oder »Garten der Weisheit«, und von Muḥammad Ibrāhīm Munschī), hatte sich Ḥusain Vāʿiẓ durch Weglassung der beiden Einleitungskapitel, durch Erdichtung eines neuen Ursprungs des Fabelbuches und durch Hinzufügung einer ganzen Reihe von selbsterfun-

denen Geschichten so viele Freiheiten erlaubt, dass kaum 100 Jahre später der gesunde Sinn des Kaisers Akbar es für nötig fand, durch seinen berühmten Minister Abulfaḍl bin Mubārak eine abermalige Neubearbeitung vornehmen zu lassen, in der die ausgelassenen Kapitel wieder hergestellt und durch häufiges Zurückgreifen auf den älteren Text Naṣr-ullāh's eine grössere Einfachheit und Durchsichtigkeit des Styles angestrebt wurden. Aus dieser am 10. Juli 1588 (A. H. 996, 15 Schaʿbān) vollendeten und *ʿIyār-i-dāniš* »der Prüfstein des Wissens« benannten Modernisirung ist die hindūstānische Übersetzung *Xiradafrūz* geflossen, mit welcher der Kreis der persischen Versionen und ihrer secundären Sprösslinge abgeschlossen daliegt. Eine höchst interessante Nachahmung von Kalīle und Dimne, sowohl was den moralischen Gehalt, als auch die geschickte Erfindung der vielen eingestreuten Tierfabeln und Erzählungen anlangt, ist das ursprünglich im Dialekt von Ṭabaristān geschriebene *Marzbānnāme*, das der Ispahbad Marzbān bin Rustam bin Scharvīn, der Dichter des *Nīkīnāme* (siehe Ende von § 8), in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der Hidschre verfasste, und, wie es scheint, dem berühmten Fürsten von Dschurdschān, Qābūs bin Vaschmgīr, widmete. Unter der Regierung des Atābeg von Ādharbaidschān, Uzbeg bin Muḥammad bin Ilduguz (1210—1215, A. H. 607—612) wurde dasselbe in Iṣfahān von einem gewissen Saʿd aus Varāvīn, einem Dorfe zwischen Ardabīl und Tabrīz, in die moderne Litteratursprache Persiens übertragen. Es besteht aus neun Kapiteln, d. h. der Einleitung mit vier eingestreuten Anecdoten (darunter die vom Wolf und seinem Freunde, dem Musiker, und die vom Schakal, der auf einem Esel reitet); der letztwilligen Verfügung des Königs Nīkbacht an seine sechs Kinder, mit acht Erzählungen (darunter die vom Ackersmann und der Ameise, vom Sclaven des Kaufmanns, vom Schmied und Reisenden, vom Enterich und Fuchs, vom Kaufmann und seinem weisen Freunde, und vom Bauer und seinem Sohn); und sieben weiteren Abschnitten, die verschiedene Themata praktischer Lebensweisheit, wie die Mässigung in Wünschen und Begierden, die Thorheit unerfüllbarer Hoffnungen, die Anstandsregeln im Verkehr mit Fürsten und die beste Weise, ihre Gunst sich zu erringen, den Lohn der Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit und die schlimmen Folgen der Hinterlist und Verläumdung, und ähnliches mehr, in gewohnter Weise durch ineinander verschlungene lehrreiche Geschichten erläutern. Als Tierfabeln ächter Art erscheinen unter diesen »Maus und Schlange«, »Spinne und Schlange«, »Katze und Maus«, »Eisvogel und Fisch«, »Fisch und Reiher«, »der Rabe und sein Junges«, »Rabe und Wiesel«, »Hahn und Fuchs« u. s. w. Grössere Rahmenerzählungen sind die von den beiden Schakalen, vom Widder und Hunde, vom Kampfe des Elephanten mit dem Löwen, vom Löwen, Bären und Kameel, sowie von den beiden Rebhühnern und dem Adler. Bemerkenswert endlich unter den der Wirklichkeit entnommenen Geschichten sind vor allem die von den drei Strassenräubern, von Buzurdschmihr und dem Chusrau, und verschiedene andere, in denen derselbe Chusrau eine Rolle spielt.

Über *Kalīle und Dimne* vgl. ausser dem schon oben in der Bibliographie zu § 8 genannten Werke von Keith-Falkoner, und Benfey's bahnbrechenden Untersuchungen in seiner »Einleitung zum Pantschatantra« (Leipzig 1859), zur ältesten syrischen Übersetzung: *Kalīlag und Damnag*, Text und deutsche Übersetzung von G. Bickell, mit einer Einleitung von Th. Benfey, Leipzig 1876, und die Kritiken Nöldeke's in ZDMG. XXX, pp. 752—772, Weber's in LC. 1876, p. 1020 ff., und Prym's in Jenaer Literaturzeitung, 1878, p. 98; zur arabischen De Sacy, Calila et Dimna etc., Paris 1816, Guidi, Studii sul testo arabico del libro Calila e Dimna, Rom 1873, und Nöldeke, die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern, Göttingen 1879, und GGA. 1884, p. 676, ferner die Ausgaben von Būlāq A. H. 1249, 1251 und 1285, von Delhi 1850, von Mauṣil 1876, von Bairūt 1882

u. s. w., sowie die Übersetzungen von W. Knatchbull (englisch), Oxford 1819, von L. H. Holmboe (deutsch), Christiania 1832, und von Ph. Wolff (deutsch) in »Morgenländische Erzählungen«, Stuttgart 1837 u. 1839, dazu noch H. A. Schultens, Pars versionis arabicae libri Colailah wa Dimnah etc., Leyden 1786; zu der persischen des Nasr-ullāh und den türkischen Bearbeitungen desselben: De Sacy in Not. et Extraits X, pp. 94—196, und H. Ethé, On some hitherto unknown Turkish versions of Kalilah and Dimnah, in »Actes du sixième Congrès international des Orientalistes«, Section I, Leyden 1885, pp. 240—255; zu den *Anvār-i-Suhailī* und ihren verschiedenen Übersetzungen: Ausgaben Calcutta 1804, 1816, 1824 u. s. w., Hertford (von Ch. Stewart) 1805, (von J. W. J. Ouseley) 1851, Bombay 1828, lithographirt A. H. 1270 u. s. w.; englische Übersetzungen von E. B. Eastwick, Hertford 1854, und von A. N. Wollaston, London 1878, neue Ausgabe 1894; eine alte französische Übersetzung der ersten vier Kapitel rührt von David Sahid d'Ispahan, Paris 1644, zweite Auflage 1698, her; ins Englische übertragen, London 1747 (The instructive and entertaining fables of Pilpay) und London 1852 von Th. D. Scott (The fables of Pilpay); Auszüge in Text und Übersetzung in JA. V, pp. 109, 327 u. 544; persisch in den Chrestomathien von Langlès pp. 49—80, und von Spiegel, 1848, pp. 23—40, deutsche Übersetzung der letzteren von H. Ethé, in »Morgenländische Studien« 1870, pp. 147—166; einzelne Verse aus den *Anvār-i-Suhailī* in englischer Übersetzung in A. Rogers' Persian Anthology, London 1889, pp. 35—47. Das türkische *Humāyūnnāme* ist in Būlāq A. H. 1251, in Constantinopel zwischen A. H. 1290 u. 1293 gedruckt, das *ʿamār-ulasmār* in Constantinopel A. H. 1256; vgl. dazu hauptsächlich H. von Diez, Über Inhalt und Vortrag, Entstehung und Schicksale des königlichen Buches u. s. w., Berlin 1811, und De Sacy in Not. et Extraits X, p. 430 und in »Calila et Dimna«, p. 51. Einzelne Teile des *Humāyūnnāme* in Text und Übersetzung finden sich in Fundgruben des Orients II, p. 270; JA. 1848, 4. Serie, XII, pp. 381—416, und XIII, pp. 415—453; in Wickerhauser's Chrestomathie p. 250 des Textes, und p. 271 der Übersetzung, und in E. v. Adelburg, Auswahl türkischer Erzählungen aus dem Humayun-namé, erstes Heft, Wien 1855. Spanische Übersetzung: Espejo politico y moral etc., Madrid 1654 u. 1658, siehe auch Orient u. Occident II, p. 714 ff.; älteste französische Übersetzung von M. Galland in »Contes et fables indiennes«, Paris 1724; fortgesetzt und vollendet von M. Cardonne, Paris 1778; und im Panthéon littéraire, Contes orientaux, pp. 369—549. Daraus stammen eine griechische (Wien 1783), eine ungarische (1783) und eine holländische Bearbeitung. Das *Būstān-i-Ḥikmat* wurde lithographirt in Lucknow 1838/1839, 1845, 1870 u. 1879; die Dachnī-Übersetzung: *Dukhnee Unwari Soheilee* in Madras 1824, siehe G. de Tassy, Histoire de la Littérature hindouie etc. I, p. 443, u. II, pp. 359 u. 360; zum *ʿIyār-i-dāniš* siehe: de Sacy in Not. et Extraits X, pp. 197—225; das *Xiradafrūz* wurde von Roebuck, Calcutta 1815 u. 1847, von Eastwick, Hertford 1857 u. 1867, herausgegeben. Über die sonstigen direkten Abkömmlinge der arabischen Übersetzung des Ibn-almuqaffaʿ, die jüngere syrische aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, die griechische des Simeon Seth (um 1080), die beiden hebräischen aus dem 13. Jahrhundert, und die altspanische von 1251, zusammen mit ihren zahllosen Kindern und Kindeskindern in lateinischer, altslavonischer, kroatischer, spanischer, italienischer, deutscher, dänischer, holländischer und englischer Sprache u. s. w. vgl. Keith-Falconer's Introduction pp. 56—65 u. 71—86. Zum *Marzbānnāme* siehe Ch. Schefer, Chrestomathie Persane II, pp. 171—199 des persischen Textes (Auszüge aus den ersten drei Kapiteln), und pp. 194—211 der Erläuterungen; und Rieu, Supplement p. 239. Eine arabische Übersetzung dieses Werkes erschien lithographirt in Cairo A. H. 1278.

§ 51. Die zweite Gattung umfangreicher Sammlungen von Erzählungen, die, wie oben bemerkt, durch einen gemeinsamen Leitgedanken untereinander verknüpft sind, ist nur durch ein paar hervorragende Muster vertreten. Das älteste und bekannteste ist das aus dem gleichnamigen arabischen Werke des Abū ʿAlī al-Muḥassin, mit dem Beinamen Qāḍī-attanūchī (gestorben in Baṣrah 994, A. H. 384) übertragene und mit Benutzung anderer arabischer Schriften dem persischen Geschmack mundgerecht gemachte Buch über »wunderbare Errettungen aus Missgeschick und Todesgefahr« (*Kitāb-ulfaraǰ baʿd-iššidde* oder Freude nach Leid), von Ḥusain bin Asʿad bin Ḥusain al-mu'ayyadī addihistānī dem Vazīr ʿIzz-uddīn Ṭāhir bin Zangī aus Faryūmad (im Distrikt von Sabzvār), der ebenfalls nach langen Kriegesnöten seinem Vaterlande Frieden und Wohlstand zurückgegeben hatte, um die Mitte oder

in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts der Hidschre gewidmet. Es enthält 13 Kapitel mit einer reichen Auswahl von Geschichten; eine bedeutend erweiterte Bearbeitung desselben — möglicherweise eine direkte Neuübersetzung aus dem arabischen Original — ward auf Befehl des Sultans von Sind, Nāṣir-uddīn Qubātschah (1210—1228, A. H. 607—625), von einem Ungenannten veranstaltet, unter welchem Einige den damals lebenden Verfasser des litterarhistorischen, dem Vazīr desselben Qubātschah, ʿAin-ulmulk Ḥusain al-Aschʿarī gewidmeten Werkes Lubāb-ulalbāb (No. 1 der Quellen), Muḥammad ʿAufī, vermuten, dem wir weiter unten noch einmal begegnen werden (die zweite Hälfte dieser Neubearbeitung, Kapitel 6 und 9—17 umfassend, ist handschriftlich in No. 1432 des India Office enthalten). Ein modernes, wahrscheinlich auf indischen Quellen beruhendes Seitenstück dazu ist das *Gušāyišnāme* (dessen Titel ebenfalls »Buch der Errettungen« bedeutet), 1689/1690 (A. H. 1101) von Chvādschah Rādschkarn zusammen mit Bakrān Chāyath verfasst und nach der Handschrift des India Office (No. 2077) sieben, in blühendem Styl geschriebene Geschichten enthaltend, während das Manuscript des Brit. Museums (Add. 25, 839) nur deren sechs aufweist. Schon früher hatte Muḥammad Scharīf (oder Scharīfāi) Kāschif, der Dichter eines Lailā und Madschnūn, sowie eines Haft Paikar (siehe oben § 20) und eines historischen Epos *ʿAbbāsnāme*, in seinem 1653 (A. H. 1063) vollendeten Werke *Xazān u bahār* »Herbst und Frühling«, einer Sammlung moralischer Geschichten und Anekdoten im Style Saʿdī's, zu der sein im jugendlichen Alter verfasstes und ebenfalls dem Saʿdī'schen Gulistān nachgebildetes *Sirāj-almunīr* (die leuchtende Lampe) eine Art Vorläufer bildet, die meisten seiner Erzählungen dem *Faraj baʿd-iššidde* entlehnt. Nach einem bestimmten Grundgedanken gearbeitet ist auch das noch modernere *Majmaʿ-unnuqūl*, eine Sammlung von Erzählungen solcher Schīʿiten, die den Tod des Märtyrers Ḥusain entweder durch Aufführungen von Passionsspielen (*taʿziyes*, siehe oben § 45), oder durch Wallfahrten nach Karbalā, oder auch nur durch Wehklagen feierten, von Muḥammad ʿAlī bin Muḥammad Ḥasan Hindī, der 1779 (A. H. 1193) von Persien nach Indien kam, sich dort 37 Jahre aufhielt und dann in sein Heimatland zurückkehrte (einzige Handschrift Petermann 475 in Berlin). In gewissem, wenngleich beschränktem Sinne, lassen sich dieser zweiten Gattung noch die zahlreichen Sammlungen von Legenden und Traditionen der Propheten, der ersten Chalīfen und der bedeutendsten muslimischen Heiligen anreihen. Sie tragen gewöhnlich die allgemeine Überschrift *Qiṣaṣ-ulanbiyā*, doch lassen sich nach genauerer Durchsicht der dahin gehörigen handschriftlichen Werke bestimmte Gruppen mit streng geschiedenen Titeln unschwer erkennen. Die älteste aller dieser auf Qurān und Tradition fussenden Prophetengeschichten ist unstreitig die, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts der Hidschre, von Isḥāq bin Ibrāhīm bin Manṣūr bin Chalaf aus Nīschāpūr verfasste, die von Ādam bis Muḥammad reicht und in einem Anhang die ersten Chalīfen bis zum Tode Muʿāviyas (680, A. H. 60), sowie das ereignisreiche Leben des Ḥadschdschādsch bin Yūsuf behandelt. Auch Legenden von Iblīs und den Engeln sind dieser Prophetengeschichte einverleibt, und als ein besonders merkwürdiger Umstand ist hervorzuheben, dass in der Geschichte Jesu letzterer nicht durch Kreuzigung, sondern durch Erhängen seinen Tod findet (Handschriften in Berlin, Wien, Leyden, im Brit. Mus., in der Bodleiana und im India Office No. 2224). Jüngeren Datums und umfangreicher als das obengenannte Werk sind das *Tāj-ulqiṣaṣ* von Ibn Naṣr albuchārī, das mit einer kurzen arabischen Einleitung beginnt, an die sich die eigentlich persische, und dann sofort die Geschichte der Weltschöpfung schliesst, und mit dem Tode Ḥusain's zu Kar-

balā endet, und das *Majmaȝ-ulḥasanāt*, das zum grössten Teil auf dem 27. Buche der berühmten Traditionssammlung des Muḥammad bin Ismaȝīl bin Ibrāhīm al-Buchārī (gestorben 870, A. H. 256), des Ṣaḥīḥ, basirt ist und bis zum Tode Muḥammads reicht. Eine abgekürzte Redaktion des letzteren, die aber am Ende durch neue Zusätze vermehrt ist, findet sich in No. 3489 des India Office. Mit Muḥammad's Tod schliessen auch die *ȝAjā'ib-ulqiṣaṣ* von ȝAbd-ulvāḥid bin Muḥammad Muftī (aus dem 10. Jahrhundert der Hidschre, India Office No. 1729), in 20 Kapiteln; die *Qiṣaṣ-i-anbiyā-i-karīm* von ȝAbd-ullaṭīf, dem Sohne des ȝAlī alvāȝiẕ albīrdschandī (No. 542 im Berliner Katalog) in 83 Abschnitten; und das *Tafsīr-i-taḏkirat-ulanbiyā valumam* (India Office No. 319). Noch über die 12 schīȝitischen Imāme hinaus erstreckt sich das von ȝAlī bin Ḥasan azzavvārī verfasste *Majmaȝ-ulhudā* (India Office No. 1403). Dagegen ausschliesslich den vorislāmischen Propheten gemidmet sind das kürzere *Afṣaḥ-ulaḥvāl* (Berliner Katalog No. 539), das mit der Geschichte von den Siebenschläfern und von Simeon und Chālid abschliesst, und als Gewährsmänner hauptsächlich die beiden berühmten Historiker Mīrchvānd (gestorben 1497, A. H. 903) und dessen Enkel Chvāndamīr (gestorben 1534, A. H. 941) anführt; und das umfangreichere *Ta'rīx-i-anbiyā* (India Office No. 2028), das besonders ausführliche Legenden aus dem Leben sämtlicher biblischer Patriarchen, sowie des bekannten Luqmān, des Dhulqarnain oder »Zweigehörten«, d. i. Alexanders des Grossen, St. Georgs, des Mönches Barṣīṣā und anderer mehr enthält. Zu den selteneren, hier auftauchenden, Persönlichkeiten dieser prophetischen Hierarchie, die in den übrigen *Qiṣaṣ-ulanbiyā* nicht erwähnt werden, gehören Hiob's Sohn Bischr, mit dem Ehrentitel Dhulkifl (siehe Sūre 38, v. 48 im Qurān), und der sogenannte erste Moses (im Gegensatz zu dem zweiten oder echten Moses), ein Enkel Joseph's. Rein muḥammadanische Legendensammlungen wiederum sind das *Zubdat-ulȝulūm* von ȝIvaḍ Ḥiṣārī (Elliott 420 in der Bodleiana), das in 6 Kapiteln einen reichen Schatz von Erzählungen und Traditionen über Muḥammad und seine Genossen, über die ersten vier Chalīfen, über berühmte Schaichs und ȝUlamā sowie über gefeierte Häupter mystischer Congregationen enthält (im fünften Kapitel z. B. handelt es ausführlich von den Wundern, die dem grossen Begründer der Qādirī-Secte, Schaich Muḥyī-uddīn ȝAbdulqādir Dschīlānī, siehe oben Ende von § 34, zugeschrieben werden); und ein diesem ähnliches, aber titelloses, Werk in 20 Kapiteln mit je zehn Erzählungen, das aber vom streng sunnitischen Standpunkt aus geschrieben ist und allen Anzeichen nach schon aus dem fünften Jahrhundert der Hidschre stammt (siehe Rieu, Supplement, pp. 248 u. 249). Eine vollständige Mischung endlich aus den verschiedenen Elementen der biblischen Patriarchenzeit, des altarabischen Beduinenthums, und der ersten Jahrhunderte des Islām, mit ganz besonderer Betonung der ältesten ṣūfischen Meister, wie Ḥasan aus Baṣrah, Sufyān Thaurī, Ibrāhīm Adham und ihrer Zeitgenossen bis auf Schaich (oder, wie er hier heisst, Sultan) Abū Saȝīd bin Abulchair (siehe §§ 30 u. 31) ist das *Durr-ulmajālis* »die Perlen der Versammlungen« (in einer Handschrift des India Office auch *Sullam-ulanbiyā*, die Leiter der Propheten, genannt) von Saif (oder Saif-uddīn) aẕẕafar Naubahārī, der dieses mystisch angehauchte Werk in 33 Kapiteln zur Erbauung der Waller auf dem Gottespfade verfasste.

Die persische Bearbeitung des *Faraj baȝd-ušȝidde* ist lithogr. in Bombay 1859; sieben Erzählungen daraus sind abgedruckt in Chodzko's persischer Grammatik, neue Ausgabe, Paris 1883. Kāschif's *Xazān u bahār* ist lithogr. in Tabrīz A. H. 1294, siehe auch Rosen, Manuscrits Persans (Institut), St. Petersburg 1886, pp. 285 u. 286, und Rieu, Supplement, pp. 250 u. 251. Eins der vielen, *Qiṣaṣ-ulanbiyā* betitelten, Werke ist lithogr. in Bombay A. H. 1282.

§ 52. Mit den *Durr-ulmajālis*, die auch eine poetische Übersetzung in Dachnī-Versen erfahren haben (Handschrift derselben in No. 2489 des India Office), schliesst die zweite Gattung der durch ein gewisses inneres Band in sich zusammengehaltenen Erzählungswerke ab, und es erübrigt nur noch, einen flüchtigen Blick auf solche Sammlungen zu werfen, in denen entweder grössere und kleinere Geschichten aller Art ohne irgend welche Rahmenerzählung oder einen erkennbaren Leitgedanken bunt durcheinander gewürfelt, oder auch kurze Fabeln und Anekdoten nach einem gewissen System geordnet und zu einem sowohl belehrenden wie unterhaltenden Ganzen lose aneinander gereiht sind. Das älteste Beispiel dieser Art ist Muhammad ʿAufī's (No. 1 der Quellen u. § 51) *Javāmiʿ* (in einigen Handschriften *Jāmiʿ*)*-ulḥikāyāt u lavāmiʿ-urrivāyāt* (siehe oben § 18), vollendet 1228, A. H. 625, am Hofe des Sultans Altamisch (oder richtiger Īltatmisch) von Delhi, der zusammen mit seinem grossen Vazīr Niẓām-ulmulk Qivām-uddīn Muḥammad bin Abī Saʿīd aldschunaidī im Eingange gepriesen wird. Es besteht aus vier Teilen, von denen jeder in 25 Kapitel zerfällt; der erste enthält Anekdoten aus dem Leben legendenhafter und geschichtlicher Persönlichkeiten, sowie der verschiedenen Klassen von Staatsmännern, Gelehrten, Dichtern u. s. w.; der zweite illustrirt durch kurze Erzählungen die guten Eigenschaften des Menschen; der dritte in gleicher Weise seine schlimmen Charakterzüge; der vierte endlich Materien verschiedener Art, merkwürdige Gebete und Vorbedeutungen, Errettungen aus drohender Lebensgefahr (siehe das *Faraj baʿd-iššidde* in § 51), die Wunder der Schöpfung, und viele geographische und kosmographische Einzelheiten. ʿAufī's Werk, das nicht mit einem gleichlautenden, mit Erzählungen aus allen möglichen Quellen, auch aus dem *Baxtyārnāme* (§ 49) angefüllten und zwischen 1616 und 1619 (A. H. 1025—1028) vollendeten zu verwechseln ist (Handschrift in No. 2541 des India Office), wurde dreimal ins Türkische übertragen, zuerst von Ibn ʿArabschāh (gestorben 1450, A. H. 854), dann von Nadschātī 1508/1509 (A. H. 914), und endlich von Ṣāliḥ bin Dschalāl (gestorben 1565/1566, A. H. 973). Diesem zunächst an Popularität kommen die weitverbreiteten, kurz nach 1532/1533 (A. H. 939) von ʿAlī bin Ḥusain alvāʿiẓ alkāschifī (dem Sohne des Verfassers der Anvār-i-Suhailī) mit dem Dichternamen Ṣafī am Hofe des Fürsten von Ghardschistān, Sultan Muḥammad, vollendeten *Laṭā'if-uṭṭavā'if* oder witzigen Geschichten und Scherze über alle Klassen der menschlichen Gesellschaft, zuweilen auch *Laṭā'if-uẓẓarā'if* genannt. Die 14 Kapitel dieser Sammlung umfassen die folgenden Menschenklassen: Muḥammad im Verkehr mit seinen Genossen; die Imāme; Fürsten; Amīre, Vazīre und andere Staatsbeamte; Schöngeister, Munschīs und Officiere; Beduinen, Grammatiker und Redekünstler; Schaichs, ʿUlamā und Rechtsgelehrte; Philosophen, Ärzte, Traumdeuter und Astrologen; Dichter; männliche und weibliche Witzbolde; Geizhälse, Schlemmer und Schmarotzer; Habsüchtige, Diebe, Bettler, Blinde und Taube; Kinder und Sklaven; Thoren, Lügner und Schwindler. Besonders reich an Werken ähnlicher Art haben sich die letzten drei Jahrhunderte der persischen Litteratur erwiesen; hierhin gehört, neben vielen unbedeutenderen Sammlungen, vor allem die *Zīnat-ulmajālis* »die Zierde der Versammlungen« des Madschd-uddīn Muḥammad alḥusainī mit dem Dichternamen Madschdī, verfasst um 1595/1596 (A. H. 1004) unter Schah ʿAbbās dem Grossen. Sie ist im Ganzen und Grossen nach dem Plane und Muster von ʿAufī's grundlegendem Werke gearbeitet, aber nicht wie jenes in 4, sondern in 9 Abschnitte mit je zehn Kapiteln eingeteilt; der letzte Abschnitt enthält eine Reihe geographisch-topographischer und historischer Notizen, von denen die letzteren sich auf die Geschichte Tschingīzchāns, Tīmūrs und der ver-

schiedenen, von ihnen ausgegangenen mongolischen Dynastien in Iran, sowie auf die der Ṣafaviden bis zum Regierungsantritt Schah Ṭahmāsp's (1524, A. H. 930) beziehen. Auf ähnlicher Grundlage aufgebaut, aber in der Anordnung mehr dem Vorbild der *Laṭā'if-uṭṭavā'if* folgend, sind Abulfatḥ bin Muẕaffar's *Navādir-unnuqūl* oder Seltenheiten der Überlieferungen, die 1738 (A. H. 1151) zum Abschluss gebracht wurden (einzige Handschrift im Brit. Mus. Or. 25,834). Eine Mischung von Fabeln und Anekdoten mit ausgeprägter moralischer Nutzanwendung, in Prosa und Versen, enthält Bahrām bin ʿAlī-Mardān Bahādur's der Mitte des elften Jahrhunderts der Hidschre angehörendes *Maḥram-i-rāz* »der Vertraute des Geheimnisses«, in welchem unter anderem auch eine Reihe interessanter Episoden aus der kriegerischen Laufbahn des 1612 (A. H. 1021) gefallenen ʿAlī-Mardān Bahādur, eines tapferen Heerführers unter Akbar und Dschahāngīr, erzählt wird (einzige Handschrift im Brit. Mus. Or. 242). Ebenfalls reich an moralischen Erzählungen und Anekdoten, im Style des Gulistān, sind das von Mullā Tarzī 1616 (A. H. 1025) vollendete und dem Kaiser Dschahāngīr gewidmete *Maʿdan-uljavāhir* »der Juwelenfundort«, von dem sich eine längere Recension in 22 Kapiteln nebst Schlusswort (India Office Nos. 1559 u. 3158, und No. 189 des Münchener Cat.) und eine kürzere in 17 (No. 1023 des Berliner Cat. und Ouseley Add. 61 u. 122 in der Bodleiana) findet; ferner das *Maḥbūb-ulqulūb* »der Liebling der Herzen« von dem unter Schah Sulṭān Ḫusain (1694—1723, A. H. 1105—1135) lebenden Barchvardār bin Maḥmūd Turkmān Farāhī Mumtāz, der ursprünglich ein 400 Erzählungen umfassendes Werk unter dem Titel *Maḥfilārā* verfasst, dasselbe jedoch während seines Aufenthaltes in Chabūschān, wo er drei Jahre lang in Diensten des Amīrs Minūtschihrchān stand, beim Einfall eines räuberischen Stammes samt all seinem übrigen Hab und Gut eingebüsst und nun, teils um seinen eigenen Kummer zu verscheuchen, teils um den Bitten seiner Freunde zu willfahren, in der vorliegenden Sammlung die ihm noch im Gedächtnis haftenden Erzählungen vereinigt hatte, unter denen die hervorragendsten die von Fīrūzschāh-i-Miṣrī, und von Raʿnā und Zībā sind; und endlich das *Dabistān-i-Xirad* »die Verstandesschule« das Muḥammad Ismaʿīl Sāmī, mit dem Ehrentitel Nuʿmānchān im Jahre 1723 (A. H. 1135) in Akbarābād dem Kaiser Muḥammadschāh widmete. Schon auf der Grenzscheide zwischen Erzählung, Legende, historischer Anekdote und wirklicher Geschichtsschreibung stehen drei bedeutsame und hochinteressante Werke der Memoirenlitteratur. Das erste sind die schon in § 27 flüchtig erwähnten *Čahār Maqāle* »die vier Discurse«, von Niẕāmī ʿArūḍī aus Samarqand, verfasst zwischen 1157 und 1161 (A. H. 552—556); sie behandeln in vier Abschnitten die vier Menschenklassen, deren Dienste den Fürsten am unentbehrlichsten sind, nämlich Vazīre, Dichter, Astrologen und Ärzte, samt den für eine jede derselben erforderlichen Kenntnissen und Eigenschaften, und illustriren dieselben durch eine Reihe historischer Anekdoten, unter denen die über persische Dichter der ältesten Periode (wie beispielsweise der Bericht über Firdausī) am wertvollsten sind. Das zweite ist der 1552 (A. H. 959) verfasste *Nigāristān* oder Bildersaal des Qāḍī Aḥmad bin Muḥammad bin ʿAbdulghafūr al-Ghaffārī alqazvīnī, der 1567/1568 (A. H. 975) auf der Rückkehr von der Pilgerfahrt nach Mekka starb; er enthält Anekdoten berühmter Männer von der Zeit Muḥammad's bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts der Hidschre, und unter den zahlreichen Quellenwerken, die demselben zu Grunde liegen, findet sich auch das ebenfalls in § 27 genannte *Majmaʿ-unnavādir* des Niẕāmī, ein Seitenstück, wie es scheint, zu den *Čahār Maqāle*, aber bis jetzt nirgends handschriftlich aufgefunden. Der für eine kritische Textausgabe des Nigāristān

äusserst wichtige erste Entwurf des Verfassers, von seiner eigenen Hand geschrieben und mit wertvollen Randglossen versehen, ist uns in Ouseley 46 der Bodleiana aufbewahrt. Das dritte Memoirenwerk ist eine von Muḥammad Ṣādiq bin Muḥammad Ṣāliḥ Iṣfahānī (der 1651, A. H. 1061 starb) zwischen 1644 und 1646 (A. H. 1054—1056) verfasste umfangreiche Sammlung moralischer Sentenzen, historischer Anekdoten und sonstiger interessanter Notizen, unter denen sich auch eine Reihe persischer Sprüchwörter findet, unter dem Titel *Šāhid-i-Ṣādiq* (Egerton 1016 im Brit. Mus.). Zu allem bisher Genannten lässt sich endlich noch als modernster Ausläufer das halb aus moralischen Erzählungen und Anekdoten, halb aus einer ausführlichen Darstellung der Regierung Āqā Muḥammadchān's, des Begründers der jetzt in Persien herrschenden Qādschārendynastie (1795—1797, A. H. 1209—1212) sowie der ersten Jahre seines Neffen und Nachfolgers, des schon oft genannten Fatḥ ʿAlīschāh, bestehende *Mufarriḥ-ulqulūb* »der Herzenserfreuer« hinzufügen, das den 1825 (A. H. 1241) gestorbenen Vorleser und Bibliothekar des letztgenannten Schahs, Muḥammad Nadīm bin Muḥammad Kāẓim zum Verfasser hat (Or. 3499 im Brit. Mus.).

Textauszüge aus den *Laṭāʾif-uṭṭavāʾif* finden sich in Schefer's Chrest. Pers. I, pp. 106—130, mit Erläuterungen auf pp. 95—131. Das *Maḥbūb-ulqulūb* ist in Bombay A. H. 1268 gedruckt. Die *Čahār Maqāle* sind lithographirt in Teheran A. H. 1305; Al-Ghaffārī's *Nigāristān* in Bombay A. H. 1245 u. 1275, und in Calcutta.

b) Prosa-Allegorien, Musterstücke kunstvollen Stils, Briefsteller, und Abhandlungen über Poetik, Prosodie, Metrik und Rätsel.

§ 53. Verglichen mit der ziemlich langen Reihe poetischer Allegorien und symbolischer Mathnavīs, die der Mysticismus der Perser gezeitigt hat (siehe besonders § 40), ist die Zahl der allegorischen Romane in Prosa nur eine sehr geringe. Wenn wir von kürzeren Erzeugnissen dieser Gattung, wie den drei *Ḥusn u ʿIšq* (Schönheit und Liebe) betitelten Allegorien Ẓuhūrī's, Mullā Ṭughrā's und Niʿmatchān ʿĀlī's (vergleiche über alle drei unten § 54), von denen die erste und die letzte auch *Katchudāʾi* (oder *Munākaḥā*)-*i-Ḥusn u ʿIšq* »die Hochzeit von Schönheit und Liebe« genannt werden, und der kleinen Skizze *Saqqānāme* »Buch des Wasserträgers« (Ouseley Add. 69 f. 173b in der Bodleiana) absehen, so besitzen wir eigentlich nur einen einzigen, wirklich classischen Vertreter dieser Richtung in Fattāḥī's *Ḥusn u Dil* »Schönheit und Herz«. Yaḥyā Sībak (oder: bin Sībak), mit dem *taxalluṣ Fattāḥī* (einer Umstellung aus Tuffāḥī, das die arabische Form für Sībak ist, da *sīb* sowohl wie *tuffāḥ* Apfel bedeuten), neben welchem er in seinen lyrischen Gedichten auch zuweilen Asrārī (der Geheimnisvolle) und Chumārī (der Weinestrunkene) gebraucht, war aus Nīschāpūr gebürtig, lebte unter Sultan Schāhruch (1405—1447, A. H. 807—850) als Gelehrter und Dichter ziemlich zurückgezogen von der Welt und starb 1448 (A. H. 852). Den Gegenstand seines psychologisch-symbolischen Romans, der äusserlich zwar ein rein menschliches Thema, seiner inneren Tendenz und seinem Schlussgedanken nach aber ganz so wie seine poetischen Vorgänger und Nachfolger die tiefsten Fragen der Mystik, die Gottessehnsucht und Gottesbedürftigkeit des erleuchteten Ṣūfī behandelt, bildet die Liebe Dils (des Herzens), der als Sohn ʿAqls (des Verstandes) im Lande Badan (dem Körper) herrscht, zu Ḥusn (der Schönheit), der Tochter ʿIschqs (der Liebe), die in der Stadt Dīdār (dem Antlitz) herrscht, allwo in dem Rosengarten Ruchsār (der Wange) und zwar in der Quelle Famm (dem Munde) das Wasser des Lebens fliesst. Die in Dils Brust eines Nachts geweckte Sehnsucht nach letzterem und die Entsendung seines Dieners

Naẓar (des Blickes) zur Erforschung desselben ist der Ausgangspunkt dieser mit vielen geistreichen und fein zugespitzten Episoden ausgestatteten Erzählung, die mit der endlichen Vermählung beider Liebenden nach langen Wirrsalen und Irrfahrten schliesst, wobei noch zahlreiche andere allegorische Figuren, hauptsächlich auch Ḥusns Spiegelhalter Chayāl (die Phantasie), die Vermittlerrolle übernehmen. Welch tiefen Eindruck dieses in klarem und leichtfasslichem Stil geschriebene Werk auf orientalische Leser gemacht, davon zeugt am besten der Umstand, dass drei türkische Dichter, nämlich Ahī (gestorben 1517, A. H. 923), Lāmiʿī (gestorben 1531, siehe oben § 17) und Vālī (der unter Sultan Murād III., 1574—1595, lebte), dasselbe zur Grundlage ihrer durch viele Änderungen, Zusätze (so z. B. gleich im Anfang Nafs, die Seele, als Mutter Dils) und reiche poetische Schilderungen erweiterten Bearbeitungen unter gleichem Titel in gereimter, mit Versen und ganzen Gedichten durchflochtener Prosa gemacht haben. Eine spätere persische Bearbeitung desselben Stoffes, ebenfalls *Ḥusn u Dil* genannt und unzweifelhaft auch von Fattāḥī beeinflusst, rührt nach der Unterschrift in der einzigen davon existirenden Handschrift (No. 1628 des Ind. Off.) von einem Chvādschah Muḥammad Bīdil her, der möglicherweise mit dem bekannten ʿAbd-ulqādir Bīdil (siehe oben §§ 39 u. 40) identisch ist und seine Allegorie 1684 (A. H. 1095) dem Kaiser ʿĀlamgīr widmete. Die allegorischen Gestalten in all diesen Versionen desselben Stoffes sind, wie die obige kurze Ausführung schon genugsam andeutet, im Grunde genommen, nur Personificirungen der verschiedenen Körperteile, sowie der hervorragenderen geistigen Eigenschaften des Menschen. Sie bilden vor allem, wie Dvořák (siehe Bibliographie) ganz treffend bemerkt, eine Art »Index der bildlichen Sprache der orientalischen Erotik«, und in dieser Hinsicht vereinigt sich in ihnen alles das, was sich vereinzelt nicht nur in den weltlichen und mystischen Liebesliedern früherer Dichter, sondern auch in verschiedenen, durch besonders kunstvolle Rhetorik ausgezeichneten Prosaschriften findet. Allgemeine, aus Vers und Prosa gemischte, Diskurse über den menschlichen Leib als die edelste aller Schöpfungen Gottes, enthält z. B. ein von dem Verfasser des *Ṭūṭīnāme* (siehe § 49), Diyāuddīn Nachschabī (gestorben 1350, A. H. 751) geschriebenes Werk, betitelt *Kulliyyāt u Juzʾiyyāt* oder *Juzʾiyyāt u kulliyyāt* (Punkte, die das Ganze und die Teile betreffen), auch zuweilen *Čil Nāmūs* oder *Nāmūs-i-akbar* (die 40 rühmlichen Dinge, nach den 40 Abschnitten, in die das Ganze geteilt ist, oder der grosse Ruhmesgegenstand) genannt und zwischen 1317 und 1321 (A. H. 717—721) verfasst. Ausschliesslich dagegen der Beschreibung weiblicher Reize im Angesicht sowohl wie in den übrigen Körperteilen und der poetischen Metaphern, die in Bezug auf sie gebraucht werden, ist die berühmte Schrift *Anīs-ulʿuššāq* oder *Anīs-ulʿāšiqīn* »der Vertraute der Liebenden« gewidmet, die Ḥasan bin Muḥammad Scharaf-uddīn ar-Rāmī für den Īlkānī Sultan Schaich Uvais (1356—1375, A. H. 757—776) verfasste. Sind diese beiden Abhandlungen schon gewissermassen als Muster kunstvollen Stils anzusehen, so ist das noch in weit höherem Masse der Fall mit einer Reihe von Meisterstücken dialektischer Schlagfertigkeit und rhetorischer Spitzfindigkeit, deren Meisterschaft freilich nicht selten darin besteht, dass sich ohne die Hilfe eines eingehenden Commentars oder erläuternder Anmerkungen der eigentliche Sinn eines Satzes unter all dem Krimskrams verschrobener Redekunst oder blühenden Wortschwalls kaum bemeistern lässt. Obenan steht, wohl als ältestes Muster dieser Gattung, das *Šabistān-i-Xayāl* »das Schlafgemach der Phantasie«, auch *Šabistān-i-nikāt u Gulistān-i-luγāt* »das Schlafgemach der feinen Gedanken und der Rosengarten der Redewendungen« genannt, eine Sammlung von Wortwitzspielen, die, so kindisch sie uns auch

häufig erscheinen mögen, doch durch das geradezu verblüffende Geschick des Verfassers, wahre Taschenspielerkünste mit einzelnen Wörtern und ganzen Redefloskeln zu treiben, und zugleich als charakteristischer Ausdruck des bis heute im Orient vorherrschenden litterarischen Geschmacks eine nicht zu unterschätzende Bedeutung haben. Es stammt aus der Feder desselben Fattāḫī, dem wir die reizende Allegorie von Ḫusn u Dil verdanken, und wurde nach der Abfassung der letzteren 1439/1440 (A. H. 843) begonnen. Konnten so diametral entgegengesetzte Schöpfungen demselben Hirn entspringen, so ist es nicht zu verwundern, dass uns Fattāḫī auch noch mit einem *Taʿbīrnāme* oder Traumdeutebuch in Versen beschenkt hat. Der beste Commentar zum »Schlafgemach der Phantasie« ist der türkische von Surūrī aus dem Jahre 1551 (A. H. 958); ein sehr ausführlicher persischer ward von Muḥammad Bahrām bin Āchund Mullāzāde verfasst (India Off. No. 484).

Niʿmatchān ʿĀlī's *Ḫusn u ʿIšq* ist herausgegeben in Lucknow 1842 u. 1873, und mit Kommentar in Delhi 1844. Eine vorzügliche Textedition von Fattāḫī's *Ḫusn u Dil*, mit Übersetzung, kritischer Einleitung und sorgfältiger Analyse von Lāmiʿī's türkischer Bearbeitung ist die von R. Dvořák in Sitzungsber. der Wiener Akademie, Band 118, No. IV, Wien 1889. Ältere, aber unzulängliche Übersetzungen sind die von A. Browne, Dublin 1801, und von W. Price, London 1828; letzterer hat auch den Text nach der ältesten uns bekannten Handschrift aus dem Jahre 1491 (A. H. 896) veröffentlicht. Das *Anīs-ul ʿuššāq* ist übersetzt und mit Erklärungen versehen von Ch. Huart in Bibl. de l'École des Hautes Études, fasc. 25, Paris 1875; vgl. dazu Pavet de Courteille in JA., série VII, vol. 7 (1876), pp. 588—591. Das erste Kapitel von Fattāḫī's *Šabistān-i-Xayāl* »Über Glauben und Islam« ist auf Grund von Surūrī's türkischem Kommentar herausgegeben, übersetzt und erläutert von H. Ethé, Leipzig 1868.

§ 54. Durch eine wunderbare Kunstfertigkeit, das Verständnis des Gedankenganges durch krause Schnörkel aller Art zu erschweren, wenn nicht gar unmöglich zu machen, zeichnen sich zwei Schöngeister des elften Jahrhunderts der Hidschre aus, der schon oben (§ 43) genannte Ẕuhūrī, und Mullā Ṭughrā. Der Ruhm des ersteren gründet sich auf fünf Prosa-Abhandlungen, von denen die vier ersten zum Preise Ibrāhīm ʿĀdilschāhs II. (1580—1627, A. H. 988—1037) und seiner glänzenden Hofhaltung in Bīdschāpūr geschrieben sind, nämlich drei Vorreden oder *Dībāčes*, die *Dībāče-i-Nauras* (zu einem Nauras genannten Traktat über indische Musik, den der Schah selbst verfasst haben soll, der aber nach anderen Angaben eine gemeinschaftliche Arbeit von Ẕuhūrī und seinem Lehrer Malik Qummī ist), die *Dībāče-i-Xvān-i-Xalīl*, und die *Dībāče-i-Gulzār-i-Ibrāhīm*; ferner den *Mīnā bāzār*, zu Ehren eines vom Schah in seiner Hauptstadt erbauten Bāzārs, und die *Ruqeʿāt* oder *Panǰ Ruqʿe* »die fünf Liebesbriefe«, die auch *Tabassum-i-šuhadā* »das Lächeln der (Liebes-)Märtyrer« genannt werden. Ein Seitenstück zu der letztgenannten Abhandlung, an die sich in einigen Handschriften der Werke Ẕuhūrīs (so im Ind. Off. No. 639) noch ein *Firāqnāme* oder Abschiedsbrief schliesst, ist Madschnūn Rafīqī's *Risāle-i-nāz u niyāz*, ein vor 1720 (A. H. 1132) verfasster Briefwechsel zwischen Liebenden in 13 Kapiteln (Ind. Off. No. 2678 f. 114 ff.); ganz nach dem Muster der Ẕuhūrīschen Prosastücke ist das *Šabnam-i-šādāb* »der frische Tau«, von Ẕahīrā aus Tafrisch gearbeitet. Der zweite der obengenannten Redekünstler, Mullā Ṭughrā aus Maschhad, ging zu Ende der Regierung Kaiser Dschahāngīrs nach Indien, lebte zuerst im Dakhan, ward dann unter Schāhdschahān Munschī des Prinzen Murādbachsch, und verbrachte die letzten Jahre seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit in Kaschmīr, wo er in den ersten Jahren der Regierung ʿĀlamgīrs, jedenfalls vor 1667 (A. H. 1078) starb. Ausser einem dem Ẕuhūrī nachgeahmten *Sāqīnāme* und einer *Taʿrīf-i-Kašmīr* genannten poetischen Beschreibung Kaschmīrs, sowie einer Sammlung Ghazelen und sonstiger lyrischer Gedichte (letztere nur in No. 321

des Ind. Off.), verfasste er über 30 Prosaschriften, unter denen die bemerkenswerthesten sind: zwei Schilderungen Kaschmīrs, *Firdausiyye* (die Paradisische) und *Tajalliyyāt* (Offenbarungen); eine Beschreibung der acht Stationen auf dem Wege dahin, betitelt *Taʿdād-unnavādir* (die Aufzählung seltsamer Dinge); ein Lobpreis zeitgenössischer Schaichs und sonstiger Berühmtheiten in Kaschmīr, 12 an der Zahl, betitelt *Taḏkirat-ulaḫibbā* (oder: *ulaxyār* oder auch *ulatqiyā*), und die Feier der Reize des Kamam-Sees im *Majmaʿ-ulγarāʾib* (der Wundersammlung); ferner mehrere Schriften zur Verherrlichung seines Gebieters Murādbachsch, wie das *Tāj-ulmadāʾiḥ* (die Krone der Lobpreisungen), und das *Mirāt-ulfutūḥ* (der Spiegel der Siege), bei Anlass seiner Feldzüge in den Jahren 1645—1647 (A. H. 1055—1057), die mit der Eroberung von Balch und Badachschān endeten; verschiedene Sammlungen von Bildern und Metaphern, dem Frühling, der Musik, den Namen von Pflanzen und der Arzneikunst entlehnt, in den *Mušābahāt-i-rabīʿī* (oder *badīʿī*, den Frühlingsvergleichen oder wunderbaren Vergleichen), der *Vajdiyye* oder *Vajdiyye-i-Jān* (dem Liebesgegenstand der Seele), den *Taḥqīqāt* (Bewahrheitungen), und der *Ṯamare-i-ṭibbī* (der medicinischen Frucht); und endlich *Anvār-ulmašāriq* (die Leuchten des Ostens), eine Schilderung des Frühlings; *Girye-i-qalam* (das Weinen des Schreibrohrs), ein Aufsatz über die Regenzeit; *Julūsiyye*, zur Feier der Thronbesteigung (*julūs*) ʿĀlamgīrs; *Parīxāne* (Feenhaus), zur Feier Schāh ʿAbbās II. von Persien (1642—1666); und *Ḍiyāfat-i-maʿnavī* (das geistige Bankett), das bei Gelegenheit einer Hungersnot im Dakhan verfasst wurde. Auch Briefe und satyrische Prosastücke gegen hervorragende Persönlichkeiten im Dakhan, hauptsächlich am Hofe von Golkonda, besitzen wir aus seiner Feder, und diese letzteren leiten uns zu einem Geistesverwandten Ṭughrā's, ebenfalls einem Prosa-Satyriker über, dem schon oben als Verfasser eines *Ḥusn u ʿIšq* erwähnten Mirzā Nūr-uddīn Muḥammad, mit den Ehrentiteln Niʿmatchān, Muqarrabchān und Dānischmandchān, und dem Dichternamen ʿĀlī, gewöhnlich Niʿmatchān ʿĀlī genannt, der unter ʿĀlamgīr blühte und nach den glaubwürdigsten Quellen am 30. Mai 1710 (A. H. 1122, 1 Rabīʿ II.) starb. Er hat sich als Historiker hauptsächlich durch sein *Bahādurnāme*, eine Geschichte der beiden ersten Regierungsjahre Kaiser Bahādurschāhs (A. H. 1119—1120) bekannt gemacht, als Dichter durch einen Dīvān und ein mystisch gefärbtes Mathnavī über Fragen der Ethik und Moral, mit kurzen Erzählungen untermischt, als Epistolograph durch elegant geschriebene Ruqeʿāt oder Munscha'āt, als Feinschmecker durch ein berühmtes Buch über Kochkunst, *Xvān-i-Niʿmat* (handschriftlich in Berlin, No. 341 des Catal. von Pertsch), als Satyriker endlich (ausser in manchen seiner witzigen lyrischen Gedichte) besonders durch die sarkastischen Skizzen von Zeitgenossen, betitelt *Rāḥat-ulqulūb* (die Gemütsberuhigung der Herzen), durch eine launige Verspottung der Ärzte, *Hajv-i-Ḥukamā*, und das mit beissender Schärfe geschriebene und im Orient sehr beliebt gewordene Tagebuch der Belagerung von Ḥaidarābād durch ʿĀlamgīr im Jahre 1686 (A. H. 1097), das die Titel *Vaqāʾiʿ-i-Ḥaidarābād* und *Vaqāʾiʿ-i-Niʿmatxān ʿĀlī* führt. Auch dem 11 Jahre später gestorbenen und schon oft genannten Bīdil verdanken wir eine Reihe feiner Gedanken, *Nikāt*, religiös-ethischen Charakters in Prosa und Versen, die sich ebenso wie seine *Ruqeʿāt* oder Briefe (gewöhnlich *Inšā-i-Bīdil* genannt, und hauptsächlich an seinen Gönner Schukr-ullāhchān und dessen beide Söhne, ʿĀqilchān und Schākirchān, gerichtet), und ein anderes seiner Prosawerke, das *Čahār ʿUnṣur* oder die vier Grundelemente, in den A. H. 1287 in Lucknow erschienenen *Kulliyyāt-i-Bīdil* finden.

Die drei *Dībāče* des Zuhūri sind lithographirt (mit zahlreichen Noten und Randglossen) in Lucknow A. H. 1264, in Cawnpore A. H. 1269 u. 1290; eine

englische Übersetzung derselben erschien in Calcutta 1887. Der *Mīnābāzar* ward lithogr. (mit Commentar) in Delhi A. H. 1265, und in Lucknow A. H. 1282. Ausgabe der *Panj Ruqʿe* (mit Commentar) Cawnpore A. H. 1280. Das *Šabnam-i-Šādāb* ist lithogr. in Lucknow (mit Randglossen) A. H. 1265. 18 Prosaschriften Ṭughrā's samt seinen Briefen und einem Commentar sind in Cawnpore 1871 unter dem Titel *Rasā'il-i-Ṭuγrā* gedruckt. Die *Vaqā'iʿ-i-Haidarābād* sind (zusammen mit Niʿmatchān ʿĀlī's *Ḥusn u ʿIšq*) lithogr. A. H. 1248 (ohne Ortsangabe), gedruckt in Lucknow A. H. 1259 (mit Randglossen von Maulavī Maqbūl Aḥmad), und in Cawnpore 1870.

§ 55. Die schon gelegentlich im vorigen Abschnitt erwähnten Briefsammlungen bringen uns in unmittelbare Berührung mit einem anderen, an Blüten und Früchten reichen Zweige der kunstvollen, poetisch angehauchten, Prosa, nämlich der Stilistik und Epistolographie, die man gewöhnlich unter dem Namen *Inšā* zusammenfasst. Die dahin gehörigen Schriften sind teils theoretischer Natur, allgemeine Anleitungen zur Heranbildung eines guten Briefstils, teils Sammlungen von Musterbriefen, also Briefsteller im eigentlichen Sinne des Wortes, oder auch, wie häufig, eine Verschmelzung beider. Die Musterbriefe selbst können wiederum gänzlich vom Verfasser selbst zu lehrhaften Zwecken verfasst oder auch von ihm aus den Werken der besten Stilisten gesammelt und nach den verschiedenen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens in bestimmte Gruppen geordnet sein, als da sind: Glückwünsche und Beileidsbezeigungen; Entschuldigungen und Danksagungen; Einladungen, Bittgesuche und Empfehlungsschreiben; Liebesbriefe und Zärtlichkeitsbekenntnisse; Ergüsse der Sehnsucht und des Schmerzes, der Freude und der Trauer; Klagen über das Trennungsweh, und Ausdrücke des Entzückens über die Wiedervereinigung. Diesen, gewissermassen künstlich erfundenen, Briefstellern stehen die, ebenfalls unter dem Namen *Inšā* mit einbegriffenen, Sammlungen von wirklich geschriebenen Briefen gegenüber, die thatsächlichen Correspondenzen von Dichtern, Schriftstellern, Gelehrten und Staatsmännern, und besonders aus dem Kreise der letztgenannten besitzen wir ausgezeichnete Stilmuster dieser Art, die neben dem Reiz einer vollendeten Rhetorik nicht selten auch noch ein bedeutendes geschichtliches Interesse in Anspruch nehmen können und sich somit zum Range von wirklich offiziellen Dokumenten und diplomatischen Aktenstücken erheben. Zu den ältesten theoretischen Werken der Briefschreibekunst gehört das schon oben (am Ende von § 19) genannte und 1319 (A. H. 719) vollendete *Iʿjāz-i-Xusravī* (oder *Rasā'il-uliʿjāz*) des Dichters Amīr Chusrau, mit Briefen aus der Feder des Verfassers selbst und zahlreichen offiziellen Schriftstücken. Aus derselben Zeit stammt das *Tarassul-unnuṣriyye* des Scharaf-uddīn Faḍl-ullāh Qazvīnī, der diese Abhandlung über Epistolographie ebenso wie die Anfangsqaṣīde seines Dīvāns dem Atābeg von Lūristān, Nuṣrat-uddīn Aḥmad (1296—1333, A. H. 695—733) widmete, und sich ausserdem noch durch eine Art Prosatenzone, den Wettstreit zwischen Lampe und Kerze (*Muḥādare-i-šamʿ u qandīl*), sowie durch eine Geschichte der alten persischen Könige, das *Kitāb-ulmuʿjam* (herausgegeben in Teheran 1843), beide in sehr gekünstelter und bilderreicher Sprache geschrieben, hervorgethan hat (die Sammlung seiner schöngeistigen Werke in Prosa und Versen findet sich in Or. 3322 des Brit. Mus.). Etwa 30 Jahre später, nämlich 1358 oder 1359 (A. H. 759 oder 760) verfasste Muḥammad bin Hindūschāh, genannt Schams (oder Schams-uddīn) der Munschī von Nachdschuvān, unter dem Īlkānī Herrscher Schaich Uvais (A. H. 757—776) ein *Dastūr-ulkātib* »die Richtschnur für den Schreibenden«, worin sich ausser allen möglichen Musterschreiben an Sultane, Amīre, Vazīre, Schaichs, ʿUlamā, Ärzte und andere Gelehrte, sowie solchen von Vertretern dieser verschiedenen Rangklassen untereinander, sehr wertvolle Edicte, Anstellungsdiplome sämtlicher Beamten und andere offizielle Dekrete finden, die uns einen tiefen

Blick in das ganze Staatsgetriebe unter den Mongolenherrschern eröffnen. Von nun an fliesst der Strom der Inschās, seien sie mehr theoretischer oder mehr praktischer Natur, in immer volleren Wogen bis in die neuesten Zeiten hinein. Aus der Fülle derselben heben wir zunächst zwei Schriften des ʿImād-uddīn Maḥmūd bin Schaich Muḥammad Gīlānī, gewöhnlich Chvādsche Maḥmūd Gāvān genannt und in seinen späteren Jahren mit dem Ehrentitel Chvādsche-i-Dschahān ausgezeichnet, hervor, der, nachdem er lange in Handelsgeschäften gereist war, in seinem 43sten Lebensjahre ins Dakhan kam, sich dort unter den Fürsten der Bahmanī-Dynastie, ʿAlā-uddīn Aḥmadschāh II. (1435—1458, A. H. 838—862), Humāyūnschāh (1458—1461, A. H. 862—865), Niẓāmschāh (1461—1463, A. H. 865—867) und Muḥammadschāh (1463—1482, A. H. 867—887) von einer Würde zur anderen emporschwang, bis er endlich die höchste Staffel eines Vazīrs erreicht hatte, und zuletzt 1481 (A. H. 886) in seinem 78sten, oder, nach anderen, sogar in seinem 87sten Lebensjahre dem Hass seiner Neider und Feinde zum Opfer fiel, die beim Sultan seine Enthauptung durchsetzten. Von seinen beiden hierher gehörigen Schriften — er hat ausserdem noch einen Dīvān verfasst — behandeln die *Manāẓir-ulinšā* »die Ausschauwarten der Stilistik« die verschiedenen theoretischen Grundsätze der Briefschreibekunst, d. h. die methodische Einteilung der Rede und die in einem Briefe anzuwendenden Redensarten, sowie die Auseinandersetzung der Teile und die Haupterfordernisse alles dessen, was Menschen einander schriftlich mitteilen können, während die *Riyāḍ-ulinšā* oder *Rauḍat-ulinšā* »Gärten (oder Garten) der Stilistik« praktische Belege und Musterschreiben an verschiedene Persönlichkeiten enthalten, unter anderen auch an den Dichter Dschāmī (siehe oben § 42), mit dem der Verfasser überhaupt in regem Gedankenaustausch stand. Es finden sich daher auch manche seiner Briefe in Dschāmī's *Ruqeʿāt* (auch *Inšā-i-Jāmī*, *Munšaʾāt-i-Jāmī*, und zuweilen *Dīvān-urrasāʾil* genannt), einer Sammlung von reich mit Versen durchflochtenen Musterstücken der Epistolographie, die teils von Dschāmī selbst verfasst oder an ihn gerichtet, teils der Correspondenz hochgestellter Zeitgenossen des Dichters entnommen sind (eine in letzterer Beziehung besonders reichhaltige Copie ist No. 286 in Flügel's Wiener Cat.; eine durch zahlreiche Glossen und Noten ausgezeichnete Abschrift findet sich in No. 1691 des India Off.). Ein Brief an denselben Dschāmī ist auch in dem auf Wunsch Sultan Ḥusain's von Harāt 1468/1469 (A. H. 873) verfassten und von orientalischen Kunstkennern hochgeschätzten *Inšā* oder *Tarassul* des Maulānā Muʿīn-uddīn azzamdschī alasfizārī enthalten, der sich ausserdem durch eine ausführliche Geschichte von Harāt, *Rauḍāt-uljannāt* oder die Paradiesgärten (vollendet 1492, A. H. 897) bekannt gemacht hat (einzige bisher bekannte Handschrift dieses Inschā in No. 2982 des India Off.). Eine Fülle von Briefstellern haben das zehnte und elfte Jahrhundert der Hidschre gezeitigt. Der unendlich fruchtbare und schon öfter genannte Ḥusain bin ʿAlī alvāʿiẓ alkāschifī (siehe besonders §§ 47 u. 50) verfasste gegen Ende des Jahres 1501 (A. H. 907) sein *Maxzan-ulinšā* oder Schatzhaus der Briefschreibekunst, das, wie die unmittelbar vorher genannten Werke, mit einer Widmung an Sultan Ḥusain versehen ist, und etwas später, als ein mehr praktisches, aus Briefformularen und nachahmungswerten Beispielen bestehendes Seitenstück dazu, sein *Ṣaḥīfe-i-šāhī* »das königliche Buch«. Eine ähnliche Sammlung von Musterstücken enthält das *Šarafnāme* (auch manchmal *Tarassul* genannt) des schon früher (siehe § 20) als Dichter eines Chusrau u Schīrīn genannten Schihāb-uddīn ʿAbdullāh Marvārīd bin Muḥammad aus Kirmān, mit dem Dichternamen Bayānī, der nach dem Tode des grossen Vazīrs Mīr ʿAlīschīr 1500 (A. H. 906) an dessen Stelle rückte, sich aber nach

dem Tode seines fürstlichen Gönners, Sultan Ḥusain's, 1506 (A. H. 911) ins Privatleben zurückzog und 1516 (A. H. 922) starb. Drei Jahre später, 1519 (A. H. 925) begann der berühmte Geschichtsschreiber Chvāndamīr (Ghiyāthuddīn bin Humām-uddīn, siehe weiter unten) sein »namhaftes Buch«, *Nāme-i-nāmī*, und vollendete es um 1524 (A. H. 930). Der ʿUnvān oder die Einleitung desselben handelt von dem Ursprung und der Entwickelung der Epistolographie; die 9 Saṭr oder Reihen, in die das Werk geteilt ist, verbreiten sich über die Regeln und Gesetze der verschiedenen Arten von Briefen, zunächst solcher an Sultane, Amīre, Vazīre und andere Hofbeamte; an Schaichs, ʿUlamā, Qāḍīs und sonstige geistige Würdenträger und Autoritäten in der Gesetzeskunde; an Dihqāne oder Mitglieder des Landadels, Kaufleute, Mathematiker und Künstler; an Handwerker und niedere Gewerbtreibende; an Freunde und Verwandten, Eltern und Kinder; ferner Glückwunschschreiben; Beileidsbezeigungen; Schriftstücke vermischten Inhalts; endlich Diplome, Firmane und andere offizielle Erlasse; jedes einzelne Saṭr ist durch zahlreiche Beispiele erläutert, und da dieselben durchgängig aus authentischen Dokumenten berühmter Zeitgenossen bestehen, so ist der historische Wert dieser Briefe ein ganz bedeutender. In dem *Tatmīm* oder Schlusskapitel werden dann die zum poetischen Eingang der Episteln nötigen oder wünschenswerten Verszeilen, Rubāʿīs oder Qiṭʿes, sowie die ebenso unerlässlichen Rätsel und Chronogramme einer genaueren Prüfung unterzogen (einzige, noch dazu nicht ganz vollständige, Handschrift dieses mustergiltigen Werkes in No. 2711 des India Off.). Nach gleichen Grundsätzen, d. h. nach den verschiedenen Rangklassen der Adressaten geordnet, sind die *Badāʾiʿ-ulinšā*, auch *Inšā-i-Yūsufī* genannt, von Maulānā Yūsufī, einem Munschī des Kaisers Humāyūn von Indien, der wahrscheinlich mit dem berühmten Arzte Bābars und Humāyūns, Yūsuf bin Muḥammad Yūsufī aus Harāt, identisch ist. In dieser sehr populär gewordenen Schrift, die der Verfasser 1533/1534 (A. H. 940) für seinen Sohn Rafīʿ-uddīn Ḥusain und andere Gelehrte dieses Fachs zusammenstellte, werden die eigentlichen Briefe oder *muḥāvarāt* in drei Klassen geteilt, die *murāqaʿāt*, die an Personen höheren Ranges gerichtet sind, die *riqāʿ*, für Leute niedrigeren Ranges, und die *murāsalāt*, an solche, die mit dem Correspondenten auf gleicher Rangstufe stehen. Eine ganz eigentümliche Stellung nimmt der von einem Ungenannten dem türkischen Sultan Sulaimān I. (1520—1566, A. H. 926—974) gewidmete internationale Briefsteller, *Laṭāʾif-ulinšā* genannt, ein, der sich mit den drei Hauptnationen der islāmischen Welt, den Persern, Türken und Arabern, beschäftigt. Die Eigenart einer jeden derselben auf epistolarischem Gebiete wird scharf gekennzeichnet, und auch in der Wahl der Sprache zeigt sich der internationale Charakter des Werkes. Einleitung, Überschriften und viele Musterstücke sind arabisch abgefasst, der eigentliche Text persisch, mit Ausnahme des zweiten Kapitels, das in Türkisch geschrieben ist. Jedes Kapitel zerfällt wieder in 2 Abteilungen, die *sulṭāniyyāt* oder offiziellen Sendschreiben, und die *ixvāniyyāt* oder freundschaftlichen und vertraulichen Mitteilungen; die ersteren umfassen in dem ersten, auf Persien bezüglichen Kapitel 9 Abschnitte, nämlich *rabīʿiyyāt* oder Frühlingsgedichte, mit einem Lobpreis des Sultans; *šitāʾiyyāt* oder Wintergedichte, die ebenfalls mit einer Verherrlichung des Monarchen enden; *muxāṭabāt* oder Adressen; *mujāvabāt* oder Antwortschreiben; *tahānī* oder Glückwünsche; *taʿāzī* oder Beileidsschreiben; *iltimāsāt* oder Gesuche; *ʿarḍ-ulḥāl* oder Bittschriften; und *fatḥiyyāt* oder Siegesbulletins (einzige Handschrift in der Bodleiana Sale 1). Dieselbe Unterscheidung zwischen offiziellen und vertraulichen Briefen findet sich auch in den sehr umfangreichen, am Eingang des elften Jahrhunderts der Hidschre stehenden *Munšaʾāt-ulnamakīn* »den Schriften des Witzigen«, die

1599 (A.H 1007) von Abulqāsimchān mit dem Beinamen alnamakīn alḥusainī verfasst und dem Kaiser Akbar gewidmet wurden (einzige, 5 Jahre nach der Abfassung des Buches gemachte und mit dem Originalmanuskript verglichene Handschrift im India Off. No. 1535). Blosse Briefformulare enthält das im Orient viel benutzte *Inšā-i-Harkarn*, das Harkarn, der Sohn des Mathurādās Kanbū aus Multān, zwischen 1625 und 1631 (A. H. 1034—1040) zusammenstellte. In den Jahren 1640 und 1641 (A. H. 1050 u. 1051) sammelte Abulbarakāt Munīr aus Lahore (gestorben 1644, A. H. 1054), der Verfasser des *Kārnāme* (siehe § 48), die in seinem eigenen Namen sowie in dem Saifchāns geschriebenen Briefe und sonstige stilistische Musterstücke in dem *Inšā-i-Munīr* und dem *Naubāve* »dem frischen Schössling« (beide nur im India Off. Nos. 426 u. 537). In ersterem finden sich unter anderen Beiträgen auch eine Prosa-Elegie und drei Controversen, zwischen den 4 Grundelementen, zwischen Schwert und Schreibrohr, und zwischen Tag und Nacht. Derselbe Munīr schrieb auch eine Vorrede zu der *Bahār-i-saxun* oder »Redefrühling« genannten Briefsammlung des Muḥammad Ṣāliḥ Kanbū (siehe oben Ende von § 49), die aber in Folge von Munīr's Tode und anderen hindernden Umständen erst 1663 oder 1664 (A. H. 1074) veröffentlicht wurde (Or. 178 u. Add. 5557 im Brit. Mus.). Gleich dem letztgenannten Werke enthält auch das 1684 (A. H. 1095) von Munschī Malikzāde (siehe Rieu III, p. 985) verfasste *Nigārnāme-i-Munšī* offizielle Schriftstücke, die teils von ihm selbst verfasst, teils den Compositionen anderer Munschīs entlehnt sind. Ausserdem giebt uns der Autor darin einen historischen Abriss über berühmte Munschīs der älteren wie der neueren Zeit, und eine kurze Skizze seines eigenen Lebens. Mit diesen Werken — von den zahlreichen späteren Briefstellern ist abzusehen, da sie mehr oder minder nur Compilationen aus früheren Büchern derselben Gattung sind, wie z. B. das *Xulāṣat-ulmakātīb* des Sudschān Rāi Munschī aus Patyāla (India Off. No. 3233), des Verfassers der bekannten 1695/1696 (A. H. 1107) vollendeten allgemeinen Geschichte Indiens unter dem Titel *Xulāṣat-uttavārīx*, und die *Daqā'iq-ulinšā* des Rantschhōrdās bin Randschītrāi Kāyath aus dem Jahre 1732 (A. H. 1145) — haben wir schon die Gruppe solcher Inschās berührt, die als beglaubigte historische Dokumente für die Geschichtsforschung wertvoll sind. Als hervorragende Muster dieser Art — und nur solche können hier berücksichtigt werden — sind zunächst die *Mukātabāt-i-ʿallāmī* zu nennen, von Kaiser Akbar's grossem Minister und Historiographen Abulfaḍl bin Mubārak, dem Bruder des Dichters Faiḍī (siehe oben §§ 43 u. 50), die nach seiner 1602 (A. H. 1011) erfolgten Ermordung von seinem Neffen ʿAbd-uṣṣamad 1606/1607 (A. H. 1015) gesammelt wurden. Sie enthalten in drei Abschnitten Briefe, die von ihm im Namen des Kaisers an Fürsten und Amīre geschrieben wurden; solche, die er selbst an Akbar und dessen Amīre in Staatsangelegenheiten richtete; und endlich eine Reihe von Schriften vermischten Inhalts. Nicht zu verwechseln ist diese, auch *Mukātabāt-i-Abulfaḍl* oder *Inšā-i-Abulfaḍl* genannte Sammlung mit einer anderen aus gleicher Feder, den *Ruqeʿāt-i-Šaix Abulfaḍl* oder Privatbriefen an seine Verwandten (unter anderen an seinen Bruder Faiḍī) und Freunde, die ebenso wie Faiḍī's eigene Briefe, wiederum von einem Neffen, Nūr-uddīn Muḥammad, herausgegeben wurden (die letzteren unter dem Titel *Laṭīfe-i-Fayyāḍī* 1626, A. H. 1035). Die Zeiten Kaiser Schāhdschahāns spiegeln sich in den *Munšaʾāt* (oder *Ruqeʿāt*)-*i-Brahman* wieder, in denen der Verfasser Tschandarbhān Brahman, der eine Zeit lang das Haupt der Munschīs am Hofe des Kaisers war, und entweder 1657/1658 (A. H. 1068) oder 1662/1663 (A. H. 1073) in Benares starb, die von ihm an Schāhdschahān sowie an die grossen Amīre des Reiches, wie

Islāmchān, Sa'd-ullāhchān, ʿĀqilchān, Muẓaffarchān und andere gerichteten Briefe zu einem systematischen Ganzen geordnet hat. Er hat sich ausserdem durch verschiedene Werke in Versen und in Prosa einen Namen gemacht, vor allem durch einen an Ghazelen reichen Dīvān, und die bald nach 1647 (A. H. 1057) geschriebenen *Čahār Čaman* oder vier Blumenbeete, gleich der Briefsammlung ein Muster feinen Stils, worin die verschiedenen Hoffestlichkeiten, sowie die vom Autor selbst bei dieser Gelegenheit vorgetragenen Gedichte; ferner der Glanz des königlichen Haushalts und die Schönheiten der Hauptstadt Schāhdschahānābād, sowie der übrigen bedeutenderen Städte des Reiches; und endlich das Leben des Verfassers selbst ausführlich geschildert werden. Eine Reihe ethischer und religiöser Betrachtungen schliesst dieses Werk ab, das wohl zu unterscheiden ist von der gleichnamigen, aber um mehr als 100 Jahre späteren Sammlung offizieller Briefe von Muḥammad Mīr Arschadchān (India Off. No. 2006, und Brit. Mus. Or. 1678). Gleichzeitig mit Tschandarbhān Brahman waren Ḥādschī ʿAbdullāh Tabrīzī im Dakhan, und Muḥammad Ṭāhir Vaḥīd, der oben (§ 44) als Dichter und Historiograph des Schāh ʿAbbās II. genannt worden ist, in Persien thätig, diplomatische Aktenstücke ähnlicher Art zu einem Ganzen zu vereinen. Der erstere stand in Diensten der Herrscher von Ḥaidarābād, ʿAbdullāh Quṭbschāh (1626—1672, A. H. 1035—1083) und Abulḥasan Quṭbschāh (1672—1687, A. H. 1083—1098) und die von ihm gesammelten Briefe sind teils im Namen des Monarchen an die indischen Kaiser Schāhdschahān und ʿĀlamgīr, an Prinz Dārā Schikūh, an den ʿĀdilschāh von Bīdschāpūr und ähnliche hervorragende Persönlichkeiten, teils in dem des Mīrzā Niẓām-uddīn Aḥmad und anderer Amīre des Hofes, teils endlich in seinem eigenen Namen an die Grossen des Reiches geschrieben. An dieselben indischen Kaiser, Fürsten und Prinzen, sowie an Murādbachsch, Schāhdschahān's vierten Sohn, an den Quṭbschāh, an ʿAbdulʿazīzchān, den Herrscher von Balch, an ʿAbdulghāzīchān, den Fürsten von Ūrgandsch, an den Beherrscher Russlands, sowie an Taqī, den Sultan von Rūm, sind die von Ṭāhir Vaḥīd im Namen des Schāhs redigirten Schreiben gerichtet (*Munšaʾāt-i-Ṭāhir Vaḥīd*). Sehr reich ist die Ausbeute an offiziellen Briefen und Aktenstücken während der Regierung ʿĀlamgīrs. Wir begegnen hier zunächst den vom ersten Munschī des Reichs, Schaich Abulfatḥ aus Tattah mit dem Ehrentitel Qābilchān (gestorben 1663, A. H. 1073), im Namen des Kaisers vor seiner Mündigkeit, sowie den von ihm an Schāhdschahān während seiner Gefangenschaft und für Prinz Muḥammad Akbar, einen der Söhne ʿĀlamgīrs, der 1703, A. H. 1115, als Flüchtling in Persien starb, geschriebenen Briefen, die, zusammen mit einem Bericht über die Kämpfe der Söhne Schāhdschahāns um die Kaiserkrone, von Schaich Muḥammad Ṣādiq Muṭṭalibī (gestorben 1716, A. H. 1129) in dem Todesjahre Muhammad Akbars, 1703, unter dem Titel *Ādāb-i-ʿĀlamgīrī* vereinigt wurden. Hieran schliessen sich im weiteren Verlaufe der fünfzigjährigen Regierung ʿĀlamgīrs die verschiedenen Sammlungen der vom Kaiser eigenhändig abgefassten oder doch von ihm zuerst entworfenen Schriftstücke an, nämlich 1) *Kalimāt-i- ṭayyibāt*, kurze Instructionen und Skizzen zu Briefen, die von ʿInāyat-ullāhchān, dem Privatsecretair ʿĀlamgīrs (gestorben 1726/1727, A. H. 1139), weiter ausgeführt wurden; diese erweiterten Briefe wurden von letzterem als *Aḥkām-i-ʿĀlam* veröffentlicht, während die ursprünglichen Entwürfe unter obigem Titel 1719 (A. H 1131) erschienen; 2) *Raqāʾim-i-karāʾim*, Briefe ʿĀlamgīrs hauptsächlich an seinen Vertrauten und Liebling Amīrchān Sindhī mit dem ursprünglichen Namen Mīr ʿAbdulkarīm, nach des letzteren Tode (bald nach 1719) von dessen Sohne Sayyid Aschrafchān Mīr Muḥammad Ḥusainī gesammelt; es finden sich darin auch einzelne Schreiben an Prinz

Muḥammad Aʿẓamschāh, des Kaisers zweiten Sohn, an Schāyistachān, den Statthalter von Akbarābād, und andere mehr; 3 u. 4) *Ramz u išārchā-i ʿĀlamgīrī* und *Dastūr-ulʿamal-i-Āgāhī*, zwei ziemlich gleichartige Sammlungen von Mitteilungen des Kaisers an seine Kinder, sowie an hervorragende Amīre und Statthalter des Reichs, die erstere 1739 (A. H. 1152), die letztere 1743 (A. H. 1156) vollendet. Sie unterscheiden sich nur dadurch, dass jene kürzere Handschreiben, diese dagegen ausführlichere Briefe enthält, unter denen sich auch solche an ʿĀlamgīrs Vater, Schāhdschahān, finden. Die übrigen Schreiben sind gerichtet an die vier Söhne des Kaisers, den Kronprinzen Muḥammad Muʿaẓẓam Schāh ʿĀlam Bahādur, Prinz Muḥammad Aʿẓamschāh, Prinz Muḥammad Akbar und Prinz Muḥammad Kāmbachsch; ferner an die Prinzen Muḥammad Muʿizz-uddīn und Muḥammad ʿAẓīm-uddīn, die Söhne des Kronprinzen; an Prinz Muḥammad Bīdarbacht, den ältesten Sohn von Muḥammad Aʿẓamschāh; an Ghāzī-uddīnchān, Asadchān, ʿĀqilchān, den Gouverneur von Schāhdschahānābād, und andere Statthalter und Amīre. Ein mit diesen beiden Werken ziemlich genau übereinstimmendes ist das in Elliott 12 der Bodleiana und in No. 263 der Münchener Hofbibliothek sich findende, das den Titel *Ruqeʿāt-i-ʿĀlamgīrī* führt, während die nämliche Bezeichnung in No. 3388 des India Off., in Add. 6601 (ff. 1—42) des Brit. Mus., und in No. 493 (ff. 211a—238) des Berliner Catalogs etwas kürzeren Sammlungen gleichen Inhaltes gegeben ist. Schliesslich möge hier noch einer hauptsächlich an Gelehrte und Schöngeister gerichteten Reihe von Briefen gedacht werden, die Chalīfe Schāh Muḥammad während seiner Studienzeit in Qinnaudsch schrieb und 1674/1675 (A. H. 1085) als *Jāmiʿ-ulqavānīn* auf Wunsch seiner Freunde veröffentlichte; sie erfreuen sich, besonders in Indien, als vorzügliche Stilmuster, eines ganz bedeutenden Rufes.

Eine eingehende Analyse des *Dastūr-ulkātib* findet sich in »Handschriften Hammer-Purgstalls« pp. 171—177. Die *Ruqeʿāt-i-Jāmī* erschienen 1811 zu Calcutta in den »Selections for the Use of Students of the Persian Class«, vol. VI; die *Ṣaḥīfe-i-ʿšāhī* in Lucknow; die *Badāʾiʿ-ulinšā* in Delhi 1843. Das *Inšā-i-Harkarn* ward mit englischer Übersetzung herausgegeben von F. Balfour, Calcutta 1781, neue Ausgabe 1831; es ist ausserdem 1869 in Lahore lithographirt. Das *Inšā-i-Abulfaḍl* ist gedruckt in Calcutta 1810, in Lucknow A. H. 1262 u. 1280; die *Ruqeʿāt* desselben in Calcutta A. H. 1238; die *Munšaʾāt-i-Ṭāhir Vaḥīd* in Calcutta 1826, und in Lucknow 1844. Eine Sammlung von ʿĀlamgīr's Briefen unter dem Titel *Ruqeʿāt-i-ʿĀlamgīr* (oder *ʿĀlamgīrī*) erschien in Lucknow A. H. 1260, und in Lahore A. H. 1281. Das *Jāmiʿ-ulqavānīn* ist unter dem Titel *Inšā-i-Xalīfe* gedruckt in Calcutta 1834, in Lucknow 1846, und in Cawnpore A. H. 1280.

§ 56. Wenn auch natürlich im Inhalt von den Inschās verschieden, so doch in der Form und dem Stil der rhetorischen Kunstprosa mit denselben eng verwandt sind die ebenfalls sehr zahlreichen Abhandlungen der Perser über Poetik, Prosodie, Metrik und Reimkunde. Die drei ältesten und zugleich bahnbrechenden Werke dieser Gattung sind die schon in der »Poesie« (siehe §§ 9, 10 u. 24) genannten des Farruchī (*Tarjumān-ulbalāγat* über Poetik und Rhetorik), des Bahrāmī (*Xujastanāme* über Prosodie), und des Raschīd Vaṭvāṭ (*Ḥadīqat-ussiḥr* über Metrik, rhetorische Figuren und Reimlehre). Auf der Grundlage der Ḥadīqat-ussiḥr und als eine Art Commentar dazu schrieb Scharaf-uddīn ar-Rāmī, der Verfasser des *Anīs-ulʿuššāq* (siehe § 53) unter Schaich Uvais seine Abhandlung über Poetik und rhetorische Figuren, der wohl am richtigsten die Bezeichnung *Ḥaqāʾiq-ulḥadāʾiq* gebührt, obgleich auch das umgekehrte *Ḥadāʾiq-ulḥaqāʾiq* (in Ouseley Add. 4 der Bodleiana), *Ḥadīqat-ulḥaqāʾiq* (in Or. 3314 des Brit. Mus.), und *Ṣanāʾiʿ-i-badāʾiʿ* (in Add. 261 der Universitätsbibliothek zu Cambridge) als Titel erscheinen. Schon etwa 130 Jahre früher hatte Schams-i-Qais, der unter dem Atābeg Abūbakr bin

Sa'd bin Zangī, dem Gönner Saʿdī's (§ 37) blühte, neben anderen Schriften über Metrik, Tropen und Reimlehre die sehr eingehende Abhandlung *Almuʿajjam* verfasst, die kurz nach 1231 (A. H. 628) vollendet wurde und ihren Namen »das ins Persische übertragene Buch« davon herleitet, dass ein vom Verfasser ursprünglich arabisch geschriebenes Werk über denselben Gegenstand (*Kitāb muʿarrab*) beim Einfall der Mongolen verloren gegangen war und die später wiedergefundenen Teile desselben von ihm auf Anraten der Gelehrten von Schīrāz ins Persische umgearbeitet wurden. Einen besonderen Wert geben ihr noch die zahlreichen Citate aus den Dīvānen der ältesten persischen Dichter von Daqīqī, ʿUnṣurī, Farruchī und Minūtschihrī an bis auf Anvarī, Chāqānī und Kamāl Ismaʿīl (einzige Handschrift derselben im Brit. Mus. Or. 2814). Ein von Schams-i-Qais selbst daraus gemachter Auszug ist *Ḥadā'iq-ulmuʿajjam* betitelt und wird noch häufiger als das Originalwerk citirt. Zwanzig Jahre später, 1251 (A. H. 649) wurde die persische Litteratur wiederum durch eine bedeutsame Schrift über Prosodie und Reim in arabischen sowohl wie in persischen Gedichten bereichert, das *Miʿyār-ulaśʿār* oder den »Prüfstein der Poesie«, das, ob mit Recht oder Unrecht, dem grossen Philosophen und Astronomen Naṣīr-uddīn Ṭūsī (gestorben 1273/1274, A. H. 672) zugeschrieben wird. Es behandelt in der Einleitung die Bedeutung des Wortes »Poesie«, die Verschiedenheiten des Metrums und des Reims in verschiedenen Sprachen und die der Poesie verwandten Künste, geht dann im ersten Kapitel (*fann*) genauer auf die Regeln über Versfüsse und Versarten ein, und kommt im zweiten und letzten Kapitel zu der eigentlichen Reimlehre. Unter den weiteren Erzeugnissen dieser Gattung sind die bekanntesten und am meisten geschätzten: das *Kitāb-ulvāfī fī taʿdād-ulqavāfī* über die mannigfachen Arten des Reims, von dem Dichter Muḥammad ʿAṣṣār, dem wir das allegorische Epos Mihr u Muschtarī verdanken (siehe § 40), begleitet von einem förmlichen Reimlexikon (einzige Handschrift Add. 222 in Cambridge); die Schriften über Metrik und Poetik aus der Feder des Vaḥīd Tabrīzī, dessen Zeitalter noch unbestimmt ist, der aber vor 1464/1465 (A. H. 869) litterarisch thätig gewesen sein muss, da sich eine seiner Abhandlungen in einer aus diesem Jahre datirten Handschrift findet (siehe No. 1346 meines Catalogs der Bodleiana), nämlich das *Miftāḥ-i-badā'iʿ* (Pertsch, Berliner Cat. p. 91), und die *Munśā'āt dar ʿilm-i-ʿarūḍ u qāfiye u ṣanā'iʿ-i-śiʿr*, die wir aber nur aus einem *Jamʿ-i-Muxtaṣar* genannten und in den meisten Handschriftensammlungen sich findenden Auszug kennen; die beiden kleinen Traktate Dschāmī's über Metrik und Reim, *Risāle filʿarūḍ* und *Risāle dar ʿilm-i-qāfiye*; das *ʿArūḍ-i-Saifī*, über Prosodie, 1491 (A. H. 896) von Maulānā Saifī aus Buchārā, der eine Zeit lang in Harāt unter Sultan Ḥusain lebte, verfasst; Ḥusain bin ʿAlī alvāʿiẓ alkāschifī's aus derselben Zeit stammende Abhandlung *Badā'iʿ-ulafkār fī ṣanā'iʿ-ulaśʿār* über Tropen und Redefiguren (Add. 794 in Cambridge), mit einer ausführlichen Darlegung der poetischen Kunstgriffe und Künsteleien, sowie der Fehler und Missgriffe in poetischer Composition; eine ähnliche, aber weit kürzere Arbeit, mit vielen wertvollen Citaten aus alten Dichtern, von Maulānā Fachrī bin Amīrī (siehe Nos. 3 u. 4 der Quellen), *Ṣanā'iʿ-ulḥusn* betitelt und dem Herrscher von Sind, Mirzā Schah Ḥasan Arghūn (1522—1555, A. H. 928—962) gewidmet (einzige Abschrift am Rande von Elliott 388 in der Bodleiana); ein weiteres Buch über Prosodie und Reim, in einem aus Prosa und Versen gemischten Stil, von Ulfatī bin Husainī aus Sāva 1638/1639 (A. H. 1048) vollendet und zu Ehren Sultan ʿAbdullāh Quṭbschāhs *Riyāḍ-ussanā'iʿ-i-Quṭbśāhī* genannt; und endlich, aus ziemlich neuer Zeit, nämlich aus dem Jahre 1795, das *Zubdat-ulaśʿār* über

Rhetorik und Poetik, das ebenfalls zahlreiche Belegstellen aus alten persischen Dichtern enthält (einzige Handschrift in der Bodleiana, Ouseley 57). Noch eines eigentümlichen Zweiges rhetorischer und dialektischer Kunstfertigkeit muss hier Erwähnung geschehen, nämlich der Abhandlungen über Rätselkunde, für welche die Perser eine besondere Vorliebe an den Tag legen. Das älteste Lehrbuch über diesen Gegenstand verfasst zu haben, rühmt sich Minūtschihr, der Kaufmann, mit dem Beinamen Badīʿ-attabrīzī, der in Yazd einige Jahre nach 1392 (A. H. 794) sein *Ihyā fī ʿilmi ḥallilmuʿammā* »Belebungsversuch für die Wissenschaft der Rätsellösung« schrieb und darin die verschiedenen Arten der eigentlichen sowohl wie der Wort- und Zahlenrätsel, sowie sonstige Spielereien des Witzes beleuchtete, vor allem aber den Unterschied zwischen Logogryph (*lughz*) und Rätsel (*muʿammā*) feststellte. Ihm folgte Scharaf-uddīn ʿAlī Yazdī, der 1454 (A. H. 858) gestorbene berühmte Verfasser des Ẕafarnāme (siehe oben § 16), mit seinen *Ḫulal-i-muṭarraz*, die uns jetzt in einer vollständigen Handschrift des Brit. Mus., Or. 3509, vorliegen; früher kannte man sie nur aus zwei Auszügen, einem vom Verfasser selbst gemachten und *Muntaxab-i-Ḫulal-i-muṭarraz* genannten, und einem anderen vom Dichter Dschāmī unter dem Titel *Ḫilye-i-Ḫulal*. Letzterer bildet den vierten und grössten von Dchāmī's Beiträgen zur Rätsellehre; drei kürzere, davon den ersten in Versen, hatte er schon zuvor verfasst (alle vier finden sich in Ouseley 288 der Bodleiana, f. 530 ff.). Sechs Jahre nach Dschāmī's Tode, 1499 (A. H. 904) starb ein anderer berühmter Rätselkenner, Amīr Kamāl-uddīn Muḥammad Ḫusain bin Muḥammad al-Ḫusainī aus Nīschāpūr, der am Hofe Sultan Ḫusains lebte und auf Wunsch Mīr ʿAlīschīrs eine berühmte versificirte Abhandlung über Rätsel und Logogryphen, *Risāle filmuʿammā*, schrieb, zu der 11 oder 12 Jahre später, 1510/1511 (A. H. 916) Ṣādiq Ruknī, einer seiner Schüler, einen ausführlichen persischen Commentar verfasste (*Šarḥ-i-Ruknī*, in Ouseley 8 der Bodleiana, und Or. 2980, ff. 42—108, des Brit. Mus.), in welchem auch Ḫusain's beliebte Rätsel über die 99 schönen Namen Gottes eingehend erläutert sind (auch von dem indischen Dichter Faiḍī, siehe oben § 43, besitzen wir Worträtsel über diese 99 Namen). Noch vier andere Commentare zu Ḫusain's Abhandlung werden von persischen und türkischen Litterarhistorikern erwähnt, einer von Ḍiyā-uddīn al-Urdūbādī mit dem Dichternamen Schafīqī, ein zweiter von ʿAbdulvahhāb aṣ-Ṣabūnī, ein dritter von Dschāmī (der sich aber bisher in den gesammelten Werken dieses Dichters nicht hat auffinden lassen), und ein vierter von dem schon oft genannten türkischen Gelehrten Surūrī aus dem Jahre 1558 (A. H. 965). Auch ein Schüler des oben genannten Scharaf-uddīn ʿAlī, Yaʿqūb Schīrvānī, verfasste eine Abhandlung über diesen Gegenstand unter dem Titel *Risāle-i-farahiyye* (Münchener Handschrift No. 135, ff. 70—110, u. Petermann 477 in Berlin). Einer der geschicktesten Verfertiger von Rätseln und Chronogrammen aus späterer Zeit war Amīr Rafīʿ-uddīn Ḥaidar aus Kāschān, gewöhnlich Rafīʿī (oder auch Rafīʿai) Muʿammā'ī genannt, der 1623 (A. H. 1032) auf der Heimkehr von Indien nach Persien im Meere ertrank.

Das *Miʿyār-ulaʿšʿār* ist mit einem von Muftī Muḥammad Saʿd-ullāh verfassten und *Mīzān-ulafkār* genannten Commentar in Lucknow A. H. 1264, und in zweiter verbesserter Auflage A. H. 1282 veröffentlicht. Das *ʿArūḍ-i-Saifī* wurde (zusammen mit Dschāmī's Abhandlung über den Reim) von H. Blochmann mit englischer Übersetzung in »Prosody of the Persians« Calcutta 1872 herausgegeben (der blosse Text beider Abhandlungen war schon 1867 in Calcutta erschienen).

c) Praktische Weisheitslehren, Werke über Ethik und Politik, und Sprüchwörtersammlungen.

§ 57. Während die strengeren wissenschaftlichen Disciplinen der Philosophie, d. h. Logik, Metaphysik und Psychologie, auf persischem Boden verhältnismässig nur wenig angebaut sind, und im Vergleich mit der reichen Ausbeute der arabischen Litteratur auf diesem Felde nur sehr wenig Originelles aufweisen können, hat der mehr reale Zweig derselben, die Ethik im Allgemeinen und die Fürstenethik oder Politik im Besonderen, zahlreiche und bedeutsame Früchte gezeitigt. Den Reigen praktischer Weisheitslehren eröffnen zwei Abhandlungen von etwas apokryphischer Natur, die nach der persischen Überlieferung in ihren Grundzügen noch der vorislāmischen Zeit und teilweise sogar der Pahlavī-Litteratur angehören. Die eine führt in ihrer modernisirten Form den Titel *Qānūn-ulḥikmat u dastūr* »Weisheitslehrbuch und praktische Bethätigung«, enthält Aussprüche der alten Weisen und Propheten über ethische und politische Fragen, und soll von dem 833 (A. H. 218) gestorbenen Chalifen Ma'mūn (siehe §§ 3 u. 30) in einer alten Kiste aufgefunden worden sein, auf die seine Aufmerksamkeit durch den Weisen Dhaubān oder Dhaupān (zuweilen auch Abū Dhaubān genannt) hingelenkt worden sei. Nach der Legende war diese kleine Schrift ursprünglich die letztwillige Verfügung des altīrānischen Königs Hūschang an seinen Sohn. Der durch Dhaubān modernisirte Text derselben (erhalten in Elliott 345 der Bodleiana, am Rande von ff. 684—699) diente dann dem 1030 (A. H. 421) gestorbenen Abū ʿAlī Aḥmad bin Muḥammad bin Miskavaih zur Grundlage eines durch viele Zusätze erweiterten Werkes, das über 600 Jahre später in Indien eine doppelte persische Bearbeitung erfuhr, die erste, *Jāvīdān Xirad* oder »die in alle Ewigkeit dauernde Weisheit« genannt, von Taqī-uddīn Muḥammad bin Schaich Muḥammad al-Arradschānī at-Tustarī, unter Kaiser Dschahāngīr (Or. 457 des Brit. Mus.); die zweite von Ibn Ḥādschī Schams-uddīn Muḥammad Ḥusain Ḥakīm 1655 (A. H. 1065) unter dem Titel *Intixāb-i-Šāyistaxānī* »Auszug für Schāyistachān« (einen 1693/1694, A. H. 1105 gestorbenen bekannten Amīr ʿĀlamgīr's) verfasst und wiederum mit neuen Zusätzen versehen (No. 1731 des Ind. Off.). Diese neueste Bearbeitung enthält: die Weisheitslehren Hūschangs, Buzurdschmihrs, des berühmten Vazīrs von Nūschirvān, Ādharbāds, Kaiqubāds, Nūschirvāns selber, Dschamschīds, Bahman bin Isfandiyārs und des Arztes Barzōye (siehe § 50); ferner eine kurze Chronik der alten persischen Könige; Sentenzen von arabischen Weisen und Königen, von Muḥammad und verschiedenen Imāmen und Ṣūfīs, sowie das Testament Luqmān's; endlich ethische Aussprüche und Ermahnungen griechischer Philosophen, wie Pythagoras, Socrates, Plato und Aristoteles, und indischer Heiliger. Die zweite hier in Betracht kommende Abhandlung ist das *Zafarnāme* oder Siegesbuch, in welchem der obengenannte Buzurdschmihr die zwischen ihm und dem Schāh Nūschirvān geführte Unterhaltung über Fragen der praktischen Weisheit und der Staatskunst berichtet. Es soll ursprünglich in Pahlavī abgefasst und auf Wunsch des Sāmānidenfürsten Nūḥ II. bin Manṣūr (siehe § 7) von Ibn Sīnā, der wohl kein anderer als der grosse Abū ʿAlī ibn Sīnā (Avicenna, siehe § 31) sein kann, ins Neupersische übersetzt worden sein. Die uns überlieferten Texte weichen ziemlich bedeutend voneinander ab (der Schefer'sche, der Wiener, in Flügel's Cat. III, p. 493, der des Brit. Mus. Add. 8994, ff. 84—99, und der der Bodleiana, Ouseley Add. 69, ff. 435 u. 436); eine uns im India Office (No. 1521, f. 115 ff., No. 2053, f. 144 ff., und No. 2173,

f. 126 ff.) aufbewahrte Version der nämlichen Debatte setzt sogar an Stelle des Nūschirvān den Aristoteles (Arasṭāṭālīs). Ebenso apokryphisch als diese beiden Abhandlungen, von denen das *Zafarnāme* nach Schefer sogar zweimal ins Türkische übersetzt worden ist, zuerst am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, und etwas später unter Sultan Sulaimān I. (1520—1566) für dessen Sohn Bāyazīd von Sinānbeg unter dem Titel *Muzaffarnāme*, sind die verschiedenen dem weisen Luqmān beigelegten Ratschläge und letzten Willensäusserungen (*Pandnāme-i-Luqmān-i-Ḥakīm*, *Naṣīḥat-i-Luqmān*, *Vaṣiyyat-ulḥakīm Luqmān* u. s. w.), die in vielfachen Modificationen (eine findet sich in dem obigen *Intixāb-i-Šāyistaxānī*), gewöhnlich persisch, zuweilen aber auch arabisch, in den meisten Handschriftensammlungen wiederkehren. Jedenfalls ziemlich alt, möglicherweise noch der Zeit der Sāmāniden oder der ersten Ghaznaviden angehörig, scheint der kleine Tractat *Ādāb-ussulṭanat va'lvizārat* »Regeln der Pflichterfüllung für Sultane und Vazīre« zu sein, in dem in 2 Kapiteln mit zusammen 6 Unterabteilungen die lobenswerten Eigenschaften, die der Monarch sowohl wie seine Minister zur würdigen Verwaltung ihrer hohen Ämter besitzen müssen, in kurzer und prägnanter Weise aufgezählt werden. Nahe verwandt damit ist eine andere kleine Schrift, die aus 40 kurzen Abschnitten mit je vier Ratschlägen besteht und den Titel *Tuḥfat-ulmulūk dar naṣīḥat u bandubast-i-mulk* führt (Ouseley Add. 69 in der Bodleiana, ff. 437 u. 438, Elliott 385 u. 386, in der letzten Handschrift als *Tuḥfat-ulvuzarā* »Geschenk für die Vazire« bezeichnet). Auf völlig sicherem Boden der Geschichte stehen dann die beiden grundlegenden Hauptwerke der allgemeinen Ethik wie besonders der Staatskunst oder Politik, das *Qābūs-nāme* und das *Kitāb-ussiyāsat*, gewöhnlich *Siyar-ulmulūk* oder auch mit Zusammenfassung beider Titel *Kitāb-ussiyāsat u Siyar-ulmulūk* (so in No. 648 des India Off.) genannt. Die Abfassung des ersteren wurde im Jahre 1082 (A. H. 475) begonnen, und zwar von dem Herrscher von Ṭabaristān, Kaikā'us bin Iskandar bin Qābūs, dem Enkel des auch als geistvollen Schriftstellers gefeierten Fürsten Schams-ulmaʿālī Qābūs bin Vaschmgīr (ermordet 1012, A. H. 403), dessen Compositionen in Prosa und Versen der an seinem Hofe lebende Imām Abulḥasan ʿAlī bin Muḥammad al-Yazdādī unter dem Titel *Qarā'in Šams-ulmaʿālī u kamāl-ulbalāγat* gesammelt hatte. Kaikā'us schrieb das Buch zur Unterweisung seines Sohnes und Thronerben Gīlānschāh und legte darin seinen ganzen Schatz an Erfahrungen auf dem Gebiete ethischer Lebensregeln nieder. Es hat drei türkische Übersetzungen erfahren, von denen die erste unwiederbringlich verloren scheint; die zweite rührt von Mardschumak Aḥmad bin Ilyās her, der sie für Sultan Murād II. (1421—1443, A. H. 824—847) am 25. April 1432 (A. H. 835, Schaʿbān 23) vollendete; die dritte ist eine Modernisirung der zweiten, die auf Wunsch Ḥasan Pāschā's, des Gouverneurs von Baghdād 1705/1706 (A. H. 1117) von Naẓmīzāde Murtaḍā unternommen wurde. Ausschliesslich der Regierungskunst gewidmet und Lehren für Fürsten enthaltend, die durch historische Anekdoten sowie durch Ereignisse aus dem Leben des Verfassers selbst erläutert werden, ist das zweite Werk, *Siyar-ulmulūk*, das den grossen Vazīr der Saldschūqenherrscher Alp Arslān und Malikschāh, Abū ʿAlī al-Ḥasan bin ʿAlī mit dem Ehrentitel Niẓām-ulmulk, der 1017/1018 (A. H. 408) in Ṭūs geboren war (siehe über ihn auch Seite 260), zum Verfasser hat. Der ungenauen Angabe des Ḥādschī Chalīfe, dass es schon 1076/1077 (A. H. 469) geschrieben sei, steht die richtigere vom Herausgeber des Buches selbst, Muḥammad dem Nāsich oder Abschreiber in der königlichen Bibliothek, der 1105 (A. H. 498) das Werk Malikschāhs zweitem, eben zur Regierung gelangten Sohne Ghiyāth-uddīn Muḥammad widmete, gegenüber, nach welcher Malikschāh

1091 (A. H. 484) verschiedene seiner Minister beauftragte, ihm Ideen für die bessere Verwaltung des Reichs und allgemeine Gesichtspunkte der höheren Regierungskunst zu unterbreiten, und Nizām-ulmulk's Eingabe als die beste für das Staatsarchiv copiren liess. Nizām-ulmulk, der den ursprünglichen 39 Kapiteln noch 11 neue hinzugefügt hatte, liess das Manuskript bei Antritt seiner verhängnisvollen Reise nach Baghdād im Jahre 1092 (A. H. 485), auf welcher er ermordet wurde, in Muhammad's Händen zurück, und dieser wartete ruhigere Zeiten ab, bis er das Vermächtnis des grossen Vazīrs der Öffentlichkeit übergab. Von besonderem Interesse sind die in den Kapiteln 44—47 gegebenen Aufschlüsse über das Anwachsen gemeingefährlicher und staatsverderblicher Sekten, wie der Bāṭinīs, der Qarmaṭīs, der Mazdakīs und anderer, deren Mörderdolch Nizām-ulmulk bekanntlich zum Opfer fiel. Ein Werk ähnlicher Art, das, wenigstens in seinen Grundzügen, derselben Feder entsprungen zu sein scheint, wie die Siyar-ulmulūk, ist die Abhandlung über die Gefahren und Pflichten derjenigen, die zum Amte eines Vazīrs berufen werden, *Naṣā'iḥ* (oder *Vaṣāyā*)-*i-Nizām-ulmulk*, »Ratschläge (oder letztwillige Verfügungen) Nizām-ulmulk's«, die dieser an seinen Sohn Fachr-ulmulk, der ebenfalls Vazīr und zwar unter Barkyāruq, Malikschāh's ältestem Sohne, und später unter Sandschar in Nīschāpūr war und 1107 (A. H. 500) ebenso wie sein Vater durch Mörderhand fiel, gerichtet haben soll. Aus hinterlassenen Papieren des grossen Staatsmanns sowie aus mündlichen Überlieferungen wurde dieses Buch von einem Ungenannten im Laufe des 9. Jahrhunderts der Hidschre für einen Nachkömmling Nizām-ulmulk's in der zwölften Generation, Amīr Fachr-uddīn Ḥasan, verfasst. Die drei im Orient beliebtesten Handbücher der Moral und Ethik oder der praktischen Philosophie im allgemeinen sind die *Axlāq-i-Nāṣirī*, die *Axlāq-i-Jalālī*, und die *Axlāq-i-Muḥsinī*. Das erste derselben verdankt seinen Titel dem Namen des Statthalters von Kūhistān, für den es geschrieben ist, Nāṣir-uddīn ʿAbdurraḥīm bin Abī Manṣūr, der bald nach 1257 (A. H. 655) starb, und wurde auf Grund des arabischen Werkes von Ibn Miskavaih (siehe den Anfang dieses Paragraphen), *Ṭahārat-unnafs* »Seelenreinigung«, oder *Tahδīb-ulaxlāq* »Sittenbildung«, von dem (schon in § 56 genannten) vielseitigen Gelehrten und Schriftsteller Naṣīr-uddīn Muḥammad bin Muḥammad aṭ-Ṭūsī verfasst. Es handelt im ersten Kapitel von der Charakterbildung, im zweiten vom Familienhaushalt, im dritten vom Städte- und Gemeindehaushalt nach ethischen Principien, und ist, wenn auch in etwas steifem Styl geschrieben und weniger geistreich und elegant als die Achlāq-i-Dschalālī, doch mit das gediegenste persische Werk über diese Materien. Eine erweiterte und mit Noten und Randglossen versehene moderne Ausgabe der *Axlāq-i-Nāṣirī*, in der auch das Datum ihrer Abfassung, nämlich 1236 (A. H. 633) angegeben ist, wurde von ʿAbdurraḥmān bin ʿAbdulkarīm ʿAbbāsī Burhānpūrī unter ʿĀlamgīr am 19. April 1687 (A. H. 1098, 6 Dschumādā II) vollendet (einzige Handschrift No. 917 des Ind. Off.). Teile eines ausführlichen Commentars zu Naṣīr-uddīn Ṭūsī's Werk (von dem auch ein kurzer Auszug unter dem Titel *Taδkirat-ulmuta'addibīn* gemacht worden ist, Walker 14 in der Bodleiana, ff. 9—24) finden sich in Hunt. 628 der Bodleiana, ein anderer moderner Commentar wurde nach Sprenger von Qabūl Aḥmad, dem eigentlichen Verfasser des grossen persischen Wörterbuchs Haft Qulzum (das gewöhnlich unter dem Namen des 1827, A. H. 1243, gestorbenen Königs von Oude, Ghāzī-uddīn Ḥaidar, erscheint) verfasst. Ganz auf Naṣīr-uddīn Ṭūsī's Werk begründet und in dieselben drei Kapitel eingeteilt sind die *Axlāq-i-Jalālī*, mit ihrer volleren Bezeichnung *Lavāmiʿ-ulišrāq fī makārim-ulaxlāq*, die Dschalāl-uddīn Muḥammad bin Asʿad aṣṣiddīqī addavānī (nach seinem Geburtsorte Davān oder Davvān,

einem Dorfe bei Kāzarūn), der 1427 (A. H. 830) geboren war und 1502/1503 (A. H. 908) starb, für Sultan Chalīl, den Sohn des Begründers der Āq-qoyunlū-Dynastie, Ḥasanbeg Bahādurchān (gestorben 1477, A. H. 882) schrieb. Wenige Jahre später, 1494/1495 (A. H. 900, Pertsch macht unnötiger Weise 907 daraus), vollendete der bekannte Ḥusain bin ʿAlī alvāʿiẓ alkāschifī (siehe §§ 47, 50 u. 55) seine *Axlāq-i-Muḥsinī* in 40 Kapiteln und überreichte sie dem Sohne Sultan Ḥusain's von Harāt, Abulmuḥsin. Ins Türkische wurden dieselben in ziemlich freier Weise von Pīr Muḥammad bin Pīr Aḥmad bin Chalīl mit dem Dichternamen ʿAzmī (der 1582, A. H. 990, starb) 1566 (A. H. 974), im ersten Regierungsjahre Salīm's II., unter der Bezeichnung *Anīs-ulʿārifīn* übersetzt. Bald nach dem Erscheinen der Achlāq-i-Muḥsinī und angeregt durch dieselben, veröffentlichte Ḥasan bin Rūzbahān Schīrāzī eine ähnliche, aus Prosa und Versen gemischte Schrift, *Axlāq-i-Šamsiyye*, die nach dem Vazīr Schams-uddaulah Muḥammad benannt ist.

Das *Ẓafarnāme* ist von Ch. Schefer in seiner »Chrestom. Persane« I, pp. 1—7, herausgegeben; ein davon abweichendes Fragment erschien in Teheran A. H. 1293 am Ende eines Erziehungswerkes, *Ta'dīb-ulaṭfāl*, von Mirzā Muḥammad. Ebenso sind von Schefer in seiner Chrestom. die *Ādāb-ussulṭanat va'lvizārat* edirt, I, pp. 10—28. Der persische Text des *Qābūsnāme* erschien in zwei Ausgaben in Teheran A. H. 1275 u. 1285, letztere von Riḍā Qulīchān; französische Übersetzung von A. Querry, Paris 1886. H. F. von Diez hat in seinem »Buch des Kabus«, Berlin 1811, eine deutsche Bearbeitung der zweiten und dritten türkischen Version gegeben; kürzere Auszüge aus der zweiten finden sich auch in Wickerhauser's Chrestomathie, pp. 262—265. Niẓām-uddīn's Hauptwerk ward von Ch. Schefer als *Siasset Naméh*, Traité de Gouvernement etc., in Text und französischer Übersetzung, Paris 1893, herausgegeben (Série III, vol. VIII der »Publications de l'Ecole de Langues or. viv.«); Auszüge aus den *Naṣā'iḥ* finden sich in Elliott's History of India II, pp. 485—504. Die *Axlāq-i-Nāṣirī* sind gedruckt, resp. lithographirt, in Bombay A. H. 1267, Calcutta A. H. 1269 (von ʿAbdulghanī mit Randglossen), Lucknow A. H. 1286, und Lahore A. D. 1865; vgl. auch Lieut. E. Frissell in »Bombay Transactions« I, pp. 17—40; Schier, Specimen editionis libri Achlāq-i-Naṣirī, Dresden 1841, und Sprenger in ZDMG. XIII, pp. 539—541. Die *Axlāq-i-Jalālī* sind gedruckt in den »Selections for the Use of the Students of the Persian Class«, Calcutta 1809, und in den »Classic Selections« vol. II; lithogr. in Lucknow A. H. 1283 u. 1296; Auszüge daraus (von Munschī Qamar-uddīn) Akbarābād A. H. 1859. Englische Übersetzung (sehr mangelhaft) von W. F. Thompson, London 1839, »Practical Philosophy of the Muhammedan People«. Zu den *Axlāq-i-Muḥsinī* vgl. Garcin de Tassy, Notice du traité persan sur les vertus de Hussein Vaëz, Paris 1837 (JA. IV, pp. 61—81), und die Ausgaben in den »Selections for the Use of the Students etc.« 1809, vol. I; in den »Classical Selections« vol. I; in Hertford 1823 u. 1850; in Lucknow A. H. 1279; und in Constantinopel (zwischen 1877 u. 1879); englische Übersetzung von H. G. Keene, Hertford 1851; Auszüge in deutscher Übersetzung aus der türkischen Bearbeitung gab R. Peiper, Breslau 1848, heraus unter dem Titel: »Das Kapitel von der Freigebigkeit von Pīr Muḥammed bin Pīr Aḥmed bin Chalīl aus Brussa«.

§ 58. Eine an Berühmtheit den ebengenannten rein ethischen Werken gleichstehende Schrift, die sich eingehender mit Staats- und Regierungskunst und den für hochgestellte Persönlichkeiten notwendigen Glaubens- und Tugendlehren beschäftigt, ist das »Schatzhaus der Könige«, *Δaxīrat-ulmulūk*, von Sayyid ʿAlī bin Schihāb-uddīn aus Hamadān, einem weitgereisten Heiligen und Ṣūfī, der 1379 (A. H. 781) mit 700 Anhängern zu Bekehrungszwecken einen förmlichen Einfall in Kaschmīr machte, dort einen grossen Einfluss errang und im Januar 1385 (A. H. 786, Dhulḥidschdsche) starb. Es beginnt mit zwei Kapiteln über Glauben und öffentlichen Gottesdienst, geht dann zu den Rechten und Pflichten der verschiedenen Familienglieder über und behandelt im fünften und sechsten Kapitel, den wichtigsten des Buches, die Staatsgesetze und die Grundlagen einer idealen Regierung, an die sich Abhandlungen über Gehorsam, Dankbarkeit und Langmut, sowie ein Lob der

Demut und eine Rüge gegen Hass und Hochmut anschliessen. Ganz und gar der Fürstenethik gewidmet ist Ichtiyār al-Ḫusainī's *Axlāq-i-Humāyūn*, 1506/1507 (A. H. 912) verfasst und dem Kaiser Bābar von Indien (1494—1530, A. H. 899—937) gewidmet; es ist eine teilweise Bearbeitung älterer arabischer Quellen, unter anderen, wie es scheint, desselben *Tahðīb-ulaxlāq*, das (wie in § 57 ausgeführt ist) den Achlāq-i-Nāṣirī zu Grunde lag (Sprenger 924 in Berlin). Die Pflichten des Herrschers mit besonderer Berücksichtigung des muslimischen Rechtes nach den Lehren der Ḫanafiten und Schāfiʿiten werden eingehend erläutert von Faḍl bin Rūzbahān Iṣfahānī in seinem *Sulūk-ulmulūk* zu Nutzen und Frommen des Häuptlings der Uzbegen, ʿUbaid-ullāhchān, der nach einem 1512 (A. H. 918) feierlich abgelegten Gelübde, ganz nach göttlichem Gesetze regieren zu wollen, wenn es ihm gelänge, Transoxanien den Händen des obengenannten Bābar und seiner tschaghatāischen Streitkräfte wieder zu entreissen und die dort eingerissene Ketzerei auszurotten, das ihm weit überlegene Heer des indischen Kaisers mit kühnem Mute angriff, einen vollständigen Sieg errang und Buchārā zu seiner Residenz erhob. Ein ganz eigentümliches Buch ist das *Dastūrnāme-i-Kisravī* über Verwaltungskunde, auch *Tauqīʿāt-i-muṭavval* genannt, von Muḥammad Dschalāl-uddīn Ṭabāṭabā'ī, der 1634/1635 (A. H. 1044) nach Indien kam und ausser diesem Werke noch eine Vorrede zum Dīvān des Qudsī (siehe § 43), eine Sammlung von Briefen, eine Geschichte der Regierung Schāhdschahāns von A. H. 1041 bis 1045, Pādischāhnāme betitelt (Or. 1676 im Brit. Mus.), sowie eine Schilderung der Eroberung des Forts von Kāngrah verfasst hat. Das *Dastūrnāme* wurde 1652 (A. H. 1062) begonnen und dem Prinzen Murād, dem Sohne Schāhdschahāns, gewidmet. Nach der eigenen Angabe des Verfassers enthält es die Bestimmungen des Sāsānidenfürsten Kisrā Anūschirvān (siehe § 57) über höhere Politik, die von ihm in Beantwortung von Fragen seiner Vazīre und sonstigen Staatsbeamten getroffen wurden. Sie waren ursprünglich in Pahlavī geschrieben und wurden später ins Arabische übersetzt; aus dieser arabischen Bearbeitung floss das persische Werk (einzige Handschrift Ouseley 135 in der Bodleiana). Etwa um dieselbe Zeit wie das ebengenannte Buch entstand auch die *Tuḥfe-i-Quṭbšāhī*, ein praktischer Ratgeber für Fürsten, den ʿAlī bin Ṭaifūr albisṭāmī dem Sultan ʿAbdullāh Quṭbschāh in Ḫaidarābād (1626—1672, A. H. 1035—1083) widmete. Die Einleitung derselben handelt von der Notwendigkeit der Könige, die acht Kapitel des eigentlichen Werkes von Gerechtigkeit, Freigebigkeit, politischer Klugheit, Tapferkeit, Milde, Regierungskunst, Mitgefühl und sonstigen für einen Monarchen empfehlenswerten Eigenschaften. Im Schlusswort sind gut gewählte Aussprüche von Königen und Weisen beigefügt (einzige Handschrift Ouseley 226 in der Bodleiana). Aus beiden Elementen, dem rein ethischen und dem rein politischen gemischt ist eine Reihe von Werken, an deren Spitze die kurzen *Axlāq-i-Ẓahīriyye* stehen, die als eine Art Auszug aus den Achlāq-i-Nāṣirī einerseits, und den für Malik Fachr-uddīn Muḥammad Dschūnah (den späteren Sultan Muḥammad Tughluqschāh, der in Delhi von 1325—1351, A. H. 725—752 regierte) verfassten *Axlāq-i-Sulṭānī* andererseits, von Fatḥ-ullāh bin Aḥmad bin Muḥammad (oder: bin Maḥmūd) einem gewissen Ẓahīr-uddīn Amīr Ibrāhīmschāh, dessen Zeitalter sich nicht bestimmen lässt, gewidmet wurden (Add. 26,303, ff. 1—30, im Brit. Mus.); sie behandeln zunächst die Ethik im Allgemeinen, dann die Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen und seine Familie, und endlich die Pflichten der Herrscher. Derselben Gattung gehören an: die 1579/1580 (A. H. 987/988) in Kābul für Mirzā Muḥammad Ḥakīm, den Sohn des Kaisers Humāyūn, verfassten *Axlāq-i-Ḥakīmī* des Ḥasan ʿAlī almunschī alchāqānī bin Aschraf Tadschāvuz-ullāh

(No. 1684 im Ind. Off.); die *Mauʿize-i-Jahāngīrī*, von Mirzā Muḥammad Bāqir (oder Bāqirchān) mit dem Beinamen Nadschm-i-thānī »der zweite Stern«, über die Verpflichtungen der Herrscher, die der Unterthanen, und die ethischen Anforderungen an den Menschen überhaupt, 1612/1613 (A. H. 1021) als eine Art Ermahnung an den Kaiser Dschahāngīr gerichtet (Nos. 1330, f. 276 ff., u. 1660 des Ind. Off.); und die demselben Fürsten gewidmeten *Axlāq-i-Jahāngīrī* oder *Axlāq-i-Nūrī* von dem Sohn des Schaichs Muʿīn-uddīn, Nūr-uddīn Muḥammad Qāḍī Chāqānī, der den Hauptteil des sehr umfangreichen Werkes Ende 1620 (A. H. 1029) vollendete und zwei Jahre später, 1622 (A. H. 1031) die Vorrede hinzufügte (No. 1547 im Ind. Off.). Halb ethischen, halb paränetischen Charakters, mit schärferer Betonung des religiösen Elementes, sind endlich die *Hidye-i-Sāhī*, die *Axlāq-i-Šifā'ī*, und die *Abvāb-uljinān*. Die erste dieser drei Schriften behandelt in 12, durch Qurānverse, Traditionen und Dichteraussprüche erläuterten, Kapiteln 12 einander entgegengesetzte Tugenden und Laster, und ist von ʿAbdulghaffār bin Nūr-ullāh aschschurīḥī (oder aschschuraiḥī) einem Sultan Rustam Bahādurchān zugeeignet, der nach der sehr annehmbaren Conjectur von Pertsch der Fürst dieses Namens aus der Āq-qoyunlū Dynastie (1492—1497, A. H. 897—902) war (Petermann 710 in Berlin). Ähnlicher Art sind die *Axlāq-i-Šifā'ī* von dem 1556 (A. H. 963) gestorbenen Arzt und Dichter Muẓaffar-alḥusainī aṭṭabīb alkāschānī mit dem poetischen Beinamen Schifā'ī, die sich in 2 Hauptabschnitten über 21 Tugenden und 17 Laster verbreiten (Or. 3546 im Brit. Mus.). Auch die *Abvāb-uljinān* oder Paradiesespforten von Muḥammad Rafīʿ Vāʿiẓ aus Qazvīn, der am Anfang der Regierung Sultan Ḥusain Ṣafavīs, um 1694 (A. H. 1105) starb und unter anderem auch einen Dīvān hinterliess, sind hinsichtlich ihrer Ethik fast ausschliesslich auf den Qurān und die Lehren der Imāme gegründet und beschäftigen sich im ersten Buche hauptsächlich mit den moralischen Fehlern der Menschen, wie Sinnenlust, Sucht nach Macht und Reichtum, unmässiges Streben nach weltlichem Luxus in Essen, Trinken und Kleidung, Hochmut, Heuchelei, Hass und Neid, Habsucht und Geiz, Ungerechtigkeit, üble Laune und ungeschliffenes Benehmen, während das zweite Buch mehr dem Wissen und Glauben, besonders aber der Notwendigkeit und Wirksamkeit der verschiedenen, dem Muslim obliegenden, Gebete gewidmet ist. Ursprünglich war das Werk auf acht Bücher veranlagt, scheint aber nur bis zum Ende des dritten vom Verfasser vollendet zu sein (die Existenz des dritten, von dem sich bis jetzt keine Handschrift vorgefunden, ist durch persische Litterarhistoriker bezeugt); am meisten verbreitet ist das erste Buch. Ehe wir nun von den Werken über praktische Weisheit Abschied nehmen, müssen wir kurz noch eines, damit nahe verwandten, Litteraturzweiges gedenken, nämlich der Sprüchwörter. Die umfassendste Sammlung derselben ist wohl die, *Jāmiʿ-uttamṯīl* (oder *uttamāṯīl*) betitelte, des Muḥammad ʿAlī Dschabalrūdī, 1644 (A. H. 1054) in Ḥaidarābād am Hofe ʿAbdullāh Quṭbschāhs auf Wunsch des Vazīrs Ṣchaich Muḥammad al-Chātūn verfasst; nach der Handschrift Sprenger 1643 in Berlin zu urteilen, war dieselbe eine durch viele neue Zusätze, sowie durch Anekdoten und erläuternde Erzählungen um das Fünf- oder Sechsfache vermehrte Neubearbeitung der von demselben Muḥammad ʿAlī schon im Jahre 1639 (A. H. 1049) veranstalteten und gleich dem grösseren Werke alphabetisch geordneten Liste solcher im Munde des Volkes lebender Sentenzen und Sprüche unter dem Titel *Majmaʿ-ulamṯāl.*

Das *Dastūrnāme-i-Kisravī* ist gedruckt in Calcutta 1824. Der erste Band der *Abvāb-uljinān* wurde zuerst um A. H. 1240 in Tabrīz gedruckt; spätere lithographirte Ausgaben sind die von Teheran A. H. 1274 und von Lucknow 1868. Das

Jāmiʿ-uttamṯīl erschien in Teheran A. H. 1278; vgl. auch eine ähnliche Sammlung von Th. Roebuck, Calcutta 1824.

d) Übersetzungen aus dem Sanskrit.

§ 59. Wie schon oben (§ 43) bemerkt ist, war es hauptsächlich die Zeit des grossen Kaisers Akbar von Indien und die seiner unmittelbaren Nachfolger, in der zahlreiche Meisterwerke der alten Litteratur der Hindūs den Muslims durch persische Übersetzungen zugänglich gemacht wurden; und da diese einem bestimmten politisch-religiösen Zwecke dienten, der Anbahnung eines gegenseitigen Verständnisses zwischen den beiden, durch Abstammung und Glaubensformen einander feindlich gegenüberstehenden Hälften der indischen Bevölkerung, und hauptsächlich einer gerechteren Würdigung der ersteren von Seiten der letzteren, so müssen sie als wichtige Zeichen einer bedeutsamen Zeit auch hier in's Auge gefasst werden. Die bedeutendsten litterarischen Persönlichkeiten, mit deren Hilfe Akbar diesen Zweck zu erreichen und seinen Lieblingswunsch der Verbrüderung der beiden Rassen zu verwirklichen suchte, waren sein gefeierter Minister und Historiograph Abulfaḍl bin Mubārak; dessen Bruder, der Dichter Faiḍī; der gleichfalls als Geschichtsschreiber berühmte ʿAbdulqādir Badā'ūnī; Ibn ʿAbdullaṭīf al-Ḥusainī, gewöhnlich Naqībchān genannt; Muḥammad Sulṭān Thānīsarī, und Mullā Schīrī. Die letzten vier erhielten 1582 (A. H. 990) vom Kaiser den Auftrag, das grosse indische Nationalepos *Mahābhārata* oder *Razmnāme* »das Buch der Kriege«, wie Akbar es genannt wissen wollte, mit Hilfe hervorragender Brahmanen wortgetreu aus dem Sanskrit ins Persische zu übertragen. Der genaue Anteil eines jeden dieser Mitarbeiter an dem Übersetzungswerk ist schwer zu bestimmen, da die Angaben in den verschiedenen Handschriften desselben mit denen, die Badā'ūnī selbst in seinem *Muntaxab-uttavārīx* (No. 10 der Quellen) macht, im Widerspruch stehen. In einem Bericht heisst es, dass Naqībchān in einem Zeitraum von 1½—2 Jahren das ganze Epos übersetzt und seine Arbeit im August 1584 (A. H. 992, Schaʿbān) vollendet habe; in einem anderen, dass Badā'ūnī den Anfang gemacht und dann die übrigen drei das Werk gemeinschaftlich fortgesetzt hätten; in einem dritten endlich, dass Sulṭān Thānīsarī vier Jahre gebraucht, die von Naqībchān begonnene Übersetzung zum Abschluss zu bringen. Am wahrscheinlichsten ist es, dass Badā'ūnī und Naqībchān den ersten Teil der ihnen gestellten Aufgabe, und Mullā Schīrī und Thānīsarī den zweiten lösten — aber, wie der fromme Muslim sagt: »Gott weiss es besser!« Sicher ist jedenfalls soviel, dass Abulfaḍl als Redacteur des Ganzen 1587 (A. H. 995) dem vollendeten persischen Text eine sehr ausführliche und die wohlwollenden Absichten Akbars ins klarste Licht stellende Vorrede hinzufügte, und dass sein Bruder Faiḍī, der einen Teil dieser wörtlichen Übersetzung in eine elegante poetische Prosa umsetzte, den ersten der 18 Parvas des Mahābhārata am 17. Februar 1589 (A. H. 997, 1 Rabīʿ II) vollendete. Spätere persische Bearbeitungen desselben indischen Epos sind die vom Prinzen Dārā Schikūh (siehe weiter unten) in Prosa (ein Fragment derselben ist in No. 1358 des Ind. Off. erhalten), und von Ḥādschī Rabīʿ Andschab (siehe oben § 22) in Versen. Zwei Jahre nach Faiḍī's poetisirender Paraphrase des Mahābhārata wurde auch die persische Übersetzung des zweiten indischen Nationalepos, des Rāmāyaṇa, von Badā'ūnī, wahrscheinlich mit Hilfe Naqībchāns und Thānīsarīs, vollendet (Or. 1248 im Brit. Mus. und No. 33 in der Universitätsbibliothek zu Cambridge). Spätere Bearbeitungen dieses Werkes rühren von Schaich Saʿd-ullāh Masīḥ (oder Masīḥā) Kairānavī Pānīpatī, der

trotz seines Dichternamens nicht mit dem gleichzeitigen Ḥakīm Ruknā Masīḥ aus Kāschān (siehe oben S. 309) verwechselt werden muss, betitelt *Rām u Sītā* (Nos. 1367, 2635 u. 2763 im Brit. Mus.); von Girdhardās Kāyath in Delhi (Or. 1251 im Brit. Mus. und No. 803 des India Off.); und von Tschandraman, dem Sohne Srī Rām's, her. Die beiden ersten, in Versen, sind Dschahāngīr gewidmet (die des Girdhardās nach gewöhnlicher Angabe 1627, A. H. 1036, nach der Handschrift des Ind. Off. schon drei Jahre früher, 1624, A. H. 1033); die letzte ward 1686 (A. H. 1097) vollendet. Der Autorschaft Abulfaḍl's wird ausserdem noch eine persische Bearbeitung der *Bhagavad-Gītā* zugeschrieben (Add. 5651, ff. 1—35, im Brit. Mus.), während aus Faiḍī's Feder noch Prosa-Übersetzungen des 10ten Skandha des *Bhāgavata Purāṇa* oder der Legende von Kṛschna, in 90 Adhyāyas (No. 1544 des Ind. Off.; eine weit ältere Version ist in München aufbewahrt, No. 350 in Aumer's Cat.), und der Abhandlung über Algebra und Geometrie, genannt *Līlāvatī*, von Bhāskarātschārya (dessen längere Schrift über denselben Gegenstand, *Bījagaṇita* betitelt, unter Schāhdschahān 1634/1635, A. H. 1044, von ʿAṭā-ullāh Raschīdī bin Aḥmad Nādir ins Persische übertragen wurde) geflossen sind; die letztere ward 1587, A. H. 995, vollendet. Faiḍī hat ferner in seinem aus 12 Abschnitten oder Strahlen (*lamaʿāt*) bestehenden *Šāriq-ulmaʿrifat* eine Darstellung der indischen Vedānta-Philosophie gegeben, die sich auf bekannte Sanskrit-Quellen, wie das schon genannte Bhāgavata Purāṇa, das Yōga-Vāsischṭha, und andere stützt (No. 1355, ff. 1—28, im Ind. Off., und No. 35, ff. 1—37 in Cambridge). Auch das *Yōga-Vāsischṭha* selbst, das in der Form eines Dialogs zwischen Rischi Vāsischṭha und Rāmatschandra die Grundsätze der indischen Gnosis behandelt, wurde auf Akbars Wunsch im Jahre 1598 (A. H. 1006) in einer gekürzten persischen Fassung der muḥammadanischen Welt zugänglich gemacht (Add. 5637 im Brit. Mus.). Andere Übertragungen desselben verdanken wir dem Schaich Ṣufī Scharīf Qubdschahānī unter Dschahāngīr (nach dem Auszuge aus dem Yōga-Vāsischṭha, dem Yōga-Vāsischṭhasāra, gefertigt und *Aṭvār dar ḥall-i-asrār* betitelt), dem Prinzen Dārā Schikūh, und anderen (Rieu I, p. 61, u. III, p. 1034b; Pertsch, Berliner Cat. p. 1021 ff.; und Ethé, Bodleian Cat. col. 817). Eine der frühesten Übersetzungen von Originalwerken der Sanskritlitteratur unter Akbar war die aus Vers und Prosa gemischte und von dem obengenannten Badā'ūnī mit Hilfe eines gelehrten Brahmanen 1574 (A. H. 982) unter dem Titel *Xiradafzā* »der Verstandesmehrer« vollendete der 32 Throngeschichten, *Singhāsan battīsī*, oder mit ihrem ursprünglichen Sanskrittitel *Siṃhāsanadvātriṃśati*, auch *Vikramačaritram* genannt, da sie hauptsächlich von den Thaten des Vikrama oder Vikramāditya handeln. Eine zweite verbesserte Ausgabe derselben ward von Badā'ūnī 1594/1595 (A. H. 1003) besorgt. Ziemlich zu gleicher Zeit, und wahrscheinlich ebenfalls auf Akbar's Veranlassung, kleidete auch Tschaturbhūdschdās bin Mihrtschand Kāyath diese Thronerzählungen in ein persisches Gewand und gab ihnen den Namen *Šāhnāme* (Walker 118 in der Bodleiana); unter Akbars Sohn und Nachfolger Dschahāngīr ward 1610/1611 (A. H. 1019) eine neue Bearbeitung versucht, und zwar von Bhārīmal (Bhāramal oder auch Bhārāmal) bin Rādschmal Tschhatrī (Sprenger 1660 in Berlin und Ind. Off. No. 1250); aus beiden setzte Ibn Harkarn, oder, wie er in einer Handschrift heisst, Bisbarāi bin Harigarbhdās Kāyath, unter Schāhdschahān 1651/1652 (A. H. 1061/1062) ein drittes Werk zusammen (No. 1229 im Ind. Off., Caps. Or. D. 4 in der Bodleiana, und Add. 6597 im Brit. Mus.), das wiederum von Kischandās Bāsdēv, das ist Kṛschṇadāsa, Sohn des Mulūktschandra, in Lahore unter ʿĀlamgīr in eine neue verbesserte Form gegossen und *Kischan*

Bilās (das sanskritische *Kṛschṇa Vilāsa*) benannt wurde. Andere Übersetzungen desselben Urtextes sind eine, ebenfalls unter Dschahāngīr gemachte, aber von der Bhārīmal's verschiedene (No. 1710 im Ind. Off.); eine von Tschand, dem Sohne Mādhūrāms (in Kopenhagen, No. 80 des Mehren'schen Catalogs); eine *Gulafšān* betitelte; eine sehr abgekürzte ohne Titel und Autornamen (Add. 5653 im Brit. Mus.); und endlich eine ganz moderne von Sayyid Imdād ʿAlī und Sīv Sahāi Kāyath, die für Mr. Edward Clive Bayley 1845 gemacht wurde (Or. 1922 im Brit. Mus.). Noch der Zeit Akbars gehört die Übersetzung des *Harivaṃsa* (*Harbans Purāna* in der persischen Form) an, eine Art Appendix zum Mahābhārata (No. 1777 im Ind. Off.), und wahrscheinlich auch die des *Kathā Sarit Sāgara*, der berühmten Märchensammlung des Somadēva, beide von unbekannten Verfassern (die einzige, noch dazu lückenhafte Handschrift der letzteren ist No. 2410 im Ind. Off., im Stil den Übersetzungsarbeiten Faiḍīs sehr ähnlich). Unter den zahlreichen späteren Übertragungen indischer Werke sind, soweit nationale Zwecke in Betracht kommen, nur noch die des unglücklichen Prinzen Dārā Schikūh zu nennen, der als ältester Sohn Schāhdschahāns 1615 (A. H. 1024) geboren und von seinem bigotten Bruder ʿĀlamgīr 1659 (A. H. 1069) getötet wurde. Dārā Schikūh verfolgte dieselben edlen Zwecke wie Akbar; auch er wollte die muslimischen Vorurteile gegen das Brahmanentum beseitigen und vor allem den Ṣūfīs, zu deren Lehre er sich seit 1640 (A. H. 1050) bekannte, zeigen, dass die letzten Wurzeln ihrer pantheistischen Einheitslehre in den Vedas oder richtiger in den theosophischen Abhandlungen der Upanischads oder Upnakhats zu suchen seien, und so unternahm er in Benares, mit Hilfe der gelehrten Pandits dieser Stadt, eine persische Übersetzung derselben, die 1657 (A. H. 1067) vollendet und von ihm *Sirr-i-Akbar* »das grösste Geheimnis« (nach einigen Handschriften auch *Sirr-ulasrār* »das Geheimnis der Geheimnisse«) genannt wurde. Ein Jahr früher (A. H. 1066) war die schon oben genannte, ebenfalls unter seinen Auspicien ausgeführte, Neubearbeitung des *Yōga-Vāsischṭha* zum Abschluss gebracht worden (Handschriften derselben sind Nos. 1185, 1355 u. 1859 des Ind. Off., und Sprenger 1661 in Berlin). Dārā Schikūh war überhaupt ein sehr erleuchteter Geist; er hatte den Pentateuch, die Psalmen und Evangelien, und andere heilige Bücher studirt und betrachtete diese gerade so wie den Qurān als gleichberechtigte Ausflüsse göttlicher Offenbarung, ein Bekenntnis, das zu seiner Verketzerung von Seiten der orthodoxen Muslims führte. Noch eine seiner Abhandlungen muss hier erwähnt werden, das 1655 (A. H. 1065) von ihm verfasste *Majmaʿ-ulbaḥrain* oder die »Vereinigung der beiden Meere«, worin er die technischen Ausdrücke der indischen Theosophie mit der Terminologie der Ṣūfīs vergleicht und darauf hinweist, dass der Unterschied zwischen den beiden nur ein rein äusserlicher, den Kern der Sache durchaus nicht berührender ist. Interessant sind auch die verschiedenen Unterredungen, die der Prinz mit indischen und persischen Gelehrten über Religionsphilosophie gehabt und von denen besonders zwei bedeutsam sind, eine mit Bābā Laʿl (oder Lāl oder Laʿldās), die schon am Ende von § 39 flüchtig erwähnt worden ist, die andere mit Schaich Muḥibb-ullāh Allāhābādī (siehe darüber meinen Cat. der Bodleiana, col. 758, No. 14; Rieu II, p. 841b u. III, p. 1034a; Pertsch, Berl. Cat. p. 45, No. 50, u. p. 1028, No. 2).

Zu den Übersetzungen des *Mahābhārata* vgl. M. Schulz, Aperçu d'un mémoire sur la traduction du Mahabharata, faite par ordre de l'Empereur Akbar, in JA. 1825, tome VII, p. 110ff., u. H. Blochmann, Āʾīn-i-Akbarī, p. 104. Eine gekürzte englische Bearbeitung des 10. Skandhas des *Bhāgavata Purāṇa* von Halhed aus dem Jahre 1791 findet sich handschriftlich im Brit. Mus., siehe Rieu's Cat. I, p. 60. Das Original des Bhāgavata Purāṇa ward mit französischer Übersetzung von Bur-

nouf herausgegeben, Paris 1840; der Sanskrit-Text der *Līlāvatī* wurde gedruckt in Calcutta 1832; englische Übersetzung desselben von J. Taylor in Bombay 1816, und von H. Colebrooke in London 1817; Faiḍī's persische Bearbeitung erschien in Calcutta 1828, vgl. auch E. Strachey: »Early History of Algebra«, in den Asiatic Researches XII, pp. 159—185, und »Observations on the mathematical science of the Hindoos with extracts from Persian translations of the Leelawuttee and Beej Gunnit«, Calcutta 1805; ferner Colebrooke, Miscellaneous Essays, pp. 419—450, und A. Weber, Vorlesungen, p. 231. Ibn Harkarn's oder Bisbarāi's Übersetzung des *Singhāsan battīsī* wurde von Baron M. Lescallier ins Französische übertragen, New York 1817; über die verschiedenen Sanskritrecensionen siehe R. Roth in JA. 1845, pp. 278—305, u. A. Weber in »Indische Studien« XV, pp. 185—453. Zu den zahlreichen hindūstānischen Bearbeitungen der Thronerzählungen (deren älteste die von Sundardās unter Schāhdschahān gemachte ist) vgl. Garcin de Tassy, Histoire de la Littér. Hindouie etc. II, p. 233 ff., und III, pp. 90 u. 178. Über das Sanskrit-Original des *Harivaṃsa* siehe Langlois, Monuments littéraires de l'Inde etc., Paris 1827, und »A criticism thereon« in JRAS., February 1828; über das des *Kathā Sarit Sāgara* die Ausgabe von Brockhaus in »Abh. f. d. K. d. Morgenl.«, und Tawney's englische Übersetzung, 2 Bände, Calcutta 1880—1887. Zu den *Upaniṣad* im Allgemeinen vgl. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature p. 325 ff.; Barth, The Religions of India, London 1882, p. 65 ff.; A. Weber, Indische Literaturgeschichte, 2. Ausg., p. 171 ff. Die persische Bearbeitung wurde von Anquetil Duperron unter dem Titel »Oupnekhat etc.« ins Lateinische übersetzt, Argentorati 1801.

e) Geschichte.

§ 60. Auf der Grenzscheide zwischen der poetischen und der streng wissenschaftlichen Prosa stehen die geschichtlichen Werke der Perser, die so zahlreich sind wie Sand am Meer. Manche derselben sind im blühendsten Redestil, um nicht zu sagen Redeschwulst, geschrieben; andere wieder sind chronikenartig und zeichnen sich durch trockene Kürze aus, doch überwiegt bei weitem das erstere Element. Das älteste historische Denkmal der persischen Litteratur ist Abū ʿAlī Muḥammad bin Muḥammad al-Balʿamīs (gestorben 996, A. H. 386) Übersetzung von Dscharīr bin Yazīd aṭ-Ṭabarīs arabischer Universalgeschichte, verfasst 963 (A. H. 352) auf Wunsch des Sāmānidenfürsten Manṣūr I. bin Nūḥ, der als Gönner dichterischer Bestrebungen und Beförderer der geistigen Bildung seines Volkes schon oben (§ 7) rühmend genannt worden ist. Lange galt dieses *Taʾrīx-i-Ṭabarī* des Balʿamī nicht nur seines sprachlichen, sondern auch seines historischen Wertes wegen als das wichtigste Prosawerk der ältesten persischen Litteratur; seine hohe linguistische und zugleich stilistische Bedeutung — es ist in leichter und gefälliger Form geschrieben — hat es natürlich heute noch; als Quellenwerk dagegen kann es kaum noch gelten, seit der ganze arabische Ṭabarī selbst aufgefunden ist und seine Herausgabe rüstig fortschreitet, zumal der persische Übersetzer sich mit dem Original Freiheiten erlaubt hat, die oft über das Zulässige weit hinausgehen. Balʿamīs Werk wurde fortgesetzt zunächst von Abū Muḥammad ʿAbdullāh bin Muḥammad al-Farghānī, der seinen Appendix *Aṣ-Ṣilat* betitelte, und später von dem 1127 (A. H. 521) gestorbenen Abulḥasan Muḥammad bin ʿAbdulmalik bin Ibrāhīm bin Aḥmad aus Hamadān; eine moderne, neu durchgesehene Ausgabe ward von Abulqāsīm Simnānī, der in Diensten des Mr. Gladwin stand, unternommen (Handschriften derselben in Elliott 373 u. 374 der Bodleiana). Ins Osttürkische wurde es 1522 (A. H. 928) von Wāḥidī albalchī, ins Osmanische auf Befehl eines gewissen Aḥmad Pāschā übertragen, und endlich um 1528 (A. H. 935) sogar wieder ins Arabische zurückübersetzt. Welch tausendfache Früchte dieses erste Samenkorn einer allgemeinen Weltgeschichte getragen, davon zeugen vor allem die grossen Handschriftensammlungen in London,

Oxford, Berlin und Wien; hier können aus der erdrückenden Fülle der Erscheinungen nur ein paar der wichtigsten und eigenartigsten herausgegriffen werden. Aus der kurzen Regierungszeit des Ghaznavidenherrschers ʿAbdurraschīd (1052—1053, A. H. 443—444) stammt das äusserst seltene *Zainulaxbār* »die Zierde der Chroniken« des Abū Saʿīd ʿAbdulḥayy bin Aḍḍaḥḥāk bin Maḥmūd Kardīzī, von dem bis jetzt nur eine einzige, noch dazu sehr lückenhafte Handschrift in der Bodleiana (Ouseley 240) bekannt ist. Es enthält ausser einer allgemeinen Geschichte der altpersischen Könige, Muḥammads und der Chalīfen, und sehr eingehenden Kapiteln über die ältesten Dynastien Churāsāns, die Ṭāhiriden, Ṣaffāriden und Sāmāniden, sowie über die ersten Ghaznaviden, eine Reihe höchst interessanter Bemerkungen über die Feste der Muslims, Juden, Christen, Parsen und Hindūs, und eine ausführliche Abhandlung über Ethnologie und allgemeine Civilisation. Kardīzī scheint ein Schüler des grossen arabischen Geschichtsschreibers Abū Raiḥān Albīrūnī gewesen zu sein, des Verfassers der Chronologie orientalischer Völker, *Āϑār-albāqiye* (herausgegeben u. übersetzt von Ed. Sachau, Leipzig 1878 und London 1879) und des ältesten Forschers über Religion und Sitten der Hindūs (Alberūnī's India, herausgegeben von Ed. Sachau 1887). Unter den späteren Universalhistorikern nehmen Nūr-uddīn Luṭf-ullāh, besser als Ḥāfiẓ-i-Abrū bekannt (gestorben 1431, A. H. 834) mit seinem vierbändigen Werk *Zubdat-uttavārīx*, das für Schāhruchs Sohn, Prinz Bāisunghar Bahādurchān, verfasst wurde, Mīrchvānd, Chvāndamīr, und die Verfasser des *Ta'rīx-i-Alfī* eine besonders hervorragende Stellung ein. Ḥāfiẓ-i-Abrū, von dessen äusserst seltener Geschichte sich bisher noch kein vollständiges Exemplar hat auffinden lassen, hatte schon vor Abfassung derselben, nämlich zwischen 1417 u. 1420 (A. H. 820—823) ein grosses geographisches Werk vollendet, das besonders wertvolle Aufschlüsse über Fārs, Kirmān und Churāsān giebt (Or. 1577 im Brit. Mus. und Elliott 357 in der Bodleiana). Der Ruhm des Muḥammad bin Chāvandschāh bin Maḥmūd, gewöhnlich Mīrchvānd (Mirchond) genannt, der 1498 (A. H. 903) in Harāt starb, gründet sich auf sein siebenbändiges Werk *Rauḍat-uṣṣafā* oder Garten der Lauterkeit, das trotz seines unkritischen Charakters und trotz, oder nach orientalischem Geschmack vielmehr wegen, seines mit Metaphern und bilderreichen Phrasen überladenen Stils im Morgenlande als mustergiltig angesehen wird. Der erste Band geht von der Schöpfung der Welt bis zum Ende der Sāsānidenherrschaft; der zweite von Muḥammad bis zum Tode ʿAlīs, des vierten Chalifen; der dritte behandelt die Imāme, die Umayyaden und ʿAbbāsiden; der vierte die kleineren asiatischen Dynastien bis zur Zeit Tīmūrs; der fünfte Tschingīzchān und seine Nachfolger; der sechste Tīmūr selbst und die verschiedenen Abzweigungen seiner Familie bis zum Tode Sultan Abū Saʿīds 1469 (A. H. 873); der siebente die Regierungszeit Sultan Ḥusains von Harāt; daran schliesst sich noch ein geographischer Appendix, der in manchen Handschriften als achter Band erscheint. Diese beiden letzten Bände sind nur teilweise von Mīrchvānd selbst; ihre jetzige Form verdanken sie seinem Enkel Ghiyāth-uddīn bin Humām-uddīn Chvāndamīr, der um 1475 (A. H. 880) in Harāt geboren war, 1527/1528 (A. H. 934) auf die Einladung Kaiser Bābars nach Āgra kam und in Gudscharāt im Zeltlager Kaiser Humāyūns 1534/1535 (A. H. 941) starb. Gleich seinem Grossvater war auch er in seinen geschichtlichen Studien durch Mīr ʿAlīschīr gefördert, und seine Universalgeschichte, *Ḥabīb-ussiyar* »der Freund der Biographien« in drei Bänden zu je 4 Kapiteln, nebst dem unvermeidlichen geographischen Appendix, folgt getreu den Spuren der *Rauḍat-uṣṣafā*. Sie wurde 1521 (A. H. 927) begonnen und 1524 (A. H. 930) vollendet, und schliesst im letzten Kapitel des

dritten Bandes mit der bis zum Tode Schāh Isma'ils (1524) fortgeführten Geschichte der Safavidendynastie ab. Frühere Werke Chvāndamīrs sind: *Maāsir-ulmulūk* (wohl das älteste Erzeugnis seiner Feder), die sich mit den Einrichtungen, Grundsätzen und Aussprüchen der alten Weisen und Könige beschäftigen (Or. 3643 im Brit. Mus.); *Xulāṣat-ulaxbār*, eine Art Auszug aus der *Rauḍat-uṣṣafā*, wahrscheinlich 1499/1500 (A. H. 905) vollendet; und *Dastūr-ulvuzarā*, Biographien berühmter Vazīre, von Āṣaf bin Barchiyā, Salomos Vazīr, und Abūzurdschmihr unter Nūschirvān bis auf Chvādsche Madschd-uddīn Muḥammad bin Chvādsche Ghiyāth-uddīn Pīr Aḥmad Chvāfī, den Vazīr Sultan Husains. Das letzte Werk Chvāndamīrs war sein bis auf 1533/1534 (A. H. 940) hinabgehendes *Humāyūnnāme*, so genannt, weil es auf Befehl Humāyūns verfasst wurde; es enthält die Regeln und Bestimmungen, die der Kaiser selbst festgesetzt hatte, und ausserdem die Beschreibung verschiedener von demselben errichteter Gebäude; Chvāndamīr vollendete diese Arbeit kurz vor seinem Tode (Or. 1762, ff. 121—158 im Brit. Mus.). Das *Ta'rīx-i-Alfī* endlich, ein seltenes Werk von ganz beträchtlichem Umfang, enthält eine nach Jahren geordnete Geschichte des ersten Jahrtausends nach dem Tode Muḥammads und verdankt seine Entstehung einer ganzen Reihe von Gelehrten. Es wurde 1585 (A. H. 993) auf Akbars Befehl von Naqībchān, Badā'ūnī und anderen Gelehrten (siehe § 59) begonnen, dann Mullā Aḥmad aus Tattah zur Weiterführung anvertraut, und nach dessen Ermordung am 15. Januar 1588 (A. H. 996, 15 Ṣafar) dem Dscha'farbeg Āṣafchān übertragen. Die ersten beiden Bände wurden hierauf von Badā'ūnī 1591/1592 (A. H. 1000) einer gründlichen Revision unterzogen, und eine ähnliche Arbeit in Bezug auf den dritten Band übernahm Āṣafchān (gestorben 1612, A. H. 1021). Einen Auszug aus dieser umfassenden Chronik machte ein gewisser Aḥmad bin Abulfatḥ.

Bal'amī's *Ta'rīx-i-Ṭabarī* erschien in französischer Übersetzung von Zotenberg in Paris 1867—1874; eine frühere Übersetzung des ersten Teils rührt von M. Dubeux, Paris 1836, her; eine Ausgabe in 4 Bänden ward in Lucknow veröffentlicht. Die osmanische Übersetzung ist in 5 Bänden in Constantinopel A. H. 1260 gedruckt, siehe darüber G. Rosen in ZDMG. II, pp. 159—187. Zur Frage des echten und des falschen Ḥāfiẓ-i-Abrū vgl. V. Rosen's ausführliche Darlegung in den »Collections Scientifiques de l'Institut« III, pp. 52—111. Über Mīrchvānd's Leben und Thätigkeit im Allgemeinen siehe De Sacy, Notice sur Mirkhond, in seinem »Mémoire sur les Antiquités de la Perse«; Jourdain in Notices et Extraits, IX, pp. 117—274; Quatremère in Journ. des Savants 1843, pp. 170—176; Elliot, History of India IV, pp. 127—140, und H. Ethé in der Encycl. Brit. 9th ed., vol. XVI, p. 499; über sein Geschichtswerk im Besonderen Morley, Descriptive Cat., London 1854, pp. 30—38, wo auch die ältere Bibliographie in erschöpfender Weise gegeben ist. Lithographirte Ausgaben: Bombay 1845, 1848, u. A. H. 1271; Teheran A. H. 1270—1274; Lucknow 1883. Eine türkische Übersetzung ward in Constantinopel A. H. 1258 gedruckt. Englische Übersetzung der beiden ersten Bände von E. Rehatsek (edited by T. F. Arbuthnot im New Oriental Translation Fund, in 5 Teilen, London 1891—1894). Über Chvāndamīr vgl. Quatremère im Journ. des Savants 1843, pp. 386—394; Elliot, History of India IV, pp. 141—145, und Mehren in JA. 1860, I, p. 429 ff. Das *Ḥabīb-ussiyar* ward lithographirt in Teheran A. H. 1271 und in Bombay A. H. 1273. Teile des *Xulāṣat-ulaxbār* finden sich übersetzt in D. Price, Retrospect of Muhammedan History. Zum *Dastūr-ulvuzarā* siehe Elliot, History of India IV, pp. 148—153; zum *Humāyūnnāme* ebendas. V, pp. 116—126; eine vollständige englische Übersetzung desselben von Munschī Sadāsukh Lāl findet sich in Add. 30,774, pp. 25—114, des Brit. Mus. Über das *Ta'rīx-i-Alfī* handelt Elliot im Bibliographical Index pp. 143—162, und in der History of India V, pp. 150—176.

§ 61. Wenden wir uns nun zu den Spezialgeschichten, so treffen wir in der chronologischen Ordnung zunächst solche, die sich mit dem Leben und den Thaten Muḥammads, der Chalifen und Imāme beschäftigen. Wie bei

den Universalgeschichten, so ist auch hier das älteste Werk eine Übersetzung aus dem Arabischen, und zwar der *Futūḥ-i-Ibn Aʿṯam*, einer Geschichte des Islāms von Muḥammads Tod bis zur Katastrophe von Karbalā 680 (A. H. 61), von Chvādsche Abū Muḥammad Aḥmad bin Aʿtham al-Kūfī, der um 926 (A. H. 314) starb. Die persische Bearbeitung wurde 1199/1200 (A. H. 596), auf Veranlassung eines Vazīrs von Chvārizm und Churāsān, von Muḥammad bin Aḥmad al-Mustaufī aus Harāt begonnen und nach dessen bald darauf erfolgtem Tode (wie wir aus der sehr wertvollen Handschrift der Bodleiana, Ouseley 284 u. 285 erfahren) von Muḥammad bin Aḥmad bin Abībakr alkātib almābarnābādī zu Ende geführt. Gleich *Balʿamī's Ta'rīx-i-Ṭabarī* ist es in leichtem, volkstümlichem Stil geschrieben, wofür wir besonders dem zweiten Übersetzer zu danken haben, der auch für eine vereinfachte Schreibweise in dem von seinem Vorgänger übersetzten Teil (der Regierungszeit Abūbakrs) Sorge trug. Umfassende Biographien Muḥammads sind die *Maʿārij-unnubuvvat* oder »Stufengrade des Prophetentums« von dem schon (in § 47) als Romanschriftsteller genannten Muʿīn-almiskīn, der, wie eine Bemerkung in Ouseley 364 der Bodleiana beweist, schon um 1461/1462 (A. H. 866) einen beträchtlichen Teil dieses Buches geschrieben hatte, es aber erst 1486 (A. H. 891) zum Abschluss brachte; und die *Rauḍat-ulaḥbāb* »der Garten der Geliebten«, von dem gefeierten Kanzelredner ʿAṭā-ullāh bin Faḍl-ullāh Dschamāl-alḥusainī, der Anfang 1484 (Ende von A. H. 888) das erste Buch (*maqṣad*), die Lebensgeschichte Muḥammads selbst, vollendete, während der folgenden Jahre das zweite und dritte Buch, die Geschichte der vier ersten Chalīfen, der Imāme, der Gefährten des Propheten u. s. w., hinzufügte, und das Ganze 1494/1495 (A. H. 900) mit einer Widmung an Mīr ʿAlīschīr abschloss. Gleichzeitig mit Muʿīn-almiskīn schrieb der Dichter Dschāmī seine »Beweise für die göttliche Sendung des Propheten«, *Šavāhid-unnubuvvat*, die 1480 (A. H. 885) vollendet wurden und in dem 1531/1532 (A. H. 938) gestorbenen Lāmiʿī einen türkischen Bearbeiter fanden. Dem bekannten Ḥusain bin ʿAlī alvāʿiẓ alkāschifī verdanken wir eine sehr eingehende Darstellung des Märtyrertums ʿAlīs und seiner Familie, vor allem seiner Söhne Ḥasan und Ḥusain, betitelt *Rauḍat-uššuhadā* »der Garten der Blutzeugen«, die ebenfalls, und zwar von dem wahrscheinlich 1556 (A. H. 963) gestorbenen Dichter Muḥammad bin Sulaimān Fuḍūlī aus Baghdād unter dem Titel *Ḥadīqat-ussuʿadā* »der Garten der Glückseligen« ins Türkische übertragen wurde. Auszüge aus dem persischen Original sind die *Dah Majlis* oder 10 Sitzungen, und das *Muntaxab-i-Rauḍat-uššuhadā* (Ouseley Add. 8 u. Sale 78 in der Bodleiana, Nos. 2267 u. 2812 im Ind. Off., und Add. 25,853 im Brit. Mus.). An der Spitze der Geschichte der Ghaznaviden stehen zwei, *Ta'rīx-i-Yamīnī* genannte, Werke, das eine ursprünglich persisch geschrieben von Abulfaḍl Muḥammad bin al-Ḥusain al-Baihaqī, der 1077/1078 (A. H. 470) starb, das andere aus dem Arabischen des ʿUtbī übersetzt und gewöhnlich *Tarjume-i-Yamīnī* genannt. Baihaqīs Lebensbild Sultan Maḥmūds, der den Ehrennamen Yamīn-uddaulah führte, ist nur ein geringer Teil seiner grossen umfassenden Geschichte der Ghaznaviden, die nach Mīrchvānd 30 Bände umfasst haben soll und wahrscheinlich den Gesamttitel *Jāmiʿ-i-ta'rīx-i-Āl-i-Sabuktagīn* trug; die Darstellung von Nāṣir-uddīn Sabuktagīns Regierung wird als *Ta'rīx-i-Nāṣirī* citirt, die von Maḥmūds Sohn und Nachfolger Masʿūd I. als *Ta'rīx-i-Masʿūdī* (letztere zwischen 1056 u. 1059, A. H. 448—451 verfasst). Die *Tarjume-i-Yamīnī*, die sich ausschliesslich mit Sabuktagīn und Sultan Maḥmūd beschäftigt, ward zwischen 1205 und 1210 (A. H. 602—607) aus dem arabischen Original des Abū Naṣr Muḥammad bin ʿAbd-uldschabbār al-ʿUtbī (verfasst bald nach 1020, A. H. 411)

von Abušaraf Nāṣiḥ bin Ẓafar bin Saʿd almunschī aldscharbādhqānī übersetzt, und aus dieser persischen Version floss später eine von Derwisch Ḥasan für Sultan Murād III. (1574—1595, A. H. 982—1003) verfasste türkische. Eine andere persische Bearbeitung von ʿUtbīs Werk ward von Muḥammad Karāmat ʿAlī unternommen und mit Rücksicht auf einen anderen Ehrentitel Sultan Maḥmūds, nämlich Amīn-ulmillat, *Tarjume-i-Amīnī* genannt (Sprenger 225 in Berlin). Die Herrschaft Tschingīzchāns und der Mongolen fand eine vorzügliche Darstellung in dem 1260 (A. H. 658) vollendeten *Ta'rīx-i-Jahāngušāi* des ʿAlā-uddīn ʿAṭā Malik Dschuvainī (gestorben 1283, A. H. 681), und in dem ersten Bande der grossen Universalgeschichte des 1318 (A. H. 718) hingerichteten Raschīd Ṭabīb (Raschīd-uddīn Faḍl-ullāh bin ʿImād-uddaulah), *Jāmiʿ-uttavārīx*. Ersteres beginnt mit Tschingīzchāns Thronbesteigung 1202/1203 (A. H. 599) und geht bis Hūlāgūchāns Expedition gegen die Ismaʿīlīs 1256 (A. H. 654); in No. 1914 des Ind. Off. wird auch noch das nächste Jahr 1257 erwähnt. Raschīds Geschichte dagegen enthält eine ausführliche Darstellung der türkischen Stämme, der Vorfahren Tschingīzchāns, seiner Regierung, sowie der seiner Nachfolger bis zum Tode Ghāzānchāns 1304 (A. H. 703), und ist wie alle ursprünglich persisch geschriebenen Werke dieses hochgelehrten Staatsmannes und berühmten Stilisten wahrscheinlich unter seiner eigenen Leitung ins Arabische übersetzt worden (zu Akbars Zeit scheint in Indien nur die arabische Übersetzung existirt zu haben, da der Kaiser eine Bearbeitung derselben in Persisch anordnete). Eine Fortsetzung zu dem *Ta'rīx-i-Jahāngušāi* bildet das *Ta'rīx-i-Vaṣṣāf* von Schihāb-uddīn ʿAbdullāh Schīrāzī, der von Uldschāitūchān, dem er 1312 (A. H. 712) die ersten vier Bände seines eigentlich *Tajziyat-ulamṣār u tazjiyat-ulaʿṣār* »die Analyse der Länderbezirke und die Vorführung der Zeitläufte« benannten Werkes überreichte, den Ehrentitel Vaṣṣāf-ulḥaḍrat »Lobpreiser seiner Majestät« erhielt. Es umfasst den Zeitraum von 1257—1312 (A. H. 655—712), und zu den ebengenannten 4 Bänden ward um 1328 (A. H. 728) noch ein fünfter hinzugefügt. Der unendlich gekünstelte Stil, die gedrechselten Redewendungen und der blütenreiche Wortschwall, unter dem der eigentliche Sinn eines Satzes vollständig erstickt, haben diesem Werke im Orient den Ruhm eines vollendetsten Musters der Rhetorik eingetragen; für europäische Kunstrichter ist es an vielen Stellen absolut ungeniessbar, und der unselige Einfluss, den es auf die Geschmacksrichtung der Perser geübt, ist kaum seinem vollen Umfange nach zu ermessen. Ein Meisterstück dagegen im besseren und höheren Sinne des Wortes ist das äusserst seltene *Ta'rīx-i-Rašīdī* von Mirzā Ḥaidar, dessen wechselvolle Schicksale bis zu seinem Tode 1551 (A. H. 958) in Rieu's Catalog I, p. 164 ff. nachzulesen sind. Es giebt in 2 Büchern eine ausführliche Geschichte der Chāne von Dschatah oder Moghūlistān und der Amīre von Kāschghar, von Tughluqtīmūrchān (1347—1363, A. H. 748—764) bis zum Jahre 1545 (A. H. 952), in welchem das erste Buch, das seiner Entstehung nach das spätere ist, vollendet wurde, und ein eingehendes Lebensbild des Autors selbst. Die Geschichte Tīmūrs ist am ausführlichsten in den beiden *Ẓafarnāme* oder Siegesbuch betitelten Werken des Niẓām Schāmī, der das Leben seines Helden bis 1403/1404 (A. H. 806) führt (einzige Handschrift Add. 23,980 des Brit. Mus.) und des schon mehrfach genannten Scharaf-uddīn ʿAlī Yazdī (gestorben 1454, A. H. 858) behandelt. Letzteres, das die ganze Lebenszeit Tīmūrs umfasst, wurde 1424/1425 (A. H. 828) vollendet; die später hinzugefügte Einleitung, *Iftitāḥ* oder *Muqaddime*, auch *Ta'rīx-i-Jahāngīr* genannt, war schon 6 Jahre früher, 1419 (A. H. 822) verfasst, und enthält eine Genealogie der türkischen Chāne, sowie eine Geschichte Tschingīzchāns

und seiner Nachfolger; spätere Zusätze führen den Bericht über die Chāne von Qiptschāq bis zum Jahre 1428 (A. H. 831) herab. Der häufig etwas bombastische Stil, die sehr gesuchten Metaphern, die zahlreichen Anführungen von oft ganz gleichgiltigen Qurānversen und Traditionen, sowie die hier und da eingestreuten, nicht gerade sehr fliessenden Verse aus der Feder des Autors selbst, veranlassten Kaiser Dschahāngīr, den in seinen Diensten stehenden ʿAbd-ussattār Qāsim (oder bin Qāsim) mit einer Kürzung und Vereinfachung des Ẓafarnāme zu beauftragen; und diese Neubearbeitung wurde 1615 (A. H. 1024) von ihm in Adschmīr vollendet (Add. 16,685 im Brit. Mus. und Hyde 36 in der Bodleiana). Ein anderer Auszug, ohne Verfassernamen, *Fatḥnāme-i-Ṣāḥibqirānī* (Ouseley 3 u. 4 der Bodleiana und Nos. 1141 u. 2940 des Ind. Off.) wurde noch bei Lebzeiten Scharaf-uddīns gemacht und gleich dem Originalwerk Mirzā Ibrāhīm Sulṭān, dem zweiten Sohne Schāhruchs (geboren 1394, A. H. 796, gestorben 1435, A. H. 838) gewidmet. Mirzā Ibrāhīm hatte mit grosser Mühe alle Materialien über Tīmūrs Leben, in persischer sowohl wie in türkischer Sprache, gesammelt, verglichen und geordnet, und sie dem Scharaf-uddīn zur stilistischen Bearbeitung überwiesen.

Die *Maʿārij-unnubuvvat* sind gedruckt in Lucknow A. H. 1292; eine türkische Übersetzung derselben, betitelt *Dalāʾil-i-nubuvvat-i-Muḥammadī* von Alti-Parmaq (gestorben 1624, A. H. 1033), erschien in Constantinopel A. H. 1257. Ebendaselbst wurde A. H. 1268 eine türkische Bearbeitung der *Rauḍat-ulaḥbāb* herausgegeben. Die *Rauḍat-uššuhadā* wurde gedruckt in Lahore A. H. 1287; Fuḍūlī's türkische Übersetzung in Būlāq A. H. 1253 u. 1261, in Constantinopel A. H. 1273. Baihaqī's *Taʾrīx-i-Masʿūdī* ward als *Taʾrīx-i-Baihaqī* von W. H. Morley in der Bibl. Ind., Calcutta 1862, herausgegeben, reiche Auszüge finden sich auch in Elliot, History of India II, pp. 53—154. ʿUtbī's arabisches Original ist edirt von A. Sprenger, Delhi 1847; vgl. dazu Nöldeke's wichtige Abhandlung in den »Sitzungsberichten der kais. Akademie zu Wien«, Band 23, pp. 15—102. Über die persische Bearbeitung, die ziemlich mangelhaft von J. Reynolds, London 1858, für den Oriental Translation Fund ins Englische übertragen ist, siehe S. de Sacy in Notices et Extr. IV, pp. 325—411. Zum *Taʾrīx-i-Jahānguśāi* vgl. Elliot, History of India II, pp. 384—402, und Defrémery in JA. 4. série, vol. 20, pp. 370—406. Text-Auszüge daraus in Schefer's Chrest. Persane II, pp. 106—169 (Erläuterungen auf Seite 134—193). Die Geschichte Hūlāgūchān's aus dem *Jāmiʿ-uttavārīx* ist in E. Quatremère's Meisterwerk Collection Orientale: Histoire des Mongols de la Perse etc., tome I, Paris 1836, in Text und französischer Übersetzung mit zahlreichen Noten wichtigster Art herausgegeben worden; vgl. über den Autor und sein Werk Morley, Descriptive Cat. pp. 1—11; Elliot, Bibliogr. Index, pp. 1—47, und History of India III, pp. 1—23; Quatremère im Journal des Savants 1850, pp. 515—522, und JRAS. VI, pp. 11—41, u. VII, pp. 267—272. Das *Taʾrīx-i-Vaṣṣāf* ist lithographirt in Bombay A. H. 1269; der erste Band ist von Hammer-Purgstall mit deutscher Übersetzung in Wien, 1856, herausgegeben. Zum *Taʾrīx-i-Rašīdī* siehe Elliot, History of India V, pp. 127—135; Véliaminov-Zernov, Researches on the Tzars of Kasimof, vol. II, pp. 130—232; der Inhalt des ersten Teils dieses Werkes ist angegeben in W. Erskine's »History of India under Baber und Humáyun« vol. I, pp. 38—192, u. Appendix B, pp. 537—539. Über Niẓām Schāmī's *Ẓafarnāme* vgl. die ausführliche Beschreibung in Rieu's Cat. I, pp. 170—172; das des Scharaf-uddīn ʿAlī wurde von Petis de la Croix ins Französische übersetzt »Histoire de Timur Bec«, und nach seinem Tode 1722 in Paris veröffentlicht; englische Übersetzung von J. Darby, London 1723; der Text ist in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1885—1888, erschienen.

§ 62. Ein eigentümliches Dunkel schwebt über dem Ursprung der sogenannten *Malfūẓāt-i-Tīmūrī* oder Memoiren Tīmūr's, die angeblich von Abū Ṭālib alḥusainī alʿarīḍī aus einem tschaghatāischen Original übersetzt und kurz vor 1637 (A. H. 1047) dem Kaiser Schāhdschahān überreicht wurden; nach Rieu's sehr überzeugender Darlegung (Cat. I, p. 178) ist die Echtheit derselben stark anzuzweifeln. Schāhdschahān war übrigens so wenig mit Abū Ṭālib's Arbeit zufrieden, in der manches Wichtige ausgelassen und wiederum andere, nicht in Scharaf-uddīn's Ẓafarnāme sich findende, Ereignisse

hinzugefügt waren, dass er noch in dem nämlichen Jahre 1637 Muhammad Afḍal Buchārī beorderte, eine verbesserte und mit Hilfe des Ẓafarnāme vermehrte Ausgabe dieser Selbstbiographie Tīmūr's zu veranstalten. Eine Art Appendix zu Abū Ṭālib's Werk bilden die *Tūzūkāt-i-Tīmūrī* oder Verordnungen Tīmūr's. Ein höchst wichtiges Quellenwerk für Tīmūr, seine Vorfahren und Nachfolger, von 1304—1470 (A. H. 704—875) ist noch das *Maṭlaʿ-ussaʿdain u majmaʿ-ulbaḥrain*, »der Aufgang der beiden Glücksgestirne und der Zusammenfluss der beiden Meere«, von ʿAbdurrazzāq bin Isḥaq aus Samarqand, der 1482 (A. H. 887) starb. Unter den Geschichtsschreibern der Ṣafavidendynastie in Persien ragt Iskandarbeg Munschī hervor, der das Leben und die Thaten Schāh ʿAbbās des Grossen in seinem, ursprünglich 1616 (A. H. 1025) vollendeten, später aber bis 1629 (A.H.1038) »dem Todesjahre seines Monarchen« fortgesetzten *Ta'rīx-i-ʿālamārāi ʿabbāsī* beschrieben hat. Das am reichsten angebaute Feld der persischen Historiographie ist unstreitig die indische Geschichte, sowohl was die Sultane von Delhi und vor allem die Mongolenkaiser, von Bābar an, als auch was die kleineren Dynastien im Dakhan, in Gudscharāt, in Mālvah, Bengalen, Dschaunpūr, Kaschmīr, Sind, Multān und andere mehr betrifft; hier eine Auswahl treffen zu wollen, wäre fast ein Ding der Unmöglichkeit, auch ist es unnütz, da in dem achtbändigen Werke Elliot's und Dowson's (History of India 1867—1877) die bedeutendsten Quellen, die hier in Betracht kommen, eine eingehende Würdigung gefunden haben, und ausserdem in der Bibliotheca Indica manche derselben veröffentlicht sind; für die indischen Localhistorien bieten die reichen, von Rieu so vorzüglich beschriebenen, Schätze des Brit. Mus., sowie die nicht minder zahlreichen Handschriften des India Office (siehe meinen im Erscheinen begriffenen Cat.) ein geradezu unerschöpfliches Material. Nur auf ein bedeutsames Werk sei hier hingewiesen, die wirklich echten Memoiren Kaiser Bābar's (1494—1530), *Vāqiʿāt-i-Bābarī* oder *Tūzuk-i-Bābarī*, die aus dem tschaghatāischen Original zuerst von Schaich Zain-uddīn Chvāfī mit dem Dichternamen Vafā'ī, einem 1533/1534, A. H. 940, gestorbenen Zeitgenossen des Kaisers (Or. 1999 im Brit. Mus.), dann 1586 (A. H. 994) von Mirzā Pāyandah Ḥasan Ghaznavī und Muḥammad Qulī Moghul Ḥiṣārī (Ouseley 173 in der Bodleiana, No. 913 im Ind. Off., und Add. 6588, ff. 102—240 im Brit. Mus.), und endlich zum dritten Mal auf Befehl Akbar's 1590 (A. H. 998) von Mirzāchān ʿAbdurraḥīm Bairāmchān (der unter Dschahāngīr 1626/1627, A. H. 1036, starb) ins Persische übertragen wurden. Geringer an Zahl als die historischen Werke über Indien, aber weit wertvoller als manche derselben sind die Spezialgeschichten einzelner, abseits von der grossen Heerstrasse liegender Provinzen, und mancher weniger bekannter Dynastien. Dahin gehört zunächst die aus dem Arabischen des Abūbakr Muḥammad bin Dschaʿfar an-Narschachī (der 943, A. H. 332, unter dem Sāmānidenfürsten Nūḥ I. bin Naṣr, siehe oben § 6, schrieb) von Abū Naṣr Aḥmad bin Muḥammad alqubāvī 1128 (A. H. 522) ins Persische übersetzte Chronik von Buchārā, *Tavārīx-i-Naršaxī*, aus der uns aber nur ein von Muḥammad bin Zufar bin ʿUmar 1178 (A. H. 574) gemachter Auszug erhalten ist (Or. 2777 im Brit. Mus., und No. 160 in Morley's Descript. Cat.). Ebenfalls aus dem Arabischen übersetzt ist die, ursprünglich von Ṣafī-uddīn Abūbakr ʿAbdullāh 1214 (A. H. 610) verfasste Chronik von Balch, *Faḍā'il-i-Balx*, »die edlen Eigenschaften Balchs« genannt, die ihr persisches Gewand einem Ungenannten aus dem Jahre 1279 (A. H. 677) verdankt. Auf arabische Quellen endlich, unter anderen auf eine von Ibn al-Muqaffaʿ (siehe § 50) aus dem Pahlavī übersetzte Abhandlung, *Javābnāme* genannt, geht auch die Chronik von

Ṭabaristān, *Ta'rīx-i-Ṭabarī* zurück, deren Hauptteile um 1216 (A. H. 613) von Muḥammad bin al-Ḥasan bin Isfandiyār verfasst, aber im Laufe der nächsten zwei Jahrhunderte um verschiedene Zusätze vermehrt wurden (so findet sich z. B. in der Handschrift der Bodleiana, Ouseley 214, als letztes Datum 1438/1439, A. H. 842). Eine andere berühmte Geschichte Ṭabaristāns bis 1476 (A. H. 881) ist die von Mīr Ẓahīr-uddīn (No. 971 in Wien), der auch eine von den ältesten Zeiten bis 1489 (A. H. 894) reichende Chronik von Gīlān und Dailam, *Tavārīx-i-Gīlān* betitelt, geschrieben hat (Bodley 156 in der Bodleiana). Mit der Geschichte der Kurden beschäftigt sich das kostbare *Šarafnāme*, auch *Ta'rīx-i-Kurdistān* genannt, das Scharafchān Bidlīsī, Amīr Schamsuddīn's Sohn (der 1542, A. H. 949, zu Garmrūd in ʒIrāq geboren war), 1597 (A. H. 1005) vollendete; es wurde zweimal ins Türkische übersetzt, von Muḥammadbeg bin Aḥmadbeg Mirzā 1667/1668 (A. H. 1078), und von Schamʒī kurz nach 1684 (A. H. 1095); Scharafchān's Autograph ist in Elliott 332 der Bodleiana erhalten. Die turkmānische Dynastie der Qarā-qoyunlū, besonders die Regierungszeit des Qarā Muḥammad, ihres Begründers, und seines 1420 (A. H. 823) gestorbenen Sohnes Qarā Yūsuf, ist von Ibn ʒAbdullāh Maḥmūd aus Nīschāpūr, der nach 1543 (A. H. 950) sein *Ta'rīx-i-Turkmāniyye* schrieb, eingehend behandelt worden (einzige Handschrift No. 3022 im Ind. Off., coll. 227—229 in meinem Cat.). Die Geschichte der Uzbegs, d. h. der Schaibānī und Astarāchānī Sultane von Transoxanien, hat in zwei äusserst seltenen Werken, dem *ʒAbdullāhnāme* oder *Šarafnāme-i-Šāhī* von Ḥāfiẓ Tanisch bin Muḥammad al-Buchārī, und dem *Baḥr-ulasrār fī manāqib-ulaxyār* von Maḥmūd bin Amīr Valī eine erschöpfende Darstellung gefunden. Das erstere behandelt hauptsächlich die Regierungszeit ʒAbdullāhchān's, der 1533 (A. H. 940) geboren war und seinem Vater Iskandarschāh 1583 (A. H. 991) in der Herrschaft von Samarqand folgte, bis zum Jahre 1589 (A. H. 997), siehe No. 3 des Ind. Off., und Or. 3497 des Brit. Mus.; das letztere (nur in No. 1496 des Ind. Off. erhalten) beginnt mit der Thronbesteigung Dīn Muḥammadchān's 1597/1598 (A. H. 1006), nach der Ermordung von ʒAbdulmu'minchān, und geht bis 1640/1641 (A. H. 1050), giebt dabei interessante Aufschlüsse über zeitgenössische Ereignisse in den benachbarten Ländern, und widmet einen längeren Abschnitt den grossen Männern Transoxaniens und besonders Balchs, den Amīrs, ʒUlamā, Qāḍīs, Schaichs und Dichtern; am Schluss berichtet der Verfasser über seine seit 1624/1625 (A. H. 1034) unternommenen ausgedehnten Reisen. Unter den vielen über die Afghānen handelnden Schriften endlich ist besonders bemerkenswert das *Maxzan-i-Afγānī* von Chvādsche Niʒmat-ullāh bin Ḥabīb-ullāh aus Harāt, vollendet 1613 (A. H. 1021), das in einer längeren und einer kürzeren Fassung vorliegt und die Geschichte dieses Stammes von Adam bis zur Zeit Kaiser Dschahāngīr's verfolgt.

Die Memoiren Tīmūr's sind von Major Ch. Stewart London 1830 (für das Or. Transl. Committee) übersetzt; die *Tūzūkāt* wurden von Joseph White, mit einer englischen Übersetzung von Major W. Davy, als »Institutes, political and military« 1783 in Oxford herausgegeben; französische Übersetzung von Langlès, Paris 1787; auch in des letzteren sehr seltener Chrestomathie finden sich auf Seite 1—48 Textauszüge daraus; vgl. dazu die englischen Auszüge aus den *Malfūẓāt* in Elliot, History of India III, pp. 389—477. Über ʒAbdurrazzāq's Geschichte der Tīmūriden siehe Quatremère's vorzügliche Abhandlung in den Notices et Extraits XIV, pp. 1—504, und die Texte in B. Dorn, Muhammadanische Quellen, IV, Auszüge, pp. 154—237; sonstige Ausgaben von kürzeren Teilen und Fragmenten sind aufgezählt in Morley's Descript. Cat. p. 98. Zum *Ta'rīx-i-ʒālamārāi ʒabbāsī* vgl. besonders Erdmann's Artikel »Iskender Munschi und sein Werk« in ZDMG. XV, pp. 457—501. Das tschaghatäische Original der *Vāqiʒāt-i-Bābarī* oder des *Bābarnāme* ward von N. Ilminski in Kasan 1857 edirt; französische Übersetzung

von PAVET DE COURTEILLE, Paris 1871. Die dritte persische Bearbeitung ward von J. LEYDEN u. W. ERSKINE in den »Memoirs of Zehir-ed-din Muhammed Baber«, London 1826, 2te Ausgabe 1844; und von M. CALDECOTT in dem »Life of Baber, abridged from the memoirs of Zehir-ed-din Muhammed Baber«, London 1844, ins Englische übertragen. Text-Auszüge aus dem *Ta'rīx-i-Naršaxī* und den *Faḍā'il-i-Balx* finden sich in SCHEFER's Chrestom. Pers. I, pp. 30—64 u. 66—103 (Ausgabe der ersteren von dems. Paris 1892). Zu den Chroniken von Tabaristān vergl. B. DORN, Sehir Eddin's Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masenderan, persischer Text u. s. w., St. Petersburg 1850; und SPIEGEL, Nachrichten aus Taberistan, in ZDMG. IV, pp. 62—71. Der Text des *Šarafnāme* (Scheref-Nameh ou Histoire des Kurds) wurde von VÉLIAMINOF-ZERNOF in St. Petersburg 1860—1862 herausgegeben; eine französische Übersetzung mit wertvoller Einleitung ethnologischer und geographischer Natur und zahlreichen Noten erschien von CHARMOY (Scheref-Nāmeh ou Fastes de la Nation Kurde) in 2 Bänden, ebend. 1868—1875; vergl. auch MORLEY, Descript. Cat. pp. 143—151, und WOLKOW in JA. VIII, pp. 291—298. Die kürzere Fassung des *Maxzan-i-Afγānī* liegt B. DORN's »History of the Afghans, translated from the Persian of Neamat Ullah«, London 1829—1836, zu Grunde.

VIII. DIE WISSENSCHAFTLICHE UND GELEHRTE PROSA.

§ 63. In den vorhergehenden Blättern ist, soweit der Raum es gestattete, alles erschöpft, was darauf Anspruch erheben kann, der schönen Litteratur oder der eigentlichen Nationallitteratur beigezählt zu werden; die rein fachwissenschaftlichen Werke der Perser, die sich über alle denkbaren Gebiete des menschlichen Wissens erstrecken und ein ausschliesslich gelehrtes Interesse in Anspruch nehmen, gehören eigentlich in den Rahmen eines Grundrisses nicht hinein, und wir wollen nur einer gewissen Vollständigkeit wegen aus den verschiedenen Disciplinen solche Schriften herausgreifen, die sich entweder als grundlegend und bahnbrechend für die Forschung erwiesen haben oder die in ihrer Art als typisch gelten können. Wir beginnen

a) mit den grossen Encyclopädien.

An der Spitze derselben steht das *Dānišnāme-i-ʿAlā'ī* »das Weisheitsbuch des ʿAlā«, auch zuweilen *Ḥikmat-i-ʿAlā'ī* genannt, ein von dem grossen Ibn Sīnā (Avicenna) für den Fürsten ʿAlā-uddaulah von Iṣfahān (gestorben 1041/1042, A. H. 433) geschriebenes Werk, das nach des Verfassers Tode von seinem Schüler ʿAbd-ulvāḥid ibn Muḥammad Dschūzdschānī herausgegeben wurde. Es behandelt die Wissenschaften der Logik, Metaphysik, Physik, Geometrie, Algebra, Astronomie, Arithmetik und Musik (Or. 16,830 im Brit. Mus.). Noch demselben fünften Jahrhundert der Hidschre gehört das *Nuzhatnāme-i-ʿAlā'ī* oder »Vergnügungsbach des ʿAlā« an, das Sahm-uddīn bin Abilchair für ʿAḍud-uddin ʿAlā-uddaulah Chāṣṣbeg Garschāsp Ḥusām, den Sohn des Fürsten ʿAlī bin Farāmurz von Ṭabaristān, jedenfalls nach 1082/1083 (A. H. 475) verfasste (OUSELEY 362 in der Bodleiana, eine andere Handschrift in Gotha, Cat. von PERTSCH, p. 30). Spätere Werke dieser Art sind die, 60 Wissenschaften behandelnden, *Ḥadā'iq-ulanvār fī ḥaqā'iq-ulasrār* »die Gärten der Lichter über die Wahrheiten der Mysterien«, von Muḥammad bin ʿUmar ar-Rāzī, der diese Encyklopädie 1179 (A. H. 575) dem Chvārizmschāh Tukusch ibn Īl-Arslān (1172—1200, A. H. 568—596) widmete und 1209/1210 (A. H. 606) starb; zwei frühere Rezensionen desselben Werkes, *Jāmiʿ* (oder *Javāmiʿ*)-*ulʿulūm*, umfassen, die eine nur 40 Wissenschaften (No. 16 des Leydener Cat.), die andere 57 (Or. 2972 im Brit. Mus.); ferner die *Durrat-uttāj* »die Perle der Krone«, von Naṣīr-uddīn Ṭūsī's grösstem Schüler Quṭb-uddīn Maḥmūd aus Schīrāz, der 1237 (A. H. 634) geboren war und 1310 (A. H. 710) starb; die *Nafā'is-ulfunūn* oder »Kostbarkeiten der Wissenschaftszweige«, von Muḥammad bin

Mahmūd al-Āmulī, zwischen 1335 und 1342 (A. H. 735 u. 742) geschrieben; und unter den neueren die *Riyāḍ-ulabrār* oder »Gärten der Frommen«, von Husain ʾĀqilī Rustamdārī, der darin seine umfassenden Kenntnisse muslimischer Wissenszweige niederlegte; sie wurden im Jahre 1571 (A. H. 979) verfasst (einzige Handschrift Or. 3648 des Brit. Mus.). Von der philosophischen Encyclopädistik wenden wir uns

b) zu der reinen Theosophie, d. h. zu den wissenschaftlichen Lehrbüchern des Ṣūfismus.

Das älteste systematische Werk über die theoretischen und praktischen Grundsätze des mystischen Pantheismus ist das *Kašf-ulmahjūb* oder »die Enthüllung der verborgenen Dinge« von Abulhasan ʾAlī bin ʾUthmān aldschullābī alhudschvīrī (auch einfach alghaznavī genannt, da Dschullāb und Hudschvīr Vorstädte von Ghazna sind), der ein jüngerer Zeitgenosse des berühmten Abū Saʾīd bin Abulchair (siehe § 31) war und nach 1073 (A. H. 465) starb. Sein aus 40 Kapiteln bestehendes Buch repräsentirt ein ganz ähnliches Übergangsstadium von dem mehr orthodoxen zum fortgeschritteneren oder häretischen Ṣūfismus wie Bābā Kūhīs Lieder (siehe § 30) und ist reich an historischen und biographischen Notizen (die ausführlichste Inhaltsangabe findet sich in Nos. 1773—1777 meines Ind. Off. Cat.). Auf mystischem Standpunkt steht auch das berühmte ethische Werk *Kīmiyā-i-saʾādat* »das Elixir der Glückseligkeit« von dem grossen, 1058 (A. H. 450) geborenen und 1111 (A. H. 505) gestorbenen, Schaich Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī aus Ṭūs, über die religiösen und moralischen Pflichten des Gläubigen, eine Art populären Auszuges aus des Verfassers weit umfangreicherem arabischen Werk *Ihyā-ʾulūm-uddīn* (die Neubelebung der Glaubenswissenschaften). Von nun an fliesst der Strom mystischer Schriften ebenso wie der ihrer poetischen Geschwister (siehe Kapitel V) in immer volleren Wogen, und von den Begründern sowohl wie von den hervorragenden Leitern der verschiedenen Derwischorden, ihrer Unterabteilungen und Verzweigungen (Silsilāt oder Verkettungen genannt) ist das Lehrgebäude des Ṣūfismus nach allen Richtungen hin ausgebaut worden. Wir wollen hier nur noch auf die einschlägigen Abhandlungen des Dichters Dschāmī hinweisen, unter denen, neben vielen kleineren und unbedeutenderen, z. B. über Beweis und Definition des Absoluten, über den mystischen Pfad u. s. w., und kurzen Commentaren zu Versen mystischer persischer und arabischer Dichter (so zur Weinqaṣīde des 1235, A. H. 632, gestorbenen Ibn al-Fāriḍ) hauptsächlich die Lavāʾih oder Lichtblitze über das System der ṣūfischen Doktrinen hervorragen. Zu letzteren sind sowohl Glossen wie auch ein vollständiger Commentar geschrieben (No. 704, ff. 1—43, und No. 1994, ff. 59—110, im Ind. Off.). Eine wahre Fundgrube biographischen wie bibliographischen Materials zur Geschichte der ṣūfischen Orden bilden die vielen mystischen *taḏkire*, die gleichen Wert wie die in den »Quellen« zur Poesie genannten über Dichter und Dichterwerke beanspruchen können. Farīd-uddīn ʾAṭṭār's *Taḏkirat-ulauliyā* und Dschāmī's *Nafahāt-uluns* sind schon früher (am Ende von § 35 und in § 42) erwähnt worden, ebenso Aflākī's *Manāqib-ulʾārifīn* bei Dschalāl-uddīn Rūmī (Mitte von § 36). Von letzteren besorgte ʾAbdulvahhāb bin Dschalāl-uddīn Muhammad aus Hamadān 1540—1541 (A. H. 947) in seinen *Ṯavāqib-ulmanāqib-i-auliyā-ullāh* eine neue, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Ausgabe (No. 1164 im Ind. Off.). Von den verschiedenen Derwischorden, vornehmlich den Dschunaidīs (gegründet von Schaich Dschunaid, der 910, A. H. 297, starb) und Qādirīs (gegründet von ʾAbdulqādir Dschīlānī, gestorben 1166, A. H. 561); den Ṭaifūrīs (so nach Bāyazīd Bisṭāmī genannt, der ursprünglich Ṭaifūr hiess und 875, A. H. 261,

starb) und Naqschbandīs (nach Bahā-uddīn Naqschband, gestorben 1389, A. H. 791); den Tschischtīs (gegründet von Muʿīn-uddīn Sidschzī Tschischtī, geboren 1142, A. H. 537, und gestorben in Adschmīr 1236, A. H. 633); den Kubravīs (nach Nadschm-uddīn Kubrā, gestorben 1221, A. H. 618); den Suhravardīs (nach Schaich Schihāb-uddīn Suhravardī, gestorben 1234, A. H. 632) und anderen mehr, die alle eine zusammenfassende und übersichtliche Darstellung in der am 21. Januar 1640 (A. H. 1049, 27 Ramaḍān) vollendeten und besonders durch sehr exakte Daten ausgezeichneten *Safīnat-ulauliyā* »dem Schiff der Heiligen« des Prinzen Dārā Schikūh (siehe oben § 59) gefunden haben, sind die Naqschbandīs und Tschischtīs am reichsten mit *taḏkire* bedacht. Den grossen Männern der ersteren sind gewidmet die *Rauḍat-ussālikīn* »der Garten der Gotteswaller«, von ʿAlī bin Maḥmūd alabīvardī alkūrānī (No. 698 im Ind. Off.); die *Rašaḥāt-i-ʿain-ulḥayāt*, die nach 16jähriger Arbeit 1503/1504 (A. H. 909) von ʿAlī bin al-Ḥusain alvāʿiẓ alkāschifī mit dem Dichternamen Ṣafī (gestorben 1532/1533, A. H. 939) vollendet wurden; und die *Manāqib-ulḥaḍarāt*, die wahrscheinlich von dem heiligen Schaich von Kaschmīr, Muḥammad Murād Naqschbandī, der 1722 (A. H. 1134) starb, verfasst worden sind (Unicum des Ind. Off. No. 1940). Die Schaichs des Tschischtī-Ordens sind ihrerseits ausführlich behandelt in den *Siyar-ulʿārifīn*, den Biographien von 14 berühmten Männern dieses Ordens in Indien, von Ḥāmid bin Faḍl-ullāh, genannt Darvīsch Dschamālī, der wahrscheinlich 1535/1536 (A. H. 942) starb; in dem *Maṭlūb-uṭṭālibīn* von Muḥammad Būlāq bin Schaich Abū Muḥammad Chālidī Dihlavī bin Schaich ʿAlī Akbar, der dieses Werk 1699/1700 (A. H. 1111) vollendete und darin zunächst ausführlich den Lebenslauf, die Charaktereigenschaften, Lehren und Wunderthaten des grossen Schaichs Niẓām-uddīn Muḥammad Auliyā schildert, des geistigen Führers und Beraters der beiden indisch-persischen Dichter Amīr Chusrau und Amīr Ḥasan (§§ 19 u. 41), der als Chalīfe oder Nachfolger von Schaich Farīd-uddīn Gandsch-i-Schakar am 3. April 1325 (A. H. 725, 18 Rabīʿ II) starb, woran sich dann eine umfassende Übersicht über die 14 Chānvādes oder Familien der Tschischtīs und die 14 Furūʿ oder Silsilāt (Zweige und Ketten) derselben schliesst (Unicum des Ind. Off. No. 886); und in den *Savāṭiʿ-ulanvār*, der ausführlichsten aller *taḏkire* dieser mystischen Gattung, die von Muḥammad Akram bin Schaich Muḥammad ʿAlī bin Schaich Ilāhbachsch alḥanafī albarāsavī 1723 (A. H. 1135) zu Delhi begonnen und im Verlauf von 6—7 Jahren 1729 (A. H. 1142) vollendet wurde (gleichfalls Unicum des Ind. Off. No. 2705).

Eine vollständige Inhaltsangabe der *Durrat-uttāǧ* findet sich in den Wiener Jahrbüchern, Band 88, Anzeigeblatt pp. 17—21. Zu den *Nafāʾis-ulfunūn* vergl. die umfassenden Beschreibungen in Flügel, Wiener Cat. I, pp. 38—42; Rieu II, pp. 435—438, und Ethé, Bodleian Cat. Nos. 1483—1491. Zu Ghazālī im Allgemeinen siehe R. Gosche, Ghazzâlis Leben und Werke, in »Abhandlungen der Berliner Akademie«, 1858, p. 239 ff.; Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes; Munk, Mélanges de philosophie p. 336 ff., und Schefer, Chrestom. Persane I, pp. 212 u. 213. Sein *Kīmiyā-i-saʿādat* ist gedruckt in Calcutta, ohne Datum, und lithographirt in Lucknow A. H. 1279 u. 1282, in Bombay 1883. Eine türkische Übersetzung desselben erschien in Constantinopel A. H. 1260 und wurde von H. A. Homes ins Englische unter dem Titel: »Alchemy of happiness by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher« übersetzt, Albany, N. Y., 1873. Das grössere arabische Werk, *Iḥyā-ʿulūm-uddīn* ist gedruckt in Cairo A. H. 1278, in Lucknow A. H. 1281, siehe Hitzig in ZDMG. VII, pp. 172—186, und in Būlāq A. H. 1306. Eine türkische Übersetzung der *Rašaḥāt* des Ṣafī von Muḥammad Maʿrūf bin Muḥammad Scharīf al-ʿAbbāsī (verfasst 1585, A. H. 993) erschien gedruckt in Constantinopel A. H. 1236, und in Būlāq A. H. 1256; eine andere, von ʿĀrif Tschalabī, wird im Berliner Cat. der türkischen Handschriften p. 31 erwähnt. Die *Safīnat-ulauliyā* ist lithogr. in Lucknow 1872.

§ 64. c) Unter den Darstellungen der verschiedenen Religionen steht als älteste obenan das sehr knapp gefasste, aber klar und übersichtlich geordnete *Kitāb-i-bayān-uladyān* von Imām Abulmaʿālī Muhammad ʿUbaidullāh, verfasst 1092 (A. H. 485); am interessantesten darin sind wohl die Aufschlüsse, die der Autor über die sunnitischen und schiʿitischen Secten giebt. Aus dem siebenten Jahrhundert der Hidschre stammt ein anderes, oft citirtes, Werk über die verschiedenen Religionen im Allgemeinen und die islāmischen Secten im Besonderen, die *Tabṣirat-ulʿavāmm*, von Murtaḍā, genannt ʿAlamulhudā. Das weltbekannte *Dabistān* ist schon oben (§ 33) gelegentlich erwähnt worden. Zur Theologie im weiteren Sinne sind noch aus ganz moderner Zeit die zahlreichen Schriften der Bābīs zu rechnen, die vor allem in E. G. Browne einen sympathischen Beurteiler und scharfsinnigen Interpreten gefunden haben.

d) unter den Commentaren zum Qurān können zwei ihres hohen Alters, ihrer archaistischen Sprache und ihres reichen Inhaltes wegen mit Recht einen Ehrenplatz unter den gelehrten Schriften der Perser beanspruchen — die persische Übersetzung von Ṭabarīs zweitem Hauptwerk, dem *Tafsīr*, die derselbe Sāmānidenfürst Manṣūr I. bin Nūḥ, der seinen Vazīr Balʿamī beauftragte, die Universalgeschichte Ṭabarīs ins Persische zu übertragen (siehe oben § 60), durch die tüchtigsten unter den ʿUlamā von Transoxanien, nachdem sie ihn über die Gesetzlichkeit einer fremdsprachigen Version des heiligen Buches beruhigt hatten, anfertigen liess (Handschrift dieser *Tarjume-i-tafsīr-uṭṭabarī* im Brit. Mus. Add. 7601); und ein original persischer Commentar, wahrscheinlich aus derselben Zeit, der von E. G. Browne im JRAS. 1894, pp. 417—524, und in seinem Cambridger Cat. (1896) pp. 13—37 ausführlich beschrieben worden ist. Unter den späteren Commentaren ist wohl der angesehenste der des berühmten Ḥusain bin ʿAlī alvāʿiẓ alkāschifī, *Mavāhib-i-ʿaliyye* betitelt, der 1494 (A. H. 899) für Mīr ʿAlīschīr vollendet wurde.

e) Aus dem Bereiche der sehr umfangreichen persischen Lexicographie, die von Lagarde u. Salemann eine eingehende Würdigung gefunden, wollen wir nur die beiden ältesten Werke hervorheben, das, ob mit Recht oder Unrecht, dem Rūdagī zugeschriebene, aber bis jetzt noch nirgends aufgefundene *Tāj-ulmaṣādir* (siehe Ḥādschī Chalīfe II, p. 93), und die wirklich im Vatican existirende *Risāle-i-Asadī*, ein von dem jüngeren Asādī (siehe oben § 14) verfasstes Glossar.

f) Etwas eingehender müssen wir der Medicin gedenken. Auf diesem Gebiete begegnen wir gleich am Eingange der persischen Litteratur einem ehrwürdigen Denkmal wissenschaftlichen Strebens, dem *Kitāb-ulabniyat ʿan ḥaqā'iq-uladviyat* oder »Buch der Grundlagen über die wahre Beschaffenheit der Heilmittel«, von dem Arzt Abū Manṣūr Muvaffaq bin ʿAlī alharavī (siehe § 14), der ebenfalls unter Manṣūr I. bin Nūḥ, dem Sāmānidenfürsten, wirkte und auf einer seiner Reisen auch Indien besuchte. Dieses älteste persische Originalwerk über Arzneimittellehre zeigt deutlich, wie schon damals, im vierten Jahrhundert der Hidschre, nicht nur indische, syrische und griechische Studien mit grossem Eifer und bedeutendem Erfolg getrieben wurden, sondern auch an Stelle der älteren, durch Susruta, Tscharaka und andere vertretenen, indischen Schule der Medicin eine jüngere, von griechischen Einflüssen durchsetzte, getreten war. Die Kenntnis der galenischen Schule war den Persern durch die Araber, hauptsächlich durch die Übersetzungen griechischer Werke, die seit Ma'mūn (siehe § 30) sich mehr und mehr bei den gelehrten Muhammadanern einbürgerten, übermittelt worden. Diese neue Theorie war es denn auch, die von Ibn Sīnā in seinen grossen medicinischen

Werken weiter fortgebildet und für die Wissenschaft fruchtbar gemacht wurde. Ein ziemlich altes Buch über Augenheilkunde ist das unter dem Saldschûqen Malikschâh 1087/1088 (A. H. 480) verfasste *Nûr-ulʿuyûn* »das Licht der Augen«, von Abû Rûḥ Muḥammad bin Manṣûr alyamânî, gewöhnlich Zarrîndast »Goldhand« genannt (einzige defekte Handschrift Sale 72 der Bodleiana); der erste grosse Thesaurus der medicinischen Wissenschaft die *Δaxîre-i-Xvârizmšâhî* oder der Schatz des Chvârizmschâhs, von Zain-uddîn Abû Ibrâhîm Ismaʿîl bin Ḥasan bin Aḥmad bin Muḥammad alḥusainî aldschurdschânî, der 1110/1111 (A. H. 504) in die Dienste des Begründers der zuerst noch den Saldschûqen unterthänigen Chvârizmdynastie, Abulfatḥ Muḥammad bin Yamîn-uddîn Muʿîn, trat und ihm sein grosses Werk widmete. Es besteht aus 10 Büchern: über den Begriff und Nutzen der Medicin und die Anatomie des menschlichen Körpers; über Gesundheit und Krankheit, ihre Ursachen und Symptome; über Gesundheitslehre; über die Diagnose der Krankheiten; über Fieber und ihre Heilung; über Krankheiten der verschiedenen Glieder und ihre Heilung; über Anschwellungen, Abscesse und Wunden; über den Schutz der äusseren Körperteile, wie Haare, Haut, Nägel u. s. w.; über Gifte und Gegengifte; und endlich über einfache und zusammengesetzte Medicamente. Das Werk schloss ursprünglich mit dem 9ten Buche ab; das zehnte wurde erst später als Tatimme oder Supplement hinzugefügt und mit einer Einleitung über die Heilkräfte der verschiedenen animalischen Gliedmassen bereichert. Abulfaḍl Muḥammad bin Idrîs addaftarî, der 1574/1575 (A. H. 982) starb, übersetzte diesen Thesaurus ins Türkische. Ein ebenso umfangreiches, in seinem ersten Teil auf die *Δaxîre-i-Xvârizmšâhî* gegründetes, im zweiten eine ausführliche Darstellung der Spezialkrankheiten aller Teile des menschlichen Körpers enthaltendes Werk von demselben Verfasser führt den Titel *Aγrâḍ-uṭṭibb* »die Zwecke und Ziele der Medicin« (No. 1778 des Ind. Off.).

g) Zum Schluss sei noch eines ganz eigenartigen Zweiges der persischen Litteratur gedacht, nämlich der seit einigen Jahrzehnten aufgefundenen und sich stetig in unseren Handschriftensammlungen mehrenden jüdisch-persischen Schriften, die teils aus Originalwerken, sei es poetischer, sei es prosaischer Natur, bestehen, teils aus Übersetzungen des alten Testaments in verschiedenen Dialekten. Eine reiche Ausbeute hauptsächlich auf sprachlichem Gebiete ist mit Sicherheit von einer eingehenderen Erforschung dieser höchst merkwürdigen und interessanten Spielart litterarisch-wissenschaftlicher Bestrebungen zu erwarten.

Das *Kitâb-i-bayân-uladyân* ist herausgegeben von Schefer in seiner Chrestom. Pers. I, pp. 132—171 (mit Erläuterungen auf Seite 132—189). Über die Bâbîs siehe besonders E. G. Browne, A traveller's narrative, written to illustrate the episode of the Báb, 2 Bände, Cambridge 1891, und die beiden Artikel über die Bâbîs im JRAS. 1889; ausserdem Gobineau, les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale, Paris 1865 u. 1866; Mirza Kazimbeg, Bab et les Babis, J. A. VII, 1866, pp. 329—384 u. 457—532, VIII, pp. 196—252, 357—400 u. 473—507; Ethé, Ein moderner Prophet des Morgenlandes, in »Essays und Studien«, Berlin 1872; Clément Huart, Note sur trois ouvrages Bâbis, in JA. 1887, pp. 133—144, u. s. w. Über das arabische Original von Ṭabarîs *Tafsîr* handelt O. Loth, Ṭabarîs Korancommentar, in ZDMG. XXXV pp. 588—628. Im ersten Teil von Paul de Lagardes Persischen Studien (Göttingen 1884) ist eine Liste der wichtigsten Werke der persischen Lexicographie gegeben, die Salemann in seinem Aufsatze in den »Mélanges Asiatiques«, Band IX, noch bedeutend vervollständigt u. berichtigt hat. Der von dem jüngeren Asadî im Januar 1056 (A. H. 447, Schavvâl) copirte Text des *Abû Manṣûr Muvaffaq*, der uns in No. 1465 der Wiener Hofbibliothek (Flügel II, pp. 534—536) erhalten ist, wurde von Seligmann 1859 in Wien herausgegeben: »Codex Vindobonensis sive Medici Abu Mansur Muwaffak Bin Alî Heratensis liber Fundamentorum pharmacologiae Pars I Prolegomena et

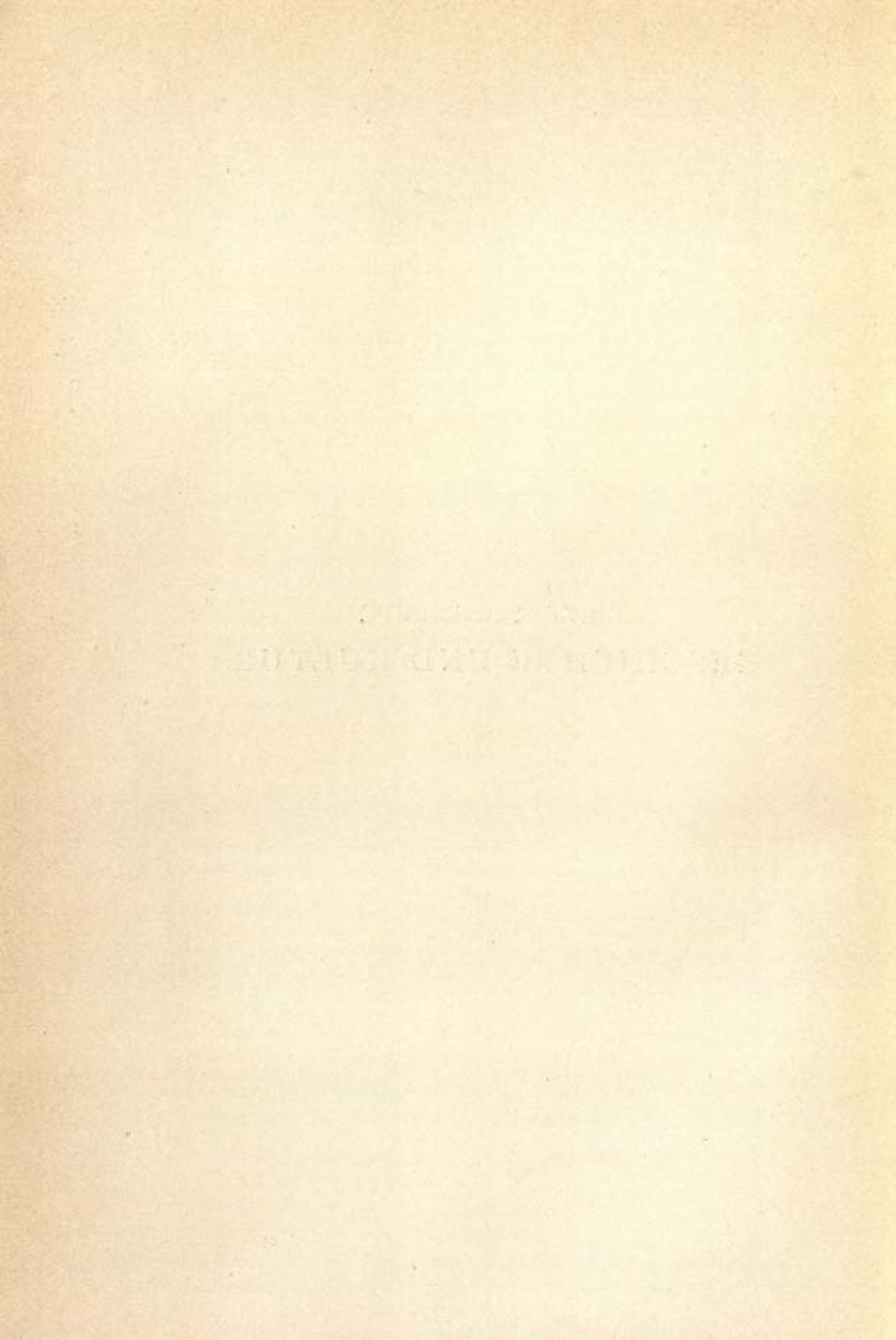
textum continens«. Ins Deutsche wurde er von einem jungen persischen Arzte A. Achundov unter dem Titel: »Die pharmakologischen Grundsätze des A. M. Muwaffak« in Prof. Kobert's »Historische Studien aus dem pharmakologischen Institute der K. Universität Dorpat«, 1873 übersetzt; vergl. dazu noch E. Haas, Über die Ursprünge der indischen Medizin, mit besonderem Bezug auf Suśruta, in ZDMG. XXX, pp. 617—670. Zur jüdisch-persischen Litteratur sind zu vergleichen: Zotenberg, Persische Geschichte Daniels, in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des alten Testamentes, I, 385—427, 1869; derselbe Text in Darmesteters L'apocalypse persane de Daniel, siehe »Bibliothèque de l'école des hautes études«, fascic. 73, Paris 1887; ferner die anonyme persische Übersetzung des 53zigsten Kapitels des Jesaias in »The fifthy-third chapter of Isaiah« I, Texts by A. Neubauer, pp. 137 u. 138; ferner Paul de Lagarde, Persische Studien, zweiter Teil, mit Übersetzungen des Jesaias, Jeremias und Ezechiel I—X, 4; dazu Nöldeke in Liter. Centralbl. 1884, No. 26, pp. 888—891, und Salemann in Orient. Litteraturblatt II, 1884—1885, pp. 74—86; Die Psalmen in hebräischem Text mit persischer Übersetzung von Benjamin, dem Priester von Buchārā, Wien 1883, vergl. dazu Ethé im Orient. Litteraturblatt 1883—1884, pp. 186—194; Nouveaux manuscrits judéo-persans in Revue Crit. 1882, Juin 5, pp. 450—454; Munk, la Bible de Cahan IX, pp. 134—159, u. s. w. u. s. w.

Nachträge. Zu § 13: Ein Yūsuf u Zalīchā ist auch von dem 1800 (A. H. 1215) gestorbenen ʿAbdullāh bin Ḥabīb-ullāh Schihāb gedichtet, dem Verfasser eines Chusrau u Schīrīn (siehe § 20); zu § 45: Eine reiche Sammlung von Elegien auf die Märtyrer von Karbalā findet sich in Add. 24,987 des Brit. Mus. (Rieu II, pp. 739—740); eine andere, Recitationen in Vers und Prosa für den Monat Muḥarram enthaltend, in der Universitätsbibliothek zu Cambridge, siehe den Cat. von E. G. Browne, 1896, pp. 122—142; zu § 53: Ein Mathnavī Ḥusn u Dil ward von Ṣalāḥ-uddīn Ṣairafī aus Sāvah (unter Akbar und Dschahāngīr) verfasst (fragmentarische Copie in No. 281 des Ind. Off. f. 67a ff.).

Berichtigungen. Ausser kleinen Inconsequenzen in der Transscription wie *ah*, *a* und *e* in Chvādschah u. Chvādsche, Nāma u. Nāme, Qaṣīdah u. Qaṣīde und ähnlichen Wörtern, sowie einzelnen *sh* statt *sch* sind folgende Verbesserungen vorzunehmen (die erste Ziffer bezeichnet die Seite, die zweite die Zeile, l. lies, v. u. von unten): 214, 27 l. Dschāmiʿ-i-Mufīdī; 216, 8 l. Muḥammadschāhs; 221, 18 l. Abū; 228, 7 v. u. l. Tarikah; 237, 36 l. Dscharūnnāme; 240, 2: der Titel von ʿUnṣurī's erstem Mathnavī scheint richtiger Nahr-i-ʿain-ulḥayāt (der Strom der Lebensquelle) oder bloss ʿAin-ulḥayāt gelautet zu haben; 241, 25 l. Drang; 243, 8 l. Scharafnāme; 249, 22 l. romantischen; 260, 3 u. 4 l. Ḥadā'iq-ussiḥr; 269, 5 l. Āl-i-Chudschandī; 270, 2 v. u. l. charakteristischen; 277, 31 l. A. H. 1277 (statt 1877); 286, 17 l. himmlischen; 292, 9 u. 10: Eine noch ältere Handschrift von Saʿdī's Werken findet sich in Cambridge, datirt vom Jahre 1300/1301 (A. H. 700), siehe Browne's Cat. pp. 327—330; 298, letzte l. Schāhdschahān; 299, 14 l. Thānīsarī; 299, 21 u. 22: Nach neuester Forschung starb Mīr Ḥusainī Sādāt erst nach A. H. 720; 308, 6 l. ʿAlī; 312, 33 l. Ta'rīx-i-Schāh u. s. w.; 314, 14 l. Hofdichter; 320, 2: Noch zwei Handschriften des Moses-Romans, eine betitelt *Riyāḍ-ulvāʿiẓīn*, sind kürzlich von mir im Ind. Off. aufgefunden; 320, 14 l. Sālārdschang.

DRITTER ABSCHNITT.

GESCHICHTE UND KULTUR.



GEOGRAPHIE VON IRAN.

VON

WILH. GEIGER.

LITTERATUR.

1. Persien.

FLANDIN, Voyage en Perse de M.M. Flandin et Coste. Paris 1843—1854.

LAYARD, A Description of the Province of Khûzistân. JRGeoS. XVI, 1846, S. 1 ff.

Ders., Early adventures in Persia, Susiana and Babylonia &c. London 1887, 2 voll.

KHANIKOF, Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale. Paris 1861.

BRUGSCH, Reise der K. preuss. Gesandtschaft nach Persien 1860 u. 1861. Leipzig 1862, 2 Bde.

POLACK, Persien, das Land und seine Bewohner. Leipzig 1865—1866, 2 Bde.

GOLDSMID, Notes on eastern Persia, JRGeoS. XXXVII, 1867, S. 269 ff.

MELGUNOF, Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des Kaspischen Meeres. ZDMG. XXI, 1867, S. 232 ff.

BELLEW, From the Indus to the Tigris, a narrative of a journey through Balochistan, Afghanistan, Khorassan and Iran. London 1874.

Eastern Persia, an account of the journeys of the Persian Boundary Commission 1870, 71—72. London 1876, 2 voll. vol. I Physical Geography by SAINT-JOHN; vol. II Zoology and Geology by BLANFORD.

SAINT-JOHN, Persien, Abriss der physischen Geographie von Persien. PM. 1877, S. 66 ff.

STOLZE, Reise im südlichen Persien 1875. ZGfErdkBerl. 1877, S. 210 ff.

MACGREGOR, Narrative of a journey through the province of Khorassan. London 1879, 2 voll.

HOUTUM-SCHINDLER, Reisen im südwestl. und nördl. Persien. ZGfErdkBerl. 1879, S. 1 ff.

Ders., Reisen im südl. Persien, ebenda 1881, S. 307 ff.

Ders., Reisen im nordwestl. Persien, ebenda 1883, S. 320 ff.

C. J. WILLS, In the land of the Lion and the Sun; Modern Persia, experiences of life during a residence of fifteen years. London 1883.

Ders., Persia, as it is. Being sketches of modern Persian life and character. London 1886.

STOLZE und ANDREAS, Die Handelsverhältnisse Persiens. Ergänzungsheft 77 zu PM. 1885.

RADDE, Reisen an der persisch-russischen Grenze. Talysch und seine Bewohner. Leipzig 1886. — Vgl. Talysch, das Nordwestende des Alburs, und sein Tiefland. PM. XXXI, 1885, S. 254 ff.

BASSETT, Persia, the land of the Imams &c. New-York 1886.

STEWART, the Herat valley and the Persian border. PrRGeoS. 1886, S. 137 ff.

A. S. DE DONCOURT, La Perse, géographie, histoire, moeurs, gouvernement. Lille 1885.

MME. DE DIEULAFOY, La Perse, la Chaldée et la Susiane. Paris 1887.

Binder, Au Kurdistan, en Mésopotamie et en Perse. Paris 1887.
Benjamin, Persia and the Persians. Boston 1887.
Le Messurier, From London to Bokhara and a ride through Persia. London 1891.
Bishop, Journeys in Persia and Kurdistan. London 1891, 2 voll.
Windt, A ride to India across Persia and Baluchistan. London 1891.
Curzon, Persia and the Persian question. London 1892, 2 voll.
Bleibtreu, Persien, das Land der Sonne und des Löwen. Freiburg i. B. 1894.
Morgan, Mission scientifique en Perse; vol. I: Études Géographiques. Paris 1894.

2. Afghānistān, Balūtschistān und angrenzende Gebiete.

Elphinstone, An Account of the kingdom of Caubul. London 1815.
Pottinger, Travels in Beloochistan and Sind. London 1816.
Burnes, Travels into Bokhara. London 1834, 3 voll.
Ders., Cabool, being a personal narrative of a journey to that city. London 1842.
Conolly, Journey to the North of India. London 1838, 2 voll.
Wood, A personal narrative of a journey to the source of the river Oxus. London 1841; 2nd ed. by H. Yule, London 1872.
Abbott, Narrative of a journey from Heraut to Khiva &c. London 1843, 2 voll.
Vigne, A personal narrative of a visit to Ghuzni. London 1843.
Masson, Narrative of various journeys in Belochistan, Afghanistan and the Panjab. London 1844, 4 voll.
Mohan Lal, Travels in the Penjab, Afghanistan and Turkistan. London 1846.
Ferrier, Voyages en Perse et dans l'Afghanistan, le Béloutchistan &c. Paris 1860, 2 voll.
Hughes, Country of Balochistan. London 1877.
Stein, Afghanistan in seiner gegenwärtigen Gestalt. PM. XXIV, 1878, S. 466 ff., XXV, 1879, S. 23 ff., 60 ff.
Markham, The upper basin of the Kabul river. PrRGeoS. I (New Series), 1879, S. 110 ff.
Ders., The basin of the Helmund. Ebenda S. 191 ff.
Malleson, Herat, the granary and garden of Central Asia. London 1880.
Marvin, Colonel Grodekoff's ride from Samarcand to Herat. London 1880.
Ders., Merv, the queen of the world &c. London 1881.
Raverty, Notes on Afghánistán and parts of Balúchistán. London 1881.
MacGregor, Wanderings in Balochistan. London 1882.
E. A. Floyer, Unexplored Balochistan &c. London 1882.
Kafiristan nach den Berichten des Missionars Hughes und des Afghanen Munshi Syud Schah. PM. XXIX, 1883, S. 404 ff.
Jaworskij, Reise der Russischen Gesandtschaft in Afghanistan und Buchara i. d. J. 1878—1879. Deutsch von Petri. Jena 1885, 2 Bde.
Yate, Northern Afghanistan &c. Edinburgh 1888.
Immanuel, Tschitral, Jassin und Kunjut. PM. XXXIX, 1893, S. 181 ff.

3. Zur historischen Geographie.

Justi, Beiträge zur alten Geographie von Persien, 2 Abteil., Marburger Universitätsprogramme 1869 und 1870.
Tomaschek, Zur historischen Topographie von Persien, I. Die Strassenzüge der tabula Peutingeriana. Wien 1883; II. Die Wege durch die Persische Wüste. Wien 1885.
Ders., Topographische Erläuterung der Küstenfahrt Nearchs vom Indus bis zum Euphrat. Wien 1890.
Prellberg, Persien: eine historische Landschaft. Leipzig 1891.
C. F. Andreas, eine Serie überaus inhaltsreicher Artikel in Pauly's Realencyclopädie, neu bearb. von Wissowa; z. B. »Aginis«, »Alexandreia 13«, »Alikadra«, »Alisdaka«, »Andriaka«, »Aluaka«, »Aniarakai«, »Aple«, »Apobatana« &c.

4. Allgemeines.

Ritter, Erdkunde von Asien, Bd. VI u. VII: Iranische Welt. Berlin 1838, 1840.
Spiegel, Eran, das Land zwischen Indus und Tigris. Leipzig 1863.
Ders., Eranische Alterthumskunde. Bd. I. Leipzig 1871.
Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, S. 3—166. Erlangen 1882.
Elisée Reclus, Nouv. Géographie Universelle, tome IX; L'Asie antérieure. Paris 1884.

Vivien de Saint-Martin, Nouv. Dictionnaire de Géographie Universelle; bes. Art. Perse, tome IV. Paris 1890.

Forbiger, Handbuch der alten Geographie. II. S. 525 ff.

Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie. S. 51 ff.[1]

Karten.

Stebnitzky, Karte von Persien, Afghānistān und Balūtschistān. 6 Blatt; Tiflis 1882 (russisch).

Gore and Strahan, Map of Afghanistan. 4 Blatt. London 1889.

Curzon and Turner, Map of Persia (einschl. Afghānistān und Balūtschistān). London 1892.

I. PHYSISCHE GEOGRAPHIE.

A. ALLGEMEINES.

§ 1. Lage und Grenzen, Grösse und Bewohnerzahl. Man versteht unter Iran das mächtige trapezförmige Massiv, welches sich zwischen dem Kaspischen Meere und den Ebenen Turkistāns im N. und zwischen der Arabischen See und dem Persischen Golf im S. erhebt. Es wird im O. begrenzt vom Tieflande des Indus, im SW. von dem Mesopotamiens. Im NW. steht es mit dem armenischen, im NO. mit dem centralasiatischen Gebirgssystem in Zusammenhang. Die Sohle seiner Thäler und Ebenen liegt durchschnittlich 1500 bis 2500 m. über dem Meere, in den Gebirgsketten, welche es durchziehen, sind Gipfelhöhen von mehr als 5000 m. nicht selten.

Der Gesamtflächenraum des iranischen Massivs beläuft sich auf rund 2,6 Mill. qkm. Davon entfällt die grössere Hälfte (1650000 qkm.) auf Persien. Die kleinere Osthälfte des Massivs ist geteilt zwischen Afghānistān im N. (mit rund 675000 qkm.) und Balūtschistān im S. (mit 276000 qkm.). Die Bevölkerungszahl Persiens schätzt Curzon auf mindestens 9000000; die Afghānistāns wird von McGregor auf 4901000 berechnet, die Balūtschistāns mag sich auf 400000 belaufen. Die Zahl der Bewohner des gesamten iranischen Massivs kann somit auf 14—14½ Millionen veranschlagt werden. Es kommen also auf den qkm. kaum 6 Einwohner gegen 91 (i. J. 1890) im deutschen Reiche.

§ 2. Verhältnis Irans zum asiatischen Continent. Wenn wir der allgemeinen Gliederung Asiens nach v. Richthofen[2] folgen, so ist das iranische Massiv der Hauptsache nach den abflusslosen Gebieten zuzuzählen. Es trägt alle die characteristischen Merkmale eines solchen, und steht zu seiner Umgebung in einem ganz analogen Verhältnis, wie Centralasien zum Gesamtcontinent. In Centralasien wie in Iran liegen die tiefsten Einsenkungen im Innern; dieses zerfällt in eine Reihe abflussloser Becken, deren tiefste Teile von einem Salzsee oder dessen Überresten ausgefüllt werden. Die höchsten Erhebungen liegen in den, das Innere umrandenden Gebirgen. Die äusseren Ketten dieser Randgebirge führen ihre Gewässer den peripherischen Gebieten zu, während die Flussläufe der inneren Ketten den centralen Teilen zustreben.

[1] Ich bemerke hier ausdrücklich, dass ich für Mitteilungen über das heutige Persien namentlich das wichtige Werk von Curzon ausgiebig verwertet habe, ohne es in jedem Einzelfalle neu zu citiren. In ähnlicher Weise wurden die Nachschlagewerke von Spiegel, Reclus und V. de St.-Martin, sowie die von Forbiger und Kiepert in geschichtlichen Abschnitten (neben Justi's Programmen), ständig zu Rat gezogen. Das gleiche gilt von den einschlägigen Artikeln in der »Encyclop. Britannica (9. Aufl.)«. Das Werk von Morgan aber wurde mir nicht mehr zugänglich. — [2] China, I, S. 173 ff.

B. OROGRAPHIE UND GEOLOGIE.

§ 3. Die iranischen Randgebirge. Die Conturen des iranischen Massivs[1] sind bestimmt durch die zwei grossen Bogen des nördlichen und des südlichen Gebirgsrandes. Beide nehmen ihren Anfang im NW. bei dem durch die Erhebung des Ararat gekennzeichneten armenischen Gebirgsknoten. Durch die starke Ausbiegung des südlichen Bogens wird die allmählich anwachsende Breite des Massivs bedingt. Sein östlicher Abschluss — gegen das Indus-Tiefland hin — wird dadurch hergestellt, dass das südliche Randgebirge allmählich nach N. umbiegt und sich, gleich dem nördlichen Bogen, der hochasiatischen Gebirgswelt »anschart«.

§ 4. Der nördliche Bogen zieht von dem armenischen Gebirgsknoten zunächst ostwärts unter dem Namen Qarā-dāgh. Ihm entspringen die rechtsseitigen Zuflüsse des Aras. Weiterhin folgt er, den Namen Alburz tragend, in einem nach S. convexen Bogen dem Ufer des Kaspischen Meeres. Die einzelnen Abschnitte des Alburz heissen, von W. nach O. aufgezählt, die Alpen von Tālisch, von Gīlān und von Māzenderān. Nach N. fällt der Alburz steil ab, von zahlreichen Thälern und Schluchten durchfurcht und an den Hängen mit dichten Wäldern bedeckt. Sein Südhang dagegen ist vegetationslos und geht mit sanfter Neigung, von keinem bedeutenderen Flusslauf durchschnitten und schliesslich in lange Geröllhalden auslaufend, in das Plateauland über. Im westlichen Alburz beträgt die mittlere Gipfelhöhe 3000 m., die Passhöhe 2000 m.; auf dem Scheitelpunkt seines Bogens wird das Gebirge von den vulkanischen Massen des 5500 m. hohen Demāwend[2] durchbrochen.

An der SO.-Ecke des Kaspischen Meeres biegt das Randgebirge zunächst nach N. aus und setzt sich dann in den von NW. nach SO. streichenden chorāsānischen Gebirgen, Budschnurd- und Bīnālūt-Ketten, fort. Bei dem Ursprunge des Atrek steht das chorāsānische System mit den turkmanischen Grenzgebirgen, Deregez-Gebirge, Kopet-dāgh und Kuren-dāgh, durch einen Querriegel in Verbindung.

Der nordiranische Bogen wendet sich nunmehr nach Süden und schliesst weiterhin mit den beiden von W. nach O. streichenden Parallelketten Safēd-kōh (Gipfel bis zu 4500 m.) und Siyāh-kōh (3000—3600 m.) das obere Thal des Herī-rūd ein. Im N. sind dem Safēd-kōh zahlreiche Parallelketten vorgelagert, so namentlich das Gebirge Band-i-Turkistān mit Gipfeln bis zu 3500 m. Der Siyāh-kōh entsendet seine Ausläufer in sw. Richtung nach dem Tieflande von Sīstān.

Beide Ketten vereinigen sich wieder beim Massiv des Kōhi-bābā (zw. 67 und 68° ö. L.), dessen Gipfel[3] mit ewigem Schnee bedeckt sind. Nunmehr wendet sich die Hauptkette, von da ab Hindūkusch geheissen, nach NO. und schart sich in der Gegend der südlichen Pāmir der von SO. ihr entgegenkommenden Mūs-tāgh-Kette des Himālaya-Systems an[4].

Dass die so geschilderten Gebirge, welche den nordiranischen Bogen ausmachen, auch geologisch ein zusammengehöriges System bilden, dürfte nach den Forschungen von Griesbach[5], Schindler[6] u. a. ausser Zweifel stehen. Ich verweise besonders auf Bogdanovitsch[7], welcher ausdrücklich

[1] Suess, Das Antlitz der Erde I, S. 544 ff. — [2] Nach Houtum-Schindler (PM. XXXIV, 1888, S. 153) ist er 5600 m. hoch, nach Swen Hedin (PM. XXXIX, 1893, Lit.-Ber. S. 39) 5465 m. — [3] Gemessene Höhe 5146 m. — [4] Suess, a. a. O.; Geiger, Die Pamir-Gebiete S. 33. — [5] »Geologische Notizen aus Afghanistan« in den Vhdlg. der Geol. Reichsanstalt, Wien 1885, S. 314. — [6] Jahrb. der Geol. Reichsanstalt, Wien 1886, XIX, S. 235. — [7] Notes sur la Géologie de l'Asie centrale. Heft 1.

hervorhebt, dass die chorāsānischen Gebirge ganz der gleichen geologischen Formation angehören, wie der Alburz, und dass diese Formation sich ostwärts bis zum Alai, also bis zu den Pāmirgebieten, erstreckt.

§ 5. Der südliche Bogen der iranischen Randgebirge beginnt gleichfalls bei dem armenischen Gebirgsknoten mit den kurdischen Bergen. In zahlreichen parallelen Ketten zieht er, das Tigristhal begrenzend, in sö. Richtung bis zum Persischen Golf. Auf diesem Abschnitte führt das Gebirgssystem den Gesamtnamen Zagros. Unter den einzelnen Abschnitten des Zagros scheint die Dīnār-Kette besonders bedeutend zu sein. Sie erhebt sich auf dem Meridian von Isfahān, etwa 170 km. südlich dieser Stadt, und die Höhe ihrer Gipfel wird auf 5000—5500 m. geschätzt[1]. Weiterhin nimmt das Gebirge, wenigstens die äusseren Ketten, östliche Richtung an und behält dieselbe im allgemeinen bei bis in die Gegend der Indusmündung. Man könnte diesen Teil das persisch-balūtschische Küstengebirge nennen.

Der Zagros ist geschichtlich von Wichtigkeit, weil über ihn durch das Gebiet von Cambadene[2] die grosse Heerstrasse führte, welche von Mesopotamien aus den Zugang zum iranischen Hochlande vermittelte[3]. Die Strasse wird noch heute benutzt; sie führt von Baghdād aus am Diāla-Fluss und weiterhin an einem linksseitigen Tributär desselben aufwärts zur Passhöhe. Hier liegt Kerend[4]. Nun gelangt man nach Kirmānschāh und über Bīsutūn, wo die grosse Dariusinschrift sich befindet, in das Thal des Gāmās-āb, in dessen Nähe das schlachtenberühmte Nehāwend liegt. Nordwärts führt der Weg nach Kongawar und Hamadān.

Weiter im O. führen nur sehr beschwerliche Wege über das südiranische Randgebirge, so die äusserst schwierige Passstrasse von Bender Abbās nach Schīrāz, und die wichtigere Karawanenroute von Bender Buschēr nach Schīrāz[5]. Dieselbe läuft weiterhin über Isfahān und Kāschān nach Teherān und ist die Hauptverkehrsstrasse des Reiches in süd-nördlicher Richtung.

§ 6. Der iranische Ostrand wird, wie erwähnt, dadurch gebildet, dass die bisher von W. nach O. streichenden Ketten nach N. umbiegen und rein meridionale Richtung annehmen. Sie heissen nunmehr Sulaimān-Gebirge. In drei Parallelerhebungen begrenzt dieses Gebirge das balūtschisch-afghānische Plateau; in der äussersten erhebt sich als höchster Gipfel der Tachti-Sulaimān (3440 m.), die innerste Kette bildet die Wasserscheide. Im N. schart sich das Gebirge dem Bogen der sog. Salzberge an, welche bei Qala-bāgh über den Indus setzen und ihrerseits dem Himālaya sich anscharen. Zwischen die inneren Sulaimān-Ketten aber und den Hindūkusch schiebt sich ein zweiter kürzerer Gebirgsbogen ein. Er beginnt mit dem Safēd-kōh, welcher über dem rechten Ufer des Kābul-rūd gleich einer riesigen Mauer sich erhebt und im Sīkaram (4830 m.) und Keraira culminirt. An seinem Ostende biegt der Safēd-kōh nach N. um und wird vom Kābul-rūd in wilder Engschlucht durchbrochen. Jenseits setzt er sich in nö. Richtung in den Gebirgen von Pandschkōr fort, welche, immer mächtiger ansteigend, der grossen hochasiatischen Scharungsstelle im S. der Pāmir zustreben.

Geologisch bilden der iranische Süd- und Ostrand ein einziges System[6].

---

[1] O. St. John in »Eastern Persia« I, S. 13. — [2] Das *ka^m pada* der ap. Keilinschriften. — [3] Ζάγρου πύλαι bei Ptol. 6, 2, 7; Μηδικὴ πύλη bei Strabo 11, 14, 8. — [4] Das *kvirinta* des Awesta. — [5] Auf dieser Strasse dürfte wohl Alexander d. Gr. zu den durch das Gebiet der Uxier führenden »Persischen« oder »Susischen Pässen« (Arr. 3, 18; Diod. 17, 68; Curt. 4, 10, 3 u. s. w.) gelangt sein. Stolze (und Andreas) (Vhdl. d. Ges. f. Erdkunde in Berlin 1883, No. 5 und 6, S. 11 ff. des S. A.) identificiren die Persischen Pässe mit dem Tangi-Raschqān. — [6] Loftus, On the geology of the Turko-Persian frontier and districts adjoining. Quarterly Journ. Geogr. Soc. 1855, XI, S. 247 ff. — Blanford, Note on the geological formation, seen along the coasts of Bilúchistán and

Vorherrschende Gesteinsart ist Nummulitenkalk (ältere Tertiärzeit), der sich in grosser Mächtigkeit im Zagros, wie in den balūtschischen Gebirgen und in den Sulaimānketten findet. Im Zagros tritt an der Innenseite, gegen das Plateau hin, eine breite Granitzone zu Tage, welche am Urumia-See beginnt und weit nach SO. sich erstreckt. Ihr gehört der Gebirgsstock des Alwend an, welcher 3400 m. hoch über Hamadān sich erhebt.

§ 7. Das Innere des iranischen Plateaus ist in der äussersten NW.-Ecke, wo der nördliche und der südliche Aussenbogen sich am meisten nähern, von vulkanischen Massen durchbrochen. Ö. vom Urumia-See erhebt sich der Sahend (3440 m.), weiter gegen N. der mächtige Gebirgsstock des Sāwelān (4813 m.)[1]. Beide Vulkane sind erloschen. Vulkanische Bildungen treten auch im sö. Persien hervor, nämlich der isolirte Kūhi-Basmān im N. von Bampur und onö. davon der noch jetzt thätige 3868 m. hohe Kūhi-Nauschāda oder Kūhi-Taftān. Aber auch das eigentliche iranische Plateau — d. h. der zwischen dem nördlichen und dem südlichen Randbogen eingeschlossene Raum — ist keineswegs durchaus eben. Es ist vielmehr von Höhenzügen durchsetzt, welche um so zahlreicher werden, je mehr es nach O. zu infolge der Divergenz des südlichen Bogens sich verbreitert. Allen diesen Höhenzügen ist die Erhebungsrichtung von NW. nach SO. eigen; sie stellen also ein System paralleler Ketten oder Falten dar. Ihre relative Höhe ist nicht bedeutend[2]. Auch die centrale Wüste wird von solchen diagonalen Ketten durchzogen und in eine Reihe von getrennten Becken zerlegt.

§ 8. Die centrale persische Wüste. Die geologische Formation der Wüstenbecken, welche Kawīr genannt werden, ist überaus characteristisch[3]. Die umgebenden Gebirge sind bald steiler, bald mehr abgerundet. An ihren Fuss schmiegt sich eine vielfach sehr breite sanft geneigte Zone von Gesteinsschutt, in den oberen Teilen massenhaft angehäuft, in den unteren mehr locker zerstreut. Weiter abwärts folgt in den flacheren Teilen mit kaum merkbarer Neigung entweder ein gelber salzhaltiger Boden (? Löss), der zuweilen hohe Fruchtbarkeit besitzt, oder öde Wüste mit Sand- und Kiesgrund. Die tiefste Stelle endlich füllt ein Salzsee oder der Überrest eines solchen aus. Die ausgedehnteste Gruppe solcher Wüstenbecken in der centralen Einsenkung des iranischen Plateaus führt den Namen Daschti-Kawīr.

Etwas anderen Character als das Daschti-Kawīr hat das im SO. daran grenzende, durch Höhenzüge abgetrennte Daschti-Lūt. Auch hier ist der Boden zwar salzhaltig; allein er ist selten von Salzincrustationen überzogen oder von einem Salzmoraste bedeckt. Das Daschti-Lūt hat mehr den Character einer Sandwüste. Nirgends findet sich eine Spur von Feuchtigkeit; stellenweise ist der Boden mit kümmerlichen Wüstensträuchern bestanden; auf weite Strecken aber bedeckt ihn lockerer Flugsand, den der Wind zu Hügeln aufhäuft, welche beständig Lage und Gestalt verändern.

Persia from Karachi to the head of the Persian gulf. Rec. Geol. Survey of India, 1872, V, S. 41 ff. — Ders., Geology of Persia in »Eastern Persia« II, S. 439 ff., spec. S. 451 ff., 462 ff.

[1] Sjögren, Beitr. zur Geol. d. Berges Savelan im nördl. Persien in den Vrhdl. der Russ. Mineralog. Gesellsch., St. Petersburg 1887. Vgl. PM. 1888, XXXIV, Lit.-Ber. No. 293. — [2] Auf dem Wege von Teherān nach Hamadān z. B. kreuzt man mehrere solcher Rücken. T. liegt 1150 m., H. 1915 m. ü. d. M.; die Höhe des Passes der höchsten Kette mag 2000—2200 m. betragen. Bassett, Persia, S. 123. Über die geologische Formation dieser Gebirge s. Rodler, Stzgsber. d. Wiener Ak. d. W. math.-naturw. Cl. Bd. XCVIII, S. 28 ff. — [3] O. St. John in »Eastern Persia« I, S. 14 ff.; Blanford, ebenda II, S. 465 ff.; v. Richthofen, China, I, S. 173 ff. — Vgl. Curzon, Persia, II, 246 ff.

C. HYDROGRAPHIE.

§ 9. Abflusslose und abfliessende Gebiete. Hydrographisch zerfällt das iranische Plateau in zwei Hälften, in die peripherischen Gebiete, welche ihre Gewässer dem persisch-arabischen Meere oder der aralokaspischen Depression zusenden, und in die abflusslosen centralen Teile. Letztere scheiden sich wieder in eine östliche und eine westliche Hälfte. Dort bildet der Hāmūn-See das Sammelbecken für die nach dem Innern strebenden Gewässer, hier die einzelnen Abschnitte der Salzwüste. Vereinzelte kleinere Becken bilden im S. eine Art Übergangszone zwischen den centralen und den peripherischen Gebieten. Ganz isoliert liegt im äussersten NW. das abflusslose Becken des Urumia-Sees.

Wollen wir die abflusslosen Gebiete von den peripherischen abgrenzen, so beginnen wir am besten beim Kōhi-bābā. Von hier läuft die Grenze westwärts über den Siyāh-kōh, geht dann auf die Bīnālūt-Kette über und folgt, in einer durchschnittlichen Entfernung von 120 km. von der Küste, dem Zuge des Alburz. Doch bildet nicht die Hauptkette, sondern eine südliche Nebenkette die Wasserscheide. Ungefähr beim 50.° ö. L. weicht nun die Grenze der abflusslosen Gebiete weit nach S. zurück. Hier mündet der Qizil-ūzen oder Safēd-rūd. Seine Quelle liegt im Zagros rund 400 km. in der Luftlinie von der Mündung entfernt; auf seinem Laufe durchbricht er den Qaflān-kōh und den Alburz in schluchtartigen Querthälern. Im S. grenzt sein Fluss-System unmittelbar an das des Euphrat und Tigris. Das Becken des Urumia-Sees wird dadurch von den übrigen abflusslosen Teilen Irans vollkommen abgetrennt.

Die Grenze zwischen abfliessenden und abflusslosen Gebieten folgt vom Alwend aus den inneren Zagrosketten und ist weiterhin von der Küste rund 180 km. entfernt. Auf dem 53. und 54.° ö. L. und zwischen dem 29. und 30.° n. Br. schieben sich hier zwischen centrale und peripherische Gebiete die Becken des Sees von Schīrāz und des Nīrīz-Sees ein. Auf sie folgt weiter im Innern das langgestreckte Kawīr, welches von Isfahān aus 480 km. in sö. Richtung sich ausdehnt und im N. durch eine 100 km. breite Gebirgszone von der Mulde von Yezd und Kirmān geschieden wird. Die Linie der Wasserscheide nimmt nunmehr ö. Richtung an. Nach NO. und N. umbiegend folgt sie sodann den inneren Ketten des Sulaimān-Gebirges bis zu den Gebirgen, welche das Thal von Quetta im O. begrenzen. Von hier verläuft sie ziemlich geradlinig nach N. zu der Stelle, wo Kōhi-bābā und Hindūkusch zusammentreffen.

Räumlich entfallen von den 2,6 Mill. qkm. des iranischen Massivs 1,2 Mill. auf die abfliessenden und 1,4 Mill. auf die abflusslosen Gebiete. Von letzteren kommen wieder 500000 qkm. auf das Hāmūngebiet und die benachbarten Becken und 900000 qkm. auf das Gebiet der centralen Wüsten und des Urumia.

§ 10. Liste der wichtigsten Flüsse der peripherischen Gebiete.

Name	*Ursprung*	*Lauflänge*	*Nebenflüsse*	*Bemerkungen*
		I. Gebiet des Kaspischen Meeres.		
1. Qizil-ūzen od. Safēd-rūd[1]	Zagros (kurdisches Geb.)	550 km.	Karangū l. (vom Sahend), Schāh-rūd r.	Entwässert ein Gebiet von rund 65000 qkm.

[1] Der Artikel »Amardos« von Andreas in Pauly's Realencyclopädie Neuausg. bildet eine vollständige Monographie über den Qizil-ūzen (vgl. § 23). Ebenda in dem Artikel »Amardoi« führt Andreas auf diesen Namen den des heutigen Āmol zurück.

Name	Ursprung	Lauflänge	Nebenflüsse	Bemerkungen
2. Lār	Demāwend	140 km.	—	Mündet bei Āmol
3. Atrek	Geb. von Deregez.	450—500 km.	Sumbar r.	Münden in der SO.-Ecke des Kaspischen Meeres.
4. Gurgān	chorāsānisches Geb.	200 km.	—	
II. Gebiet des Āmū-daryā.				
5. Herī-rūd	Westseite des Kōhi-bābā	900 km.	Keschef-rūd (Fl. von Meschhed)	Heisst in seinem Unterlaufe Tedschend, verliert sich unterhalb Saraksch in einem Salzsumpf der Turkmanenwüste.
6. Murghāb	Östl. Teil des Safēd-kōh	550 km.	Kāschān-rūd l. Kuschk-rūd l.	Bewässert in seinem Unterlaufe die Oase von Merw und verliert sich dann in der Wüste.
7. Ābi-Kaisar	Geb. Bandi-Turkistān	190 km.	—	Entwässert die Gebiete von Maimane und Andchui.
8. Istarāb	Geb. Bandi-Turkistān	190 km.	—	Entwässert die Gebiete Sari-pul und Schibargān.
9. Dehās (Fl. von Balch)	Westl. Teil des Kōhi-bābā	400 km.	—	Bewässert die Oase von Balch, erreicht den Āmū so wenig wie die Nachbarflüsse.
10. Ābi-Chulm	Vorketten des Hindūkusch	190 km.	—	Endigt bei Tāschkurgān.
11. Aqserai (Fl. von Kunduz)	Hindūkusch (Quellfl. Indarāb); Kōhi-bābā (Quellfl. Surchāb od. Fl. von Bāmiān)	350 km.	—	Erreicht, wie es scheint, wenigstens zeitweise den Āmū. Seine Quellflüsse Surchāb und Indarāb ermöglichen den Anstieg zu den Hindūkusch-Pässen, von denen man auf der Südseite durch d. Ghōrband- und Pandschschīr-Thal nach Kābul gelangt.
12. Koktscha	Hindūkusch	280 km.	—	Entsteht aus zwei Quellflüssen, dem Ābi-Dscherm und dem Vardōdsch, der am Dōra-Pass entspringt.
III. Gebiet des Indus.				
13. Kābul-rūd	Unna-Pass (Paghmān-Kette)	450 km.	Lōgar r.; Pandschschīr l.; Kunar (Fl. von Tschitrāl und Kāfiristān) l.; Pandschkōr l.; Swāt l.	Von Peschawar gelangt man mittels der Chaiber-Pässe nach Dschelālābād (mittlere Thalstufe); von hier über die Churd-Kābul-Pässe nach Kābul. Von K.

Name	Ursprung	Lauflänge	Nebenflüsse	Bemerkungen
				Wege über den Hindūkusch (s. o.) und über Unna- und Irāq-Pass nach Bāmiān.
14. Kurram	Innenketten des Sulaimān-Geb.	300 km.	—	Von der Quelle führt der Schuturgardan-Pass ins Lōgar-Thal und nach Kābul.
15. Gōmal		300 km.	—	Vermittelt den Aufstieg zum Plateau von Ghazna.
16. Bōlān-Fluss		—	—	Die gleichnamigen Pässe vermitteln den Aufstieg nach Quetta und Kelāt.
17. Mūla-Fluss		—	—	
IV. Flüsse des Süd- und Südwestrandes.				
18. Habb	Kirthar-Berge	220 km.	—	Mündet w. von Karatschi.
19. Purali	Berge v. Dschhalawān	160 km.	—	
20. Dascht-Fl.	Berge v. Pandschgūr	240 km.	Nihing r.	Heisst im Oberlauf Kil
21. Karūn[1]	Kūhi-Rang (Zagros)	580 km.	Gendschān l.; Ābi-Diz (Fluss v. Dizfūl) r.	Der K. mündet in den Schatt-el-Arab; bei Schuschter, etwa 180 km. oberhalb der Mündung, wird er schiffbar.
22. Kercha	Südseite des Alwend	420 km.	Gāmās-āb l.	Durchquert das ganze Zagros-System in der Landschaft Luristān und endigt in den Sümpfen zwischen Hawīze und dem Tigris
23. Diāla	Kurdische Gebirge	350—400 km.		Nebenflüsse des Tigris.
24. Kl. Zab		280 km.		
25. Gr. Zab		250 km.		

§ 11. Liste der wichtigsten Flüsse der centralen Gebiete.

V. Flüsse des Hāmūn und benachbarter Becken.

Name	Ursprung	Lauflänge	Nebenflüsse	Bemerkungen
26. Hārūt	Siyāh-kōh	350 km.	—	Heisst im Oberlauf Adreskant.
27. Farra-rūd	Gebirge der Aimāq u. Hezāre	500 km.	—	—
28. Chasch-rud		380 km.	—	—
29. Hēlmund (Hilmend)	Südhang des Kohi-bābā	1000 km.	Arghandāb links. Dieser nimmt von l. den Tarnak, letzterer von l. den Argasān auf	Infolge seines Wasserreichtums ist der H. wichtig für die Kultur der angrenzenden Landschaften. Die Uferstriche am Unterlauf heissen Garmsīl.

[1] Dem Karūn ist ein eigener Abschnitt gewidmet von Curzon, Persia 2, 314 ff., 330 ff. (mit Specialkarte des Unterlaufes von Schuschter bis zur Mündung). Vgl. Ders., The Karun River and the commercial geography of South-west Persia. PrRGeoS. XII, 9, S. 509—532.

Name	*Ursprung*	*Lauflänge*	*Nebenflüsse*	*Bemerkungen*
30. Maschkēl[1]	Geb. v. Sarhad	480 km.	Rukschān r.	Entwässert das Gebiet v. Bampuscht und mündet in den s. vom grossen Hāmūn gelegenen Maschkēl-Hāmūn.
31. Dōr (Pischin-Lōra)	Tōba-Geb. im N. v. Pischin	270 km.	Schālkōt-Lōra (Fluss von Quetta) l.	Mündet in den sö. vom grossen Hāmūn gelegenen Lōra-Hāmūn.
VI. Flüsse der centralen Wüste				
32. Zende-rūd	Zagros	—	—	Verliert sich unterhalb Isfahāns im Kawīr Gawchāne.

Anm. Die übrigen der Salzwüste zustrebenden Flüsse sind unbedeutend, ihr Wasserstand je nach der Jahreszeit sehr verschieden. Nach längerem oder kürzerem Laufe, während dessen überdies ihr Wasser zur Irrigation der Felder verwendet wird, verlieren sie sich in der Wüste oder endigen in einem Salzmoraste.

§ 12. Seen. Der Hāmūn bildet eine Anzahl getrennter Lagunen, welche zur Zeit hohen Wasserstandes zu einem grossen See zusammenfliessen und das umliegende Land inundiren. In besonders wasserreichen Jahren fliesst wohl auch der Hāmūn durch den Schelagh-Kanal über und füllt auch die im S. gelegene Zirre genannte Depression, die sonst trockene Salzsteppe ist. Getrennt vom Hāmūn durch Gebirge sind im SO. der Lōra- und im S. der Maschkēl-Hāmūn. In Ostiran ist noch der 25 km. lange und 22 km. breite Āb-istāde zu erwähnen. Er nimmt den Ghazna-Fluss auf. Der starke Salzgehalt seines Wassers macht es wahrscheinlich, dass er keinen Abfluss besitzt.

Dem Zagrossystem gehören der See von Schīrāz und der Nīrīz- oder Bachtegān-See an. Ersterer ist unbedeutend und wenig mehr als ein Salzsumpf. Der Nīrīz nimmt die Gewässer des Band-Amīr-Flusses auf. Dieser entsteht aus dem Pulwār oder Murghāb, der an den Ruinen von Pasargadae vorüber fliesst, und dem Kur oder Qum-Fīrūz. Das Wasser des Nīrīz ist seicht und stark salzhaltig; in der trockenen Jahreszeit sind die blossgelegten Uferstrecken mit Salzincrustationen bedeckt.

Der bedeutendste See des iranischen Massivs ist der Urumia oder Daryāi-Schāhī. Er liegt 1250 m. über dem Meere, eingebettet zwischen den Ketten des Zagros im W. und dem Sahend im O.; im N. ist der Schneedom des Ararat sichtbar. Der Salzgehalt des Wassers ist ausserordentlich gross; er beträgt 22‰, steht also nur wenig hinter dem des Toten Meeres zurück. Infolge dessen findet sich keinerlei lebendes Wesen im Urumia; auch wird sein Wasser wegen seiner Schwere nur wenig von Stürmen bewegt. Der Wasserstand des Sees hat mehrfach und erheblich gewechselt. Gegenwärtig hat er eine Länge von 135 km., eine Breite zwischen 30 und 50 km., und einen Umfang von etwa 480 km. Dabei ist er sehr seicht; die grösste Tiefe beträgt nur etwa 15 m. Obwohl er eine Oberfläche von rund 4000 qkm. hat, ist seine Wassermenge 6 bis 8 Mal geringer als die des Genfer Sees mit nur 610 qkm. Flächenraum.

---

[1] Vgl. »Eastern Persia« 1, S. 119—120; 2, S. 477—478. Die Schreibung des Namens ist hier Mashkid oder Máshkid; Mashkel ist die der Curzon'schen Karte.

D. KLIMA UND PRODUKTE.

§ 13. Klima[1]. Das Klima ist vornehmlich characterisirt durch ausserordentliche Trockenheit. Am grössten ist dieselbe in den centralen Wüsten. Hier wurde von Khanikof der Feuchtigkeitsgehalt der Luft auf 11.2°/₀ bestimmt, — der geringste Grad, welcher je auf einem Punkte der Erdoberfläche beobachtet worden. Auch in Kirmān, mitten zwischen Kulturen, schwankt der Feuchtigkeitsgrad zwischen nur 16 und 20°/₀. Nirgends auf dem eigentlichen Plateau, die Ränder abgerechnet, beträgt die jährliche Regenhöhe mehr als 254 mm., im grössten Teil des Innern und in Balūtschistān kaum die Hälfte. Die Monate November, März und April bringen Regen, December und Februar Schnee. Überaus stark sind die Niederschläge in den Küstenstrichen südlich des Kaspischen Meeres, Gīlān und Māzenderān. Hier herrscht, weil die aus N. kommenden Winde ihre gesamte Feuchtigkeit am Hange des Alburz absetzen, ein überaus feuchtes, heisses und ungesundes Klima von fast tropischem Character.

Die Winde sind, infolge der Lage des iranischen Massivs zwischen den zwei Meeren, mit grosser Regelmässigkeit nordwestliche und südöstliche. Regen bringen nur die letzteren.

Was die Temperatur anlangt, so steht — im allgemeinen gesprochen — ein sehr kalter Winter einem ebenso heissen Sommer gegenüber. Im Sommer sind, selbst bei sehr hoher Tagestemperatur, die Nächte empfindlich kühl. Selbstverständlich verhalten sich die einzelnen Landschaften sehr verschieden. In Chorāsān scheinen die Gegensätze nicht sehr schroff zu sein. Die gebirgigen Gebiete wie Āzerbaidschān und die hochgelegenen Teile von Afghānistān haben einen äusserst strengen und schneereichen Winter, während in tieferen Landstrichen, z. B. am unteren Hēlmund, im Garmsīl und in Sīstān, Schneefall selten oder niemals eintritt.

Bemerkenswert ist die scharfe klimatische Grenze gegen Indien hin. Kābul hat ein specifisch iranisches Klima, das der zweiten Thalstufe am Kābul-rūd (Dschelālābād) ist bereits ausgeprägt indisch. Weiter im S. läuft die Klimagrenze über die wasserscheidenden inneren Ketten des Sulaimān-Gebirges.

§ 14. Pflanzenwelt. Die Vegetation ist in Iran im allgemeinen ärmlich. Waldwuchs fehlt in den meisten Landesteilen vollständig. Gruppen von Pappeln oder in der Nähe menschlicher Niederlassungen etliche Platanen, Cypressen, einige Zwergpalmen in den Gebirgen des Westens und Südens, das sind die einzigen Bäume, denen der Reisende begegnet[2]. Auch in höheren Gebirgen sind besten Falles die Hauptketten hie und da bewaldet. So trägt der Safēd-kōh (am Kābul), wo die Vegetationsverhältnisse offenbar günstige sind, zwischen 1800 m. und 3000 m. Wälder von Cedern, Fichten, Tannen, Eiben und Nussbäumen, zu denen sich in den unteren Teilen Eichen und Eschen gesellen nebst vielem Strauchwerk, wie Wachholder und Rhododendron. Die Seitenverzweigungen der Gebirge sind in der Regel völlig kahl und steinig. Die Vegetationsarmut im Hindūkusch-Gebiete wird schon von den Alten hervorgehoben. Nicht unerwähnt will ich lassen, dass ich im Awesta, wo doch vielfach vom Urbarmachen des Bodens die Rede ist, keine Stelle weiss, die sich auf das Roden von Wäldern beziehen könnte.

Eine Ausnahme in Bezug auf die Vegetationsverhältnisse, ebenso wie hinsichtlich des Klimas, bilden wieder Gīlān und Māzenderān und die Nord-

---

[1] St. John in »Eastern Persia« 1, S. 5ff.; Bleibtreu, Persien, S. 7ff. — [2] Curzon, Persia 2, S. 502—503.

hänge des Alburz. Die reichlichen Niederschläge bedingen hier einen ausserordentlich üppigen Pflanzenwuchs. Die Niederungen an der Küste sind mit dichtem Sumpfwald bedeckt, in welchem die wilde Rebe massenhaft vorkommt. In den Rodungen gedeihen das Zuckerrohr und die Baumwollstaude. Wo das Terrain anzusteigen beginnt, bis zu 1800 m. Höhe, folgt prachtvoller Hochwald von Eichen, Ulmen, Weiss- und Rotbuchen, Nussbäumen und wilden Obstbäumen. Noch höher — bis 2200 m. — ist das Gebirge von schönen Alpenwiesen bedeckt; auf sie folgen kahle Felsen und ewiger Schnee.

Unter den Kulturpflanzen stehen Weizen und Gerste obenan, welche überall vorkommen. Reis wird in Gīlān und Māzenderān gebaut; ebenda findet sich das Zuckerrohr. Baumwolle produciren Māzenderān, Chorāsān, das Gebiet von Isfahān, sowie Distrikte in Āzerbaidschān, Afghānistān und Balūtschistān. Auch Tabak, Opium und Indigo werden in einigen Gegenden kultivirt. Unter den Blumen Irans sind der Jasmin und namentlich die Rose berühmt. Von Medicinalpflanzen ist die Asa foetida zu erwähnen, welche in Chorāsān, Balūtschistān und Afghānistān sich findet[1].

Sehr mannigfaltig und vorzüglich ist das Obst. Äpfel, Birnen, Melonen, Orangen, Pfirsiche, Feigen, Pistazien, Mandeln u. s. w. giebt es in Fülle und in ausgezeichneter Qualität. Maulbeerbäume gedeihen ebenfalls vortrefflich: die kaspischen Provinzen sind durch Seidenraupenzucht von Wichtigkeit. Endlich erwähne ich die Rebe, die überall in den Thälern zwischen 600 und 1500 m. Seehöhe sich findet. Von besonderer Bedeutung ist der Weinbau in Schīrāz, Isfahān, Hamadān und Yezd. Die Dattelpalme kommt nur am Südrande von Iran vor: an der Küste des Persischen Golfes und in der balūtschischen Landschaft Mekrān.

§ 15. Tierwelt. Hinsichtlich seiner Fauna zerfällt Iran in fünf Gebiete[2]: 1) das persische Plateauland; 2) die kaspischen Provinzen; 3) die Waldhänge des Zagros und der Eichenwald von Schīrāz; 4) Afghānistān; 5) Balūtschistān und das Küstenland des Persischen Golfes.

Für das Plateauland sind characteristisch von Säugetieren der Leopard (*felis pardus*), der Wolf, eine Bärenart (*ursus syriacus*), der persische Fuchs; ferner Wildesel, wilde Schafe und Ziegen, Wildschweine und Gazellen. Von grösseren Vögeln nenne ich den gewöhnlichen persischen Geier (*gyps fulvus*) und den in höheren Gebirgen vorkommenden Lämmergeier; von kleineren Vögeln die schönen Rosenstaare und die sehr zahlreichen Nachtigallen, ferner Tauben, Rebhühner, Wachteln u. s. w. In vielen Landesteilen finden sich auch Taranteln und Skorpione, besonders gefährlich ist eine schwarze Skorpionenart, die in Kāschān vorkommt. Berüchtigt ist auch in einzelnen Orten des nw. Persiens eine äusserst giftige Wanzenart.

Die Sumpfwälder der kaspischen Provinzen sind bewohnt von Tigern, die sonst in Iran nicht vorkommen, von Ebern, Luchsen, Leoparden und Wölfen. Characteristisch ist eine Axishirschart (*cervus caspius*). In den Waldhängen des Zagros kommt der Löwe vor. Afghānistān hat in seinen tiefergelegenen Landesteilen eine Fauna, ähnlich der des benachbarten Pandschāb. Auf den Ebenen von Sīstān schweifen Herden von Gazellen und wilden Eseln; in den gegen das Indus-Tiefland sich öffnenden Thälern kommen Leoparden, Hyänen und Schakale vor. In den afghānischen Hochgebirgen ähnelt die Fauna derjenigen Tibets: es finden sich wilde Ziegen, braune und schwarze Bären, Wölfe und Füchse. Balūtschistān endlich weist ungefähr die nämlichen

[1] Über ihr Vorkommen im Hindūkusch s. Burnes, Bokhara, 3, S. 204—205. — [2] Blanford in »Eastern Persia« 2, S. 10 ff. Hier wird als besondere Zone das persische Mesopotamien genannt, das jedoch geographisch nicht mehr zu »Iran« gehört.

Typen auf, wie das persische Plateau; beachtenswert ist die grosse Zahl und Artenverschiedenheit der Schlangen.

Haustiere sind in Iran Pferde, Esel, Maultiere, Kamele, Rinder, Schafe, Ziegen, Hunde. Von Pferden werden drei Rassen gezüchtet: die arabische, die turkmanische, die persische. In Afghānistān sind Kunduz und Maimane durch ihre Pferdezucht berühmt. Die Maultierzucht wird in Persien, namentlich in Schīrāz, Isfahān, Kāzerūn und in den Gebirgen nördlich von Schuschter, erfolgreich betrieben. Die besten Kamele findet man in Chorāsān, und zwar sowohl solche von der einhöckerigen, wie auch solche von der zweihöckerigen Gattung.

§ 16. Mineralreich. Die Provinz Āzerbaidschān ist reich an Eisen, Blei und Kupfer; Kohlen werden jetzt bei Tabrīz gewonnen. Ausgiebige Eisen- und Kohlenlager besitzt der Alburz. Chorāsān producirt Kupfer, Kohle und Steinsalz. Bei Nischāpūr werden Türkise gegraben. Von den mineralischen Schätzen der südlichen Provinzen rühmt man den prächtigen gelben, durchscheinenden Marmor, der bei Yezd gefunden wird. Steinsalz und Ocker liefern die Inseln Ormuz und Kischm des Persischen Golfes. Ausgezeichnetes Eisenerz wird nw. von Isfahān im Bezirke Ferīdān gewonnen. Edelmetalle liefert Afghānistān. Man findet Gold in den Flüssen von Laghmān, Silber in den Gebirgen am Pandschschīr. Kupfer kommt ebenfalls in Afghānistān vor, wird aber noch nicht ausgebeutet. Berühmt sind die Lapis-lazuli-Minen am oberen Koktscha in Bādachschān. Als Mineralschätze Balūtschistāns endlich werden Gold, Silber, Eisen und Zinn erwähnt.

II. POLITISCHE UND WIRTSCHAFTLICHE GEOGRAPHIE.

A. DAS HEUTIGE IRAN.

§ 17. Provinzen und Städte von Persien. Das heutige Persien zerfällt in folgende Provinzen, deren wichtigste Städte ich beifüge:

I. Irāqi-Adschemī.

	Bem.:
1) Teherān, 200000 E.	Hauptstadt des Reiches.
2) Qumm, 40000 E.	Nächst Meschhed die heiligste Stadt Persiens. Hauptsächliche Industrie Glas- und Töpferwaren.
3) Kāschān, 60000 E.	Erz. Bronze- und Kupfergeräte, Brokate.
4) Qazwīn, 30000 E.	Wichtig durch seine Lage an der Heerstrasse Teherān-Tabrīz-Eriwān.
5) Isfahān, 70—80000 E.	Hauptstadt des Reiches vor dem Emporkommen der Kadscharen-Dynastie a. E. des vor. Jahrh. Fruchtbare Lage am Zende-rūd, gesundes Klima. Bedeutende Töpfer- und Metallwarenindustrie.
6) Hamadān, 20000 E.	Am Fuss des Alwend gelegen, mit bedeutendem Handelsverkehr.

II. Āzerbaidschān.[1]

7) Tabrīz, 170—200000 E.	Erste Handelsstadt Persiens; vielfach von Erdbeben heimgesucht.
8) Ardebīl, 20000 E.	Früher Hauptort der Provinz; am Sāwelān gelegen.
9) Urumia, 30000 E.	Unweit des gleichnamigen Sees, inmitten schöner Gärten gelegen.

[1] Eine der reichsten und schönsten Provinzen Persiens, 90000 qkm. gross mit 2 Mill. Einwohner (nach Houtum-Schindler). Vgl. Curzon, Persia 1, S. 514 ff.

Stadt	Bem.
III. Gīlān und Māzenderān (oder Taberistān).	
10) Rescht, 23000 E.	Hauptstapelplatz für Seide; vermittelt den Verkehr zwischen Innerpersien und Astrachan.
11) Bārfurūsch, 50000 E.	Wichtiger Handelsplatz. Exportartikel: Seide, Baumwolle, Reis.
12) Āmol, 10000 E.	Alte Stadt, bedeutende Reisproduktion.
IV. Kurdistān oder Ardelān.	
13) Sinna	In wichtiger Lage an der Strasse von Mesopotamien nach Innerpersien.
14) Kirmānschāhān, 40000 E.	Wichtig durch Viehzucht und Ackerbau.
V. Luristān.	
15) Chorremābād, 2000 E.	An einem Zufluss des Kercha gelegen.
VI. Chūzistān.	
16) Schuschter, 8000 E.	Günstige Lage am Karūn, wo derselbe schiffbar wird. Die Umgebung producirt Zuckerrohr, Reis, Korn.
17) Dizfūl, 15000 E.	Bedeutende Baumwollenmanufactur.
VII. Fārsistān mit Lāristān und Yezd.	
18) Schīrāz, 60000 E.	Hauptindustrie Seiden- und Wollwaren, Töpferei- und Glaswaren, Waffen, Arbeiten in Schmelz. Bedeutende Rosenkultur. Berühmt ist die Stadt als Aufenthaltsort der Dichter Hāfiz und Sadī.
19) Yezd, 70—80000 E.	Lebhafter Handel; Manufactur von Stoffen, Waffen, Zuckerwaren. Bedeutende Kamelzucht. Die Colonie von Gebern (Zoroastriern) zählt (nach Curzon) 6480 Seelen.
20) Abū-schehr, 5000 E. (Bender-Buschēr)	Wichtigster Hafenplatz Persiens; im vor. Jahrh. durch Nādir Schāh zu seiner jetzigen Bedeutung erhoben.
21) Bender-Abbās	Von Schāh Abbās (17. Jahrh.) in die Höhe gebracht; jetzt als Hafenplatz von Abū-schehr längst überflügelt.
VIII. Kirmān und Persisch-Balūtschistān[1].	
22) Kirmān, 40000 E.	Manufactur von Teppichen und Schals. Bedeutende Kleinviehzucht in der ganzen Provinz.
23) Bam 24) Bampur	Die Bevölkerung spricht hier schon balūtschisch.
25) Dschalk, 2500—3000 E. 26) Kuhak	Im Grenzdistrict Bampuscht gelegen.
IX. Chorāsān[2] mit Semnān.	
27) Meschhed, 45000 E.	Berühmte Wallfahrtsstadt mit dem Grabe des Imām Rēza; eines der wichtigsten Emporien in Ostiran, Kreuzungspunkt der Karawanenstrassen, die Turkistān und Afghānistān mit Persien verbinden.
28) Astrābād, 8000 E.	Geographisch zu Māzenderān gehörig.
29) Budschnurd 30) Kutschān	Städte im fruchtbaren Gebiet des oberen Atrek.
31) Nīschāpūr, 10000 E. 32) Sebzewār, 18000 E. 33) Schāhrūd, 5000 E. 34) Dāmghān 35) Semnān	Liegen sämtlich an der Heerstrasse von Meschhed nach Teherān. Die Umgebung der Städte ist trefflich angebaut. Producte sind Reis, Opium, Tabak, Baumwolle, Obst. Nördlich von Schāhrūd, an der Strasse nach Astrābād gelegen, ist noch die Stadt Bostam zu erwähnen; nw. von Meschhed im Keschef-Thale das als Firdausī's Geburtsort berühmte, jetzt verödete Tūs.

---

[1] Das durch die Grenzcommission unter Sir Frederic Goldsmid (1870—73) Persien zugewiesene balūtschische Gebiet hat 155000 qkm. Flächenraum und 250000 Bewohner. Vgl. Curzon, Persia 2, S. 243 ff. — [2] Die Ausdehnung der Provinz beträgt 460000 qkm. mit 5—600000 Bewohnern. Das nördliche gebirgige Chorāsān gilt für einen der getreidereichsten Teile Persiens. Curzon, Persia 1, S. 177 ff.

Ort	Bemerkung
36) Turbeti-Scheich-Dschām	Bem.
37) Turbeti-Haidarī	Liegen in den an die Wüste grenzenden Bezirken des inneren Chorāsān.
38) Bacharz	
39) Chaf	
40) Birdschand, 14000 E.	
41) Nāsirābād	Hauptort in dem zu Persien gehörigen Teil von Sīstān im Hāmūngebiete.

§ 18. Provinzen und Städte von Afghānistān[1].

I. Das eigentliche Afghānistān.

Ort	Bemerkung
1) Kābul, 50—60000 E.	Wichtiger Durchgangspunkt für den Handel zwischen Turkistān und Indien. Bedeutender Getreidebau: Weizen und Gerste.
2) Dschelālābād, 2000 E.	In fruchtbarer, wohl angebauter Thalebene am mittleren Kābul gelegen.
3) Ghazna, 4000 E.	2350 m. über der See. Bedeutende Viehzucht.
4) Qandahār, 30000 E.	In wichtiger Lage zwischen den Flüssen Tarnak und Arghandāb an der Strasse von Herāt nach Quetta. In der Umgegend wird viel Getreide, Obst u. s. w. producirt.
5) Girischk	Wichtige Lage am Hēlmund.
6) Farra	Von strategischer Bedeutung für die Beherrschung der Strasse nach Herāt.
7) Sebzewār	Am Adreskant.
8) Herāt, 20—30000 E.	Wichtigstes Emporium Ostirans, in fruchtbarer Umgebung am Herī-rūd gelegen. Production von Weizen, Gerste, Obst, Wein u. s. w.

II. Das afghānische Turkistān[2].

Ort	Bemerkung
9) Kunduz	Im O. an Bādachschān grenzend.
10) Chulm	Jetzt nur mehr Ruinenfeld.
11) Tāsch-kurgān	An der Stelle gelegen, wo der Chulmfluss in die Ebene tritt.
12) Haibek	In fruchtbarem Thalkessel am Mittellauf des Chulmflusses gelegen.
13) Balch	Ruinenfeld mit zahlreichen Dörfern. Obstbau.
14) Mazāri-Scherīf	20 km. ö. von Balch gelegen, jetzt Hauptort des Bezirks.
15) Schibargān, 12000 E.	Hauptorte der vier gleichnamigen Chanate. Dieselben sind durch Pferdezucht, Obst- und Getreidebau und regen Handelsverkehr wichtig. Die Einwohnerzahl des Chanats Maimane wird auf 100000 geschätzt.
16) Sari-pul	
17) Andchui	
18) Maimane	

III. Bādachschān und Pāmir-Distrikte.

Ort	Bemerkung
19) Faizābād	Am Koktscha gelegen.
20) Ischkāschim	Im Bezirk Gharān am Pandscha (oberer Amū) gelegen.

§ 19. Kāfiristān und Tschitrāl. Im Anschlusse an Afghānistān seien hier die Hindūkusch-Landschaften Kāfiristān und Tschitrāl besprochen.

1) Tschitrāl[3] begreift die Thäler des oberen Kunar und seiner Zuflüsse. Der Hauptkamm des Hindūkusch trennt es von Bādachschān und den Pāmirgebieten. Das Land ist reich an Obst und Wein, sein Klima entsprechend der Höhenlage kalt. Hauptorte sind Mastūdsch und Tschitrāl, beide am Kunarflusse gelegen. — 2) Kāfiristān[4] ist bewohnt von einer nicht-muhammedanischen Bevölkerung (*kāfir* = Ungläubiger) und ist noch immer wenig bekannt. Es umfasst die Thäler des mittleren Kunar und des oberen Ali-

[1] Vgl. über Afghānistān den betr. Artikel in HUNTER's »Imperial Gazetteer of India[2]« I, S. 27 ff.; ebenda »Kabul city« VII, S. 267 ff. u. s. w. — [2] S. »Afghán Turkistán« in HUNTER's Imp. Gaz. of India[2] I, S. 53 ff. — [3] S. »Chitrál« ebenda III, S. 432. Genauere Nachrichten sind wohl infolge der englischen Expedition nach Tschitrāl in Bälde zu erwarten. — [4] S. »Káfiristán« ebenda VII, S. 289; »Káfiristán« in der Encycl. Brit.[9] XII, S. 820 ff. TOMASCHEK »Kafiristan« i. d. Allg. Encycl. d. K. und W. — Vgl. PM. XXIX, S. 404 ff.

schang und Alingar, linksseitiger Zuflüsse des Kābul-rūd. Durchaus Hochgebirgscharacter tragend, erzeugt es reichlich Weizen, Gerste und Wein; die Viehzucht steht in hoher Blüte.

Im Osten grenzen an Tschitrāl die Landschaften Yassin und Gilgit, zu Kaschmir gehörig; an Kāfiristān die von unabhängigen Afghānenstämmen bewohnten Territorien Pandschkōr und Swāt.

§ 20. Provinzen und Städte von Balūtschistān.

I. Schālkōt.	
1) Quetta	Bem.: Strategisch wichtiger Aussenposten an der Bahn, welche vom Indus aus durch den Bōlān-Pass bis an die afghānische Grenze geführt ist. Nördlich von Quetta liegt das Thal Pischin.
II. Sarawān.	
2) Kelāt, 14000 E.	Hauptort des Chanats; strategisch wichtig, weil die Strasse durch den Mūla-Pass beherrschend.
III. Katsch-Gandāwa.	
3) Gandāwa, 5000 E.	An der Mūla-Pass-Strasse gelegen.
4) Sibi.	Beherrscht den Zugang zum Bōlān-Pass auf indischer Seite.
IV. Dschhalawān.	
5) Chozdar, 2500 E.	Endpunkt einer durch den Mūla-Pass führenden Strasse.
V. Lūs.	
6) Bēla.	Am Purali-Fluss gelegen.
VI. Mekrān.	
7) Gwādar, 2500 E.	Hafenplatz.
8) Kēdsch.	Am Dascht-Flusse gelegen.
9) Sami.	Am Dascht-Flusse im Distrikt Pandschgūr gelegen.
VII. Charān.	
10) Charān.	
VIII. Kōhistān.	

§ 21. Handel und Verkehr[1]. Die Wichtigkeit Irans für den Weltverkehr ist begründet in seiner Lage zwischen dem russischen Reiche und Britisch-Indien. Eisenbahnen besitzen Persien und Afghānistān nicht; dagegen haben die Engländer aus strategischen Erwägungen von Schikarpur am Indus aus über Sibi, den Bōlān-Pass und Quetta eine Bahn bis an die afghānische Grenze erbaut. Zwischen Sibi und Bōstān jenseits Quetta besteht eine nach N. ausbiegende, den Bōlān-Pass umgehende Parallel-Linie. Der balūtschischen Bahn kommt von N. her gewissermassen die von den Russen erbaute transkaspische Bahn entgegen, welche bei Saraksch ihren südlichsten Punkt erreicht. Die Verbindungsstrasse zwischen dieser Stadt und dem Endpunkt der balūtschischen Bahn führt über Herāt, Girischk und Qandahār; die Entfernung beträgt, in der Luftlinie gemessen, 800 km. An Telegraphenlinien besass Persien 1885 im ganzen 5372.6 km. Die wichtigsten Karawanenstrassen sind: 1) Tabrīz-Qazwīn-Teherān. — 2) Rescht-Qazwīn (-Teherān). — 3) Meschhed-Nischāpūr-Schāhrūd-Teherān. — 4) Bārfurūsch-Astrābād-Bostam-Schāhrūd-(Teherān, bezw. -Meschhed-Herāt). — 5) Abū-schehr-Schīrāz-Isfahān-Kāschān-Teherān. — 6) Baghdād-Kirmānschāhān-Hamadān-Teherān. — 7) Bender-Abbās-Kirmān-Yezd-Kāschān (-Teherān).

Rohproducte, welche für den Export in Betracht kommen, sind vornehmlich Baumwolle, Seide, Opium. Die Ausfuhr von Baumwolle nach Russland wurde

[1] Wesentlich nach Stolze und Andreas, Die Handelsverhältnisse Persiens, PM., EH. No. 77, 1885.

Anfang der 70er Jahre auf 3350000 kg. geschätzt. Der Ertrag der Seide ist ein äusserst schwankender: im Jahre 1879 belief sich der Wert der in Gīlān gewonnenen Seide auf $5^1/_2$ Mill. Mk., 1890 wurde Seide im Wert von 600000 Mk. exportirt. Die Opiumausfuhr betrug nach englischen Angaben 1880/81 7700 Kisten zu je 141 engl. Pfund im Gesamtwerte von $8^1/_2$ Mill. Rupien. Weitere Rohproducte Persiens sind Weizen, Gerste, Reis, Hülsenfrüchte, Obst, Tabak; von Medicinalpflanzen Asa foetida, ferner Tragantgummi und Manna; Farbstoffe, Buchsbaumholz, Walnussmaserholz; Schafwolle; Pferde und Maulesel. Vom Persischen Golf werden Perlen im Werte von jährlich 12 Mill. Mk. exportirt.

Unter den Ganzproducten, welche ausgeführt werden, stehen Teppiche obenan, die am besten in Kurdistān, Chorāsān und in Kirmān gefertigt werden. Ferner sind zu nennen Schals (Kirmān), Seidenstoffe (Yezd, Kāschān, Isfahān) und Seidenstickereien (Rescht).

Der Import überwiegt den Export beträchtlich. Nach dem Engländer Thomsen betrug 1868 der Gesamtwert des letzteren 20 Mill. Mk. (1867: 30 Mill.); der des ersteren 50 Mill. Mk. Einfuhrgegenstände sind Baumwoll- und Wollwaren, Schuhwaren, Stahlwaren, Hausgeräte, Waffen, Thee und Zucker.

Schliesslich seien hier die wichtigsten Emporien Persiens genannt. Es sind dies im N. Tabrīz, Rescht, Bārfurūsch, Astrābād; im S. Abū-schehr, Bender-Abbās; im Innern Isfahān, Schīrāz, Kirmān, Meschhed.

B. DAS ANTIKE IRAN.

§ 22. Die Provincialeinteilung Irans in ihrer historischen Entwickelung seit den Zeiten der Achämenidenkönige wird am besten durch umstehende Tabelle veranschaulicht[1]).

Überblicken wir diese Tabelle, so springt ins Auge, dass die Provincialeinteilung in der Hauptsache erhalten blieb. Es wurden nur im Verlaufe der Zeit kleinere Stücke aus den grossen Landschaften herausgeschnitten. So wird Hyrcanien vom Partherlande, Margiana von Bactrien abgetrennt. Die Namen beider Unterprovinzen sind übrigens uralt[2]. Von Wichtigkeit ist auch die Teilung von Medien, welche nach Alexanders d. Gr. Tod erfolgte. Wenn bei Herodot zuweilen Landschaften (bezw. Volksstämme) zusammengeworfen werden, die nach den keilinschriftlichen Angaben zu trennen sind, so darf nicht vergessen werden, dass Herodot vor allem eine Übersicht über die Steuerkraft des persischen Reiches geben wollte.

Was die Länderliste des Awesta anlangt, so muss doch jedem Unbefangenen sofort auffallen, dass in ihr gerade die Provinzen fehlen, welche sonst für die wichtigsten gelten: Susiana, die Persis, Medien. Von letzterem

[1] Vgl. Spiegel, Eran. Alterthumsk. 1, S. 214 ff. Die ap. Liste ist nach den Inschriften Bh. I, 14 ff.; I, 10 ff.; NRa, 22 ff. gegeben. Wenig jünger ist die Steuerliste bei Herodot 3, 90 ff., Strabo schrieb unter Augustus, Isidor von Charax war sein Zeitgenosse. Ammian schrieb Ende des 4., der armenische Schriftsteller Moses von Chorni — in Bezug auf diesen bin ich ganz auf die Mitteilungen Spiegel's angewiesen — im 8. Jahrhundert. Zum Vergleich habe ich auch die Namen der Länderliste Vendidad I des Awesta sowie die modernen Provincialnamen beigefügt. Ein paar awestische Namen, die nicht aus der Länderliste stammen, habe ich in ( ) gesetzt. Die Zahlen hinter den Namen geben die Stelle in der betr. Liste an. Landschaften, die geographisch nicht zu Iran gehören, aber in den Satrapienverzeichnissen figuriren, habe ich natürlich nicht erwähnt. — [2] Sie kommen auch in den ap. Inschr. vor. In *Margu* brach nach der Thronbesteigung des Darius ein Aufstand aus (Bh. IV, 23 ff.); ebenso mussten nach Bh. II, 92 ff. die *Varkāna* — bezeichnender Weise mit den *Parthava* zusammen genannt — erst von des Darius Vater Vischtāspa unter Botmässigkeit gebracht werden.

Darius	*Herodot*	*Strabo*	*Isidor v. Ch.*	*Ammian*	*Moses v. Ch.*	*Awesta*	*Modern*
1. Pārsa	Perser	Persis Paraitacene	—	Persis 4	Persien 3, mit Aspahan, Krman etc.	—	Fārsistān.
		Carmania		Carmania maior 6			Kirmān.
2. Māda	Meder 10	Media Magna	Ober- und Untermedien 7, 5	Medien 3	Medien 1 m. Rai, Ahmatan, Atrpatakan, Gilan	Ragha 12	Irāqi-Adschemī.
		Media Atropatene	Matiana 8 Cambadene 6				Āzerbaidschān.
							Gīlān. Kurdistān.
3. Uvadscha	Susiana 8	Elymais Susis	—	Susiana 2	Elymais 2	—	Luristān. Chūzistān.
4. Parthava	Parther, Sogder, Chorasmier und	Hyrcania	Choarene 9 Comisene 10 Hyrcania 11 Astabene 12	Hyrcania 7	Vrkan und Parthien (zu Aria)	Varena 14 Vehrkāna 9	Chorāsān.
		Parthyaea	Parthyene 13 Apavarcticene 14	Parthia 5		Tschachra 13	
5. Haraiva	Arier 16	Aria	Aria 16	Aria 14	Aria 4	Haraēva 6	Herāt.
		Margiana	Margiana 15	Margiana 8	—	Mouru 3 Nisaya 5	Merw.
6. Bāchtri	Bactrer	Bactriana		Bactriana 9		Bāchdhi 4	Balch.
7. Suguda	s. 4, 5	Sogdiana	—	Sogdiana 10	—	Sughdha 2 [Gava]	Soghd
8. Uvārazmi		Chorasmii	—	—	—	(Hvāirizem)	Chīwa
9. Zaranka	Sarangen, Sagartier, Utier, Myker 14	Drangiana	Anabon 17 Drangiana 18 Sacastene 19	Drangiana 16	— —	Haētumant 12	Sīstān (Hēlmund)
10. Harauvati	Sattagyden, Gandarer, Dadiker, Aparyten	Arachosia	Arachosia 20	Arachosia 17	—	Harahvaiti 11	Qandahār
11. Thatagu		Paropamisadae	—	Paropanisadae 14	—	Vaēkereta 7	Kābul
(12. Gandāra)		Gedrosia Oriter	—	Gedrosia 18	—	Urva 8, (Pisina)	Ghazna, Balūtschistān

wird nur der östlichste Bezirk, das uralte Ragha, erwähnt. Hören wir also vom eigentlichen Westen Irans in der Länderliste nichts, so ist der Osten um so besser vertreten. Hier fehlt in der That keine einzige Landschaft. In den Rahmen der Länderliste fügen sich aber auch die übrigen geographischen Angaben des Awesta fast ohne Ausnahme[1] ein. Mit einem Wort: das Awesta ist ostiranischen Ursprunges[2]. Daher erklärt sich auch, dass die Reihenfolge der Aufzählung in der Länderliste die umgekehrte ist wie in den Verzeichnissen seit der Zeit der Achämeniden. Dort geht sie von Ost nach West, hier von West nach Ost. Diese Reihenfolge zwingt uns zugleich unbedingt zu der Annahme, dass die in der Länderliste an erster Stelle genannte Landschaft *Airyanəm vaējō* im äussersten NO. von Iran gesucht werden muss und absolut nicht die Landschaft Arrān in Medien sein kann[3].

§ 23. Medien galt jederzeit neben der Persis als zweite Provinz des Reiches, dergestalt, dass die abendländischen Autoren die Perser geradezu Meder nennen[4]. Den Assyriern waren die Meder bereits im 9. Jahrh. v. Chr. bekannt[5]. Nach dem Tode Alexanders d. Gr. wurde die Provinz in Grossmedien und Kleinmedien geteilt; jenes kam an Peithon, dieses verblieb bei Atropates[6] und erhielt daher den Namen Atropatene, jetzt Āzerbaidschān. Der wichtigste Teil von Atropatene war schon im Altertume das Thalbecken des Urumia-Sees, der bei Strabo (11, 13, 2) Spauta genannt wird. Sö. vom See mag die Hauptstadt Gaza oder Gazaka gesucht werden. Nach Plinius (hist. nat. 6, 16) lag sie in der Mitte zwischen Ecbatana und Artaxata. Alt ist auch die Stadt Marand, nö. vom See gelegen, worin man das Morunda des Ptolemaeus (6, 2) erkennt.

Bewohnt waren die Gebirge Atropatenes von dem Volk der Matiener (Herodot) oder Matianer (Strabo, Ptolemaeus). Daher wird die Provinz bei Isidor v. Ch. Matiana genannt. Im Alburz-Gebirge wohnten die streitbaren Gelen; ihr Name ist im modernen Gīlān erhalten. Die Sāsāniden hatten mit ihnen mehrfach Krieg zu führen[7]. Neben ihnen werden die Cadusier erwähnt — nach Plinius (6, 18) mit den Gelen geradezu identisch — und die Amarder. Der Amardos-Fluss ist nach der Beschreibung des Ptolemaeus sicher der Qizil-üzen[8].

In Grossmedien ragen zwei Städte an Bedeutung hervor, Ecbatana[9] im Süden und Raga[10] im Norden. Beide sind durch strategisch wichtige Lage ausgezeichnet: jenes als Endpunkt der grossen Heerstrasse über den Zagros (s. S. 375), dieses als Schlüssel zu den sog. »Kaspischen Pforten« (jetzt Sirdarra-Pass), welche den Zugang zur östlichen Reichshälfte vermittelten.

---

[1] Eine solche ist vielleicht der *čaēčasta* (Geldner *-ista*), worunter man den Urumia-See verstehen zu dürfen glaubt. Spiegel, Erān. Alterthumsk. I, S. 128, N. 3. — [2] Näheres bei Geiger, Vaterland und Zeitalter des Awestā und seiner Kultur, Stzber. d. Bayer. Ak. d. W. philos.-philol. Cl. 1884, 2, S. 315. Ich halte das hier Gesagte in allen wesentlichen Punkten aufrecht und kann nicht zugeben, dass die Beweiskraft meiner Argumente irgendwie erschüttert wurde, weder durch BB. VIII, S. 109 ff., noch durch ZDMG. XLI, S. 280 ff. — Drei weitere ostiranische Flussnamen — Flüsse des Hāmūn-Gebietes — hat inzwischen M. A. Stein in Yt. 19, 66 nachgewiesen. S. IA. XV, S. 21 ff. — [3] Letztere Ansicht vertritt Geldner, Grdr. II, S. 38. — [4] Τὰ Μηδικά = die Perserkriege. S. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte, S. 12—13. — [5] Hommel, Gesch. Assyriens und Babyloniens, S. 633. — [6] Droysen, Gesch. des Hellenismus II, S. 35. — [7] Spiegel, Erān. Alterthumsk. III, S. 283, 421; vgl. Nöldeke, Tabari, S. 479, N. 1. — [8] S. Andreas, Art. »Amardos« in Pauly's Realencyclopädie, Neu-Ausg. Vgl. oben § 10. — [9] *Hagmatāna* in den ap. Inschr. (Bh. II, 76 und 77), Ἀγβάτανα bei Herodot I, 98, jetzt *Hamadān*. Über den Namen s. Andreas in Pauly's Realencyclopädie u. d. W. Apobatana. — [10] *Raγa* im Awesta; ap. *Ragā* (Bh. II, 71), bei griechisch-römischen Autoren Ῥαγαί, *Rhagae;* jetzt *Rai*, ein Ruinenfeld ö. von Teherān.

Ecbatana, die Capitale der medischen und die Sommerresidenz der persischen Könige, wird von den classischen Schriftstellern[1] als grosse und prächtige Stadt geschildert, deren feste Citadelle zugleich als Reichsschatzhaus diente. Unter den Sasaniden blieb es Hauptstadt des südlichen Mediens; nach der Schlacht bei Nehāwend eroberten es die Araber und machten reiche Beute. Seiner Lage verdankt Hamadān die Bedeutung, die es auch heute noch besitzt. Gleich wichtig war in Nordmedien Raga. Durch Erdbeben zerstört wurde es von Seleukos Nikator wieder aufgebaut und Europos genannt. Durch das ganze Mittelalter hindurch war Rai die grösste Stadt in Iran, die zweite im ganzen Chalifat, bis im 13. Jahrh. der Mongolensturm sie in einen Trümmerhaufen verwandelte.

Von sonstigen Städten des alten Mediens sei nur das bei Ptolemaeus vorkommende Aspadana erwähnt. Es ist dies das heutige Isfahān, das im Mittelalter zu den glänzendsten Städten des Orients zählte und nach seiner Zerstörung durch Timur sich unter Schāh Abbās im 17. Jahrh. wieder zu einem der ersten Emporien Asiens mit einer halben Million Bewohner erhob.

§ 24. Susiana. Die historische Wichtigkeit der Landschaft Susiana — sie ist das Elam des Alten Testamentes und das Anschan der assyrischen Inschriften[2] — wird erwiesen durch die grosse Masse von Ruinen, die allenthalben sich finden. Das ganze Thal des Karūn, soweit derselbe das Gebirge durchfliesst, ist voll Ruinen; von besonderer Ausdehnung sind die von Sūsān am Oberlaufe des Flusses und südlich davon die von Mal Amīr. Auch die Thäler des Ābi-Dizfūl, des Kercha, des Gangir und Diāla sind reich an Ruinen. Die Überreste der alten Capitale Susa, der Winterresidenz der persischen Könige, liegen zwischen dem Ābi-Dizfūl und dem Kercha, wo die beiden Flüsse einander am nächsten kommen. Der Kercha ist der Choaspes der Alten; unter dem Eulaeus aber ist der Karūn zu verstehen[3]. Wenn aber Strabo sagt, dass Choaspes, Eulaeus und Tigris in einen See einmünden und von da ausströmend ins Meer sich ergiessen, so mag diese Angabe auf das Sumpfgebiet zwischen Hawīze, Amāra und Basra sich beziehen.

Der Norden Susianas ist von schwer zugänglichen Gebirgen ausgefüllt. Hier hausten wilde Bergvölker, die Uxier[4], in deren Gebiet die Susischen Pforten lagen, die Cossaeer[5], deren Namen man in dem Kasch oder Kaschū der assyrischen Inschriften erkennt, und die kriegerischen Elymaeer[6], die bereits in der altbabylonischen Geschichte als Elamiten (um 2000 v. Chr.) eine wichtige Rolle spielten.

§ 25. Persis und Carmania. Strabo[7] unterscheidet in der Persis drei Zonen: die unfruchtbare und heisse Meeresküste, einen Landstrich mit wohlbewässerten Thalebenen und das rauhe, unwirtliche Gebirgsland. Die Ruinen der achämenidischen Königsburg Persepolis[8], von den Landes-

---

[1] Herodot I, 98; Strabo 11, 13, 1; Diodor 17, 110; Polybius 10, 27. — [2] Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 272 ff.; Winckler, Gesch. Bab. u. Ass. S. 43. Zu beachten ist, dass die ass. Inschr. den Cyrus als König von Anschan bezeichnen. — [3] Her. 1, 188; 5, 49; Xen. Cyrop. 8, 6; Strab. 15, 3, 3 u. 4; Diod. 19, 19; Plin. 6, 26 u. 31. — [4] Strab. 15, 3, 6; Arr. Anab. 7, 15, 1; 3, 8, 5. — [5] Strab.; Arr. ebenda; Plin. 6, 31. — [6] Strab. 11, 13, 6. S. Hommel, a. a. O. S. 275. — [7] 15, 3, 1 u. 6; Curt. 5, 13, 7; Arr. Ind. 38; Ptol. 6, 4. — [8] Nöldeke, Aufs. z. pers. Gesch. S. 135 ff.; Blundell, Persepolis in den Transactions of the 9th internat. congr. of Orientalists, London, II, S. 537 ff. — Gegenüber von Persepolis auf der anderen Seite von Merwdascht befinden sich die in senkrechter Felswand hoch über der Thalsohle eingehauenen Gräber des Darius und seiner Nachfolger. Die Örtlichkeit heisst Naqschi-Rustam. — Ich bleibe hier mit Nöldeke bei der landläufigen Ansicht, welche Persepolis mit Tachti-Dschamschīd identificirt, verkenne aber keineswegs das Gewicht der von Stolze (Verhdl. der Gesellschaft f. Erdkunde zu Berlin 1883, No. 5 u. 6) vorgebrachten Argumente, welcher — mit Andreas — das alte Persepolis vielmehr bei Naqschi-Rustam sucht.

bewohnern Tachti-Dschamschīd geheissen, liegen auf einer künstlichen Terrasse an der Ostseite der Ebene Merwdascht, in welcher der Murghāb und der Kur sich vereinigen. Letzterer ist doch wohl Strabo's Araxes, in welchen der aus Norden kommende Medus, d. i. der Murghāb, mündet. Erwägt man nun, dass einerseits der Araxes noch heute Kur heisst und dass andrerseits wieder nach Strabo Pasargadae, das doch sicher am mittleren Murghāb gesucht werden muss, wo noch jetzt das Grabmal des Cyrus und die auf Cyrus bezügliche Inschrift[1] sich befinden, an einem Kyros lag, so ergiebt sich, dass beide Flüsse vor Alters Kyros hiessen. Der Hauptfluss trug auch den Namen Araxes, sein nördlicher Zufluss (Murghāb) wurde zur Unterscheidung auch als der »medische« Kyros, Medus, bezeichnet[2].

Persepolis wurde bekanntlich von Alexander d. Gr. niedergebrannt. An der Stätte dieser Capitale des alten Reiches erstand unter den Sasaniden die des neuen: Istachr. Dieselbe wurde von den Arabern zerstört; heutzutage sind auch ihre letzten Spuren verschwunden.

Carmania[3], zwischen dem Meere und der Wüste gelegen und im O. an Gedrosien grenzend, galt den Alten als gut angebautes und fruchtbares Land. Hauptstadt war Carmana, ohne Zweifel das jetzige Kirmān.

§ 26. Parthia und Hyrcania. Hyrkanien scheint als eigene Satrapie bei der Verteilung des macedonisch-persischen Reiches durch Perdikkas von Parthien abgetrennt worden zu sein. Dieses erhielt Stagnor, jenes Phrataphernes.

Parthien führt seinen Namen nach dem die Landschaft bewohnenden iranischen Volksstamm der Parther[4]. Nach den abendländischen Autoren grenzte es bei den Kaspischen Pforten im W. an Medien, im O. beim Masdoranon-Gebirge an Areia, im N. an Hyrcania, im S. an die Wüste. Hyrkanien erstreckte sich westwärts bis Medien beim Koronos-Berge (Demāwend), gegen O. bis Margiana und im N. bis an das hyrkanische (kaspische) Meer und die Mündung des Oxus. Nach einer berühmten Stelle bei Strabo (11, 7, 3), deren detaillirte Angaben den Eindruck vortrefflicher Information machen müssen, würde der Oxus (Āmū-daryā) zu seiner Zeit durch den jetzt leeren Usboi einen Mündungsarm ins Kaspische Meer entsendet und mit dem Tedschend, dem Ochus der Alten, der heutzutage in der Turkmanenwüste verläuft, sich vereinigt haben.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass Parthien und Hyrkanien zusammen genommen dem jetzigen Chorāsān nebst den östlichen Teilen Māzenderāns entsprechen. Der Name der Parther ist der Gegenwart verloren gegangen; der Hyrkaniens (aw. *vəhrkāna*) hat sich in dem des Flusses Gurgān erhalten.

Zu Parthien werden ausser dem eigentlichen Stammesgebiete auch die Landschaften Comisene und Choarene mit Apamea gerechnet. Da sie ursprünglich zu Medien gehörten, so sind sie zweifellos im Westen zu suchen. Choarene ist der jetzige Bezirk Chār, unmittelbar bei den Kaspischen Pforten, das *varəna* des Awesta. Apamea ist dann wohl das heutige Lāsgird. Comisene dürfte den Gebieten von Semnān und Dāmghān entsprechen. Die parthische Hauptstadt Hekatompylos aber lag in der Gegend des modernen Schāhrūd in der awestischen Landschaft *čaxra*. Dafür spricht schon der Umstand, dass Alexander d. Gr. von dort aus seinen Heereszug gegen Hyr-

[1] Spiegel, Eran. Alterthumsk. II, S. 617. Weissbach (ZDMG. 48, S. 653) sieht in dem Grabmale das des jüngeren Cyrus und bezieht auch auf diesen die Inschrift. — [2] Vgl. auch Stolze, a. a. O. S. 10 des S. A. — [3] Strab. 15, 2, 14; Ptol. 6, 8; Plin. 6, 27; Amm. Marc. 23, 6, 48. — [4] *Parϑava* im Ap., Πάρθοι bei Her., Παρθυαῖοι bei Polyb. und Arr., Strabo hat beide Namensformen. Hauptstellen der Alten über Parthien und Hyrkanien sind Strab. 11, 9, 1; 15, 2, 9; 11, 7, 2; Ptol. 6, 5; 6, 9.

kanien antrat[1]. Noch jetzt ist Schāhrūd Ausgangspunkt der Strasse nach Māzenderān. Zadracarta, die damalige Hauptstadt der Hyrkanier, ist wohl das heutige Astrābād, Labus oder Labulas aber — das Grenzgebirge zwischen Parthien und Hyrkanien nach Polyb. 10, 29, 3 — eine Lokalbezeichnung für den Ostflügel des Alburz-Gebirges.

§ 27. Areia oder Aria[2] führte seinen Namen nach dem Hauptflusse der Provinz, dem Areios, jetzt Herī-rūd, aw. *haraēva*, ap. *haraiva*. In seinem Unterlaufe änderte, wie noch gegenwärtig, der Fluss seinen Namen und wurde Ochus, jetzt Tedschend, genannt. Die Alten rühmen — gewiss mit Recht — die Fruchtbarkeit der Provinz, namentlich ihren Reichtum an Wein. Nach den Angaben des Ptolemaeus entspricht sie ziemlich genau der jetzigen afghānischen Provinz Herāt. Zwei Städte werden erwähnt, nämlich ein Alexandreia, wohl das heutige Herāt, und als alte Königsburg der Areier Artacoana, vermutlich weiter abwärts am Herī-rūd, etwa bei Ghuriān gelegen.

§ 28. Bactriana, Sogdiana, Margiana und Chorasmia. Baktrien[3] war und ist ein Land schroffster Gegensätze. Soweit die Bewässerung durch die aus dem Gebirge kommenden Flüsse reicht, ist der Boden ausserordentlich ertragsfähig; im N. aber schiebt sich zwischen das Kulturland und den Oxus die wasserlose Wüste ein. Die gebirgigen Landstriche im Süden der Provinz, die sich hier bis an den Kamm des Paropanisus, d. i. des Hindūkusch, erstreckte, sind reich an vorzüglichen Weideplätzen. Berühmt war Baktrien schon im Altertume durch seine Pferdezucht. Hauptstadt war Bactra, jetzt Balch (= aw. *bāxδi*, ap. *bāxtri*), am Dargidus oder Bactrus (jetzt Dehās) gelegen, wo derselbe das Gebirge verlässt. Zariaspa halte ich mit Strabo und Plinius lediglich für einen Nebennamen von Bactra, wiewohl andere Autoren beide Städte trennen. Erwähnt wird auch eine Stadt Drapsa oder Drapsaka. Da nach Arrian (23, 9) Alexander, den Hindūkusch überschreitend, zuerst nach Drapsaka und von da über Aornos nach Bactra gelangte, so dürfte ersteres mit Bāmiān, Aornos aber mit Haibek identisch sein.

Margiana grenzt im W. an Parthien, im O. an Baktrien; mit diesem zusammen entspricht es ungefähr dem afghānischen Turkistān. Das Awesta nennt ein zwischen beiden gelegenes Nisaya, wohl das heutige Andchui. Durchflossen war die Provinz vom Margus-Flusse, dem jetzigen Murghāb, der ihr auch den Namen (aw. *mouru*, ap. *margu*) gegeben hat. An ihm erbaute Antiochus Soter eine Stadt, das heutige Merw, das noch von den arabischen Geographen als »Königin der Welt« gepriesen wird. Der oasenartige Charakter des weit in die Wüste vorgeschobenen Merw tritt übrigens deutlich hervor, wenn es heisst, dass Antiochus das ganze Gebiet — offenbar zum Schutz gegen die Überfälle räuberischer Wüstenstämme — mit einer Mauer von 1500 Stadien Umfang umgab.

Sogdiana und Chorasmia sollen, weil dem Grenzgebiete angehörig, nur in Kürze erwähnt werden. Sogdiana[4] (aw. *suγδa*, ap. *suguda*), jünger Soghd, umfasst das Land zwischen dem Oxus und dem Iaxartes oder Sīr-daryā (Silis). Durchflossen wird es vom Polytimetus, dem Zerafschān. Hauptort war Maracanda, das jetzige Samarqand; als Aussenposten am Iaxartes gegen die scythischen Völkerschaften im Norden dienten Cyreschata und Alexandreia eschate, dem jetzigen Kokand und Chodschend entsprechend.

Chorasmia (aw. *x^vāirizəm*, ap. *^huvārazmi*), bei den arabischen Geographen

---

[1] Diod. 17, 75, 1; Arr. Anab. 3, 23, 6; 3, 25, 1. — [2] Strab. 11, 10, 1; Ptol. 6, 17; Arr. Anab. 3, 25, 1; 4, 6, 6. — [3] S. vornehmlich Strab. 11, 11; Ptol. 6, 11; Curt. 7, 18. Über Margiana Strab. 11, 10; Ptol. 6, 10. — [4] Vgl. die Handbücher von Forbiger und Kiepert; ferner Tomaschek, Centralas. Stud. I, Sogdiana, Wien 1877 (Akad.), Geiger, Ostir. Kultur, S. 6 ff. und S. 24 ff.

noch Chwārezm genannt, ist das Kulturland am Unterlaufe des Āmū-daryā, das nunmehrige Chanat Chīwa. Dieses Chanat ist jetzt eine vollkommen isolirte Oase. Anders aber lagen die Verhältnisse im Altertume, als noch ein Arm des Oxus in das Kaspische Meer mündete und eine Verbindung mit Hyrkanien herstellte. Daher erklärt es sich auch, dass die Chorasmier im Heere des Xerxes (Her. 7, 66) mit den Parthern ein Contingent bildeten und unter gleicher Führung standen.

§ 29. Arachosien, Drangiana und das Gebiet der Paropanisaden. Für den Hindūkusch hatten die Alten zwei Benennungen. Zuerst nannte man ihn Caucasus, weil man in ihm eine Fortsetzung des Gebirges zwischen Schwarzem und Kaspischem Meere vermutete; später kam die Bezeichnung Paropamisus und Paropanisus auf[1]. Im Awesta bezieht sich der Name *upairisaēna* auf den Hindūkusch[2]. Zweimal hat Alexander das Gebirge überschritten, zuerst im Jahre 329 auf dem Marsche von Alexandreia (unweit Kābul) nach Baktrien mittels der Bāmiān-Pässe[3], und dann im Jahre 327 in umgekehrter Richtung bei seinem Aufbruche nach Indien, diesmal einen der Ghōrband- oder Pandschschīr-Übergänge benutzend.

Die Südhänge des Paropanisus werden durchschnitten von den Thälern mehrerer Flüsse, welche sich in den Kophen (jetzt Kābul-rūd, *Kubhā* bei den Indern) ergiessen. — Es sind dies (von W. nach O). der Choes, jetzt Kunar, der Guraios, jetzt Pandschkōr, und der Suastos, jetzt Swāt. Ihr Gebiet war bewohnt von dem Volksstamme der Paropanisaden, welche südwärts bis zum Hauptstrome sich ausdehnten, und mit welchen Alexander auf seinem Zuge nach Indien blutige Kämpfe zu bestehen hatte.

An das Land der Paropanisaden schliesst sich gegen SW. die Provinz Arachosia[4] an. Ihr Name entspricht dem aw. *haraxᵛaiti* und dem ap. *harahᵘvati* und dürfte in dem des Flusses Arghandāb erhalten sein. Uralt ist auch der Name des Hēlmund; im Awesta heisst er *haētumant* »der furtenreiche«, von den abendländischen Autoren wird er Erymanthus oder Etymander genannt. Der Lage und Ausdehnung nach deckt sich das alte Arachosien mit der heutigen Provinz Qandahār; das in Arachosien von Ammian (23, 6, 72) erwähnte Alexandreia dürfte der jetzigen Hauptstadt Qandahār entsprechen.

Folgen wir dem Laufe des Hēlmund, so gelangen wir nach Drangiana, der »Seelandschaft«[5], dem Gebiete im Umkreise des Hāmūn. Dieser selbst ist der *Kąsava* des Awesta[6]. »Die von Herodot (7, 67) beschriebene Ausrüstung der Sarangen in Xerxes' Heere mit langen Rohrlanzen und bis ans Knie reichenden Wasserstiefeln entspricht der Natur ihres Landes« (Kiepert, S. 61).

Gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts wurde Drangiana von dem skythischen Volksstamme der Saken in Besitz genommen. Seitdem hiess es Sakastāna, und dieser Name hat sich in dem mittelalterlichen Segestān oder Sedschestān und in dem modernen Seïstān oder Sīstān erhalten.

§ 30. Gedrosia[7], dem jetzigen Balūtschistān im weiteren Sinne ent-

[1] S. namentlich die treffliche Beschreibung des Gebirges bei Arr. 3, 28, 5 (nach Aristobul); ferner Arr. 5, 5, 3; Strabo 15, 1, 8; Ptol. 6, 17 und 18. — [2] So nach M. A. Stein, Vortrag, gehalten beim VII. Orientalistencongress in Wien. — [3] Arr. 3, 29, 1; Curt. 7, 14, 19; Strab. 15, 2, 10. Ich halte die Route über Bāmiān trotz der Ausführungen Mützell's (zu Curt. a. a. O.) für die wahrscheinlichste. Über den zweiten Übergang s. Arr. 4, 22, 3; Strab. 15, 1, 26 (ὑπερθεὶς τὰ αὐτὰ ὄρη κατ' ἄλλας ὁδοὺς ἐπιτομωτέρας). — [4] Ptol. 6, 20; Plin. 6, 25; Arr. 4, 6, 6; Curt. 8, 30, 10. — [5] Ptol. 6, 19. Vgl. aw. *zrayah-*, ap. *drayah-* »See, Meer«. — [6] Vgl. bes. Yt. 19, 66. — [7] Marcianus, Periplus ed. Hoffmann, S. 79; Strab. 15, 2; Ptol. 6, 21; Arr. 6, 23.

sprechend, wurde dem Abendlande durch den verlustreichen Zug Alexander's bekannt. Es ist ein wüstes Land, arm an Wasser, aber mit einer Fülle aromatischer Pflanzen. Der Durchzug durch das Land ist ermöglicht, wenn in der Regenperiode die Flussläufe mit Wasser sich füllen. Fruchtbarer sind die gebirgigen Bezirke im nördlichen Gedrosien. Unter den bedeutenderen Flüssen wird der Artabis oder Arbis erwähnt, vermutlich der jetzige Purali. Hauptort des inneren Gedrosiens war Pura. Da dies nach Arrian unweit der Grenze von Caramania lag, so dürfen wir es wohl an der Stelle des heutigen Bampur suchen.

II. GESCHICHTE IRANS

VON DEN ÄLTESTEN ZEITEN BIS ZUM AUSGANG DER SÂSÂNIDEN

VON

FERD. JUSTI.

EINLEITUNG.

Die Perser, deren Geschichte bis zum Untergang ihres nationalen Reiches überblickt werden soll, werden von den Geschichtschreibern verschieden beurteilt. Wenn man sich auf Aussprüche neuerer Reisender beruft, die keine schmeichelhaften Worte für den Charakter der heutigen Perser haben, so bedenkt man nicht, dass solche Erfahrungen oft in Kreisen der Bevölkerung gemacht worden sind, die auch anderswo sittlich nicht hoch stehn, und dass in der That das persische Volk durch die ungeheuern Schicksalschläge der Invasionen eines Tschingiz-chān (1223) und eines Tīmūr (1380), bei denen das Land beispiellos verwüstet und die Bevölkerung zu hunderttausenden hingemordet ward, in neuerer Zeit auch durch Opiumgenuss, nicht bloss materiell, sondern auch sittlich herabgekommen ist[1]. Auch das Volkstum hat durch das Eindringen niedriger stehender Fremden, die sich gerade in die herrschenden Stellungen eingedrängt haben, so sehr gelitten, dass sich unter den 6—7 Millionen Bewohnern Irans kaum 1½ Millionen echte Abkömmlinge der Altperser befinden[2]. Wer daher diese gegen die Übertragungen aller der Untugenden, die sich später durch Jahrhunderte lange Tyrannei und Untergrabung des Wohlstandes ausgebildet haben, in Schutz nehmen will, darf wohl eher auf die heute in Indien lebenden Pārsī hinweisen, die sich noch zur alten Religion bekennen, durch wohlerworbnen Reichtum zum höchsten Ansehn gelangt, zu unbegrenzter Wohlthätigkeit geneigt und befähigt sind, und anerkanntermassen diejenige politisch-religiöse Gemeinde bilden, deren Lebensführung am meisten mit den Forderungen ihres Sittengesetzes in Einklang steht. Auch ihre Religionsgenossen in Yezd sind Muster von Ehrenhaftigkeit, Rechtschaffenheit und Fleiss, werden aber von den Bekennern des Islām besonders in unruhigen Zeiten belästigt und bedroht und selbst erschlagen[3].

Merkwürdig ist, dass neuere Schriftsteller selbst über die Altperser mit Unrecht ungünstiger urteilen als die zeitgenössischen Griechen; diesen erschienen

---

[1] Man lese die Schilderung der durch die Mongolen vernichteten Blüte der Stadt Marw bei Yāqūt u. d. W. Marw asch-schahidschān (BARBIER DE MEYNARD, Dictionn. géograph. 529), oder die Eroberung Baghdāds bei Ibn al-Athīr oder Soyūṭī. Über den arabischen Wucherer, der ganz Iran mit Opium zu vergiften droht, s. J. DE MORGAN, Mission scientifique en Perse, II. Paris 1895, p. 91.

[2] H. BRUGSCH, Westermann's Illustr. Monatsh. Nov. 1893, S. 242b.

[3] EDW. G. BROWNE, a year amongst the Persians. Lond. 1893, 370.

sie als die Träger einer ehrwürdigen Bildung, die in den Zeiten der ersten Berührung beider Völker der eignen noch überlegen war. Sie schildern die Perser als grosse kräftige Menschen von stolzer Erscheinung[1], unter denen manche ihre Landsleute noch durch hohe Gestalt überragten, wie Artachaies und Sapor I, und das Ebenmass ihres Leibes wird von den Griechen wiederholt hervorgehoben, z. B. bei dem Achaemeniden Tigranes[2], besonders aber bei den Frauen, die als gross und schön beschrieben werden, und in ihren reifern Jahren würdevolle Erscheinungen waren, wie Atossa in Aischylos' Persern, oder wie Sisygambis, von welcher Diodor eine vorteilhafte Schilderung gibt[3]. Die Araber sagen, wer tüchtige Kinder haben wolle, soll eine Perserin zur Frau nehmen, was heute nur bei den Mädchen der Nomaden, die sich durch Klugheit und Schönheit auszeichnen, zuzutreffen scheint[4]. Die Perser sind sehr reinlich[5] und wohlanständig (wie das Gesetzbuch vorschreibt und die Alten bezeugen), sie geniessen besonders auf Reisen sehr wenig[6], eine Erbschaft der anfänglichen Dürftigkeit[7], aus der sie sich durch Ausdauer und Tapferkeit emporgearbeitet haben; doch war nachmals die Ausrüstung der Tafel mit feinen Speisen und kostbarem Gerät sowohl der ägyptischen wie der griechischen überlegen; man verweilte nur kurz und ohne zu sprechen beim Hauptessen und brachte längere Zeit beim Nachtisch mit Unterhaltung hin. C. I. Wills[8] sagt von den heutigen Persern: »der Charakter des Persers ist der eines leichtlebigen Menschen, mit dem Wunsche, die Dinge im allgemeinen erfreulich aufzufassen; er ist gastfrei und verbindlich, so rechtschaffen, wie der Lauf der Menschheit im allgemeinen ist, besonders ist er zuvorkommend gegen Fremde«; er bezeugt die Zuverlässigkeit der Diener und die Ehrlichkeit der Kaufleute; »der Bewohner von Schīrāz ist sorglos und heiter, der Ispahaner ist ernst und hat aus dem Betrügen eine Kunst gemacht, denn ohne Betrügen kann man in Ispahan nicht leben«. Dieses ungünstige Urteil scheint sich auf die Kaufleute zu beziehen, die auch durch Geiz verrufen sind[9]. Nach Herodot (1, 134. 2, 167) sind die Perser stolz und selbstbewusst; ihre aristokratisch-feudalen Neigungen verraten sich in ihrer Vorliebe für edle Pferde und Hunde, für Waffenübungen, Reiten und Jagdvergnügen, während sie das Handwerk und den Handel wegen des bei ihm üblichen Betruges (Herod. 1, 153) gering achten, obschon die Satrapen verpflichtet waren, beide in jeder Weise zu fördern. Der Landbau stand in höchstem Ansehen, und an den Sitzen des Adels fehlten nicht grosse Baumpflanzungen, die auch in Kleinasien und Phönikien die Bewunderung der Nichtperser erregten. Dareios richtete an den Satrapen Gadates in Magnesia einen Erlass, worin er ihm seine königliche Zufriedenheit dafür ausdrückt, dass er Gewächse aus Babylonien nach Kleinasien verpflanzt, ihn aber tadelt, dass er Gärtner des Apollotempels unberechtigter Weise zu Hilfsleistungen hierbei genötigt habe[10]. Herakleides von Pontos

[1] μεγαλοπρεπείη, Herod. 1, 139.

[2] Herod. 7, 117. 9, 96. Aeschyl. in der Anthol. Palat. Append. 3 (βαθυχαιτήεις Μῆδος). Curtius 3, 11, 8. Ammian. Marcell. 23, 6. Zonaras 2, 583, 8 (nach Eusebios Hist. eccles. 6, 34).

[3] Xenoph. Anab. 3, 2, 25. Cyrop. 5, 1, 7. Plutarch. Alex. 21. Diod. 17, 37, 3. 59, 7. 118, 3. Curtius 3, 11, 24. 12, 21. Amm. Marcell. 24, 4, 27.

[4] Soyūṭī bei Sprenger, ZDMG. 45, 366—367. J. de Morgan, 21. 55.

[5] Schmutz schaffen die Dīvs (*āhitiš daevōdāta*, Yascht 10, 50).

[6] Xenoph. Cyrop. 8, 8, 11. Cicero Tuscul. 5, 4 (nach Xenoph.). Justin. 41, 3. Ammian. Marcell. 23, 6. vgl. Brissonius, de regio Pers. princip. 2, c. 137 ff.

[7] Herod. 1, 71; über die persische Tafel s. Brissonius II, c. 133.

[8] In the land of the Lion etc.

[9] S. Browne 196.

[10] Inschrift bei Cousin u. Deschamps, Bullet. de Corresp. hellén. XIII, 1889, 530; vgl. Xenoph. Oeconom. 4, 8.

bringt die Prachtliebe der Perser mit ihrem auf alles Hohe und Edle gerichteten Sinne in Verbindung: »alle welche den Genuss hochschätzen und ein prunkvolles Leben führen, sind hochherzig und von edler Gesinnung, wie die Perser und Meder. Denn sie schätzen vor allen andern den Genuss, während sie dabei die männlichsten und hochherzigsten der Barbaren sind«.[1] Eratosthenes († 195 vor Chr.)[2] eifert gegen die Bezeichnung der Arianer (Ostperser) als Barbaren, was sie ebensowenig seien wie die Inder, Römer und Karthager. Von ihrer Religion sagt u. a. Clemens von Alexandrien:[3] „die Perser haben weder mit den Griechen in Holz und Steinen, noch mit den Ägyptern in Ibissen und Ichneumonen, wohl aber mit den Philosophen im Feuer und Wasser Erscheinungen von Göttern gesehen«.

Persien war nach dem Zusammenbruch des Reiches, dem ungeheuern Verlust an Menschen und der unberechenbaren Beschädigung der Landkultur so erschöpft, dass erst zur Zeit der 'abbāsidischen Chalifen (seit 750) wieder Perser in wichtigen Stellungen auftreten; das geistige Leben erwachte wieder, die Wissenschaften, obwohl im Gewande der arabischen Sprache, wurden doch von Persern neu belebt[4] und fanden bald an den Arabern ihre eifrigsten Pfleger, auch die Kriegskunst lernten die Sieger erst von den Persern in Chorāsān, ja die besten Feldherren der ʿAbbāsiden waren Perser, unter ihnen freilich auch ein Abu Muslim, der die Gegner des Qor'ān mit der fanatischen Wut des Convertiten verfolgte und einer der grössten Henker der Weltgeschichte geworden ist, der für die Tötung der Ketzer eine besondere Keule, den Ketzerknüppel erfand, und schliesslich zum Dank für die Hunderttausende, die er den neuen Fetischen geopfert hatte, von Manṣūr beschimpft und umgebracht ward (755)[5]. In reinem Glanz aber strahlt durch Edelmut und Freigebigkeit das Haus der Barmekiden aus Baktra, welches eine Anzahl von Staatsmännern geliefert hat, die dem Chalifenreiche die grössten Dienste geleistet haben, und welches von Hārūn ar-raschīd aus gemeinen Motiven ausgerottet worden ist[6]. Ein ähnlich ruhmwürdiges iranisches Geschlecht ist das der Ayyūbiden, so benannt von seinem Ahnherrn Ayyūb (Hiob), Sohn des Schādi aus dem kurdischen Stamme Rewādi aus Dovin in Armenien, und Vater des Saladin (Salāḥ ed-dīn Yūsuf); nicht nur dieser grossmütige Herrscher, sondern auch die übrigen Mitglieder seines Hauses werden von allen Schriftstellern gleichmässig als tapfer, klug, hochstrebend und edel gefeiert, unter deren Regierung kein Brudermord und sonstige in andern Dynastien der Zeit übliche Frevel berichtet werden[7].

Die Perser sind einem Alexander erlegen, und der Islām hat das nationale Reich der Sasaniden vernichtet; darum den Vorwurf der Feigheit auf sie zu schleudern, wie oft geschehn ist, erscheint ebenso unberechtigt, wie uns Deutsche für unkriegerisch zu erklären, weil wir im Lauf unserer Geschichte viele und schwere Niederlagen erlitten haben. Angesichts der Thatsache, dass die Perser ohne den Vorteil besserer Bewaffnung oder zahlreicherer Heere die noch nicht wie Iran zu Alexanders Zeit zerrütteten, sondern aufblühenden und mächtigen Reiche Vorderasiens und Ägypten überwältigt und zwei Jahrhunderte behauptet

---

1 RAPP, ZDMG. 20, 103.

2 Bei Strabo 1, 4, 5.

3 Protrepticon (ed. SYLBURG) 1, 5, p. 19.

4 Hādschi Chalfa ed. G. FLÜGEL 1, 97.

5 Ibn Challikān 4, 72, 10. Übers. von MAC GUCKIN DE SLANE 2, 102. HOUTSMA, Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morg. 3, 36.

6 Tabari 3, 667 ff. erzählt den Untergang der Barmekiden; auch andere, wie Ibn Challikān, s. die Übersetzung von DE SLANE 2, 459. QUATREMÈRE, Journ. asiat. V, 17, 118.

7 Vgl. J. v. HAMMER-PURGSTALL, Gemäldesaal der Lebensbeschreib. grosser moslim. Herrscher. VI. Darmst., 1839.

haben, dass sie in heroischem Kampf über zwölf Jahrhunderte lang die Kultur gegen die Barbaren Hochasiens verteidigt haben, dass auch in der neupersischen Zeit unablässig die Waffen geklirrt haben, bis die Mongolen die Kraft und den kriegerischen Geist gebrochen haben, wären ja sonstige Beweise für ihre Tapferkeit überflüssig; doch möge nur auf einige Aussprüche ihrer Feinde, der Griechen und Römer, hingewiesen werden. »Die Perser, sagt Herodot (9, 62), sind an Stärke und kriegerischem Geist keineswegs geringer als die Hellenen.« Aristoteles rechnet die Perser zu denen, welche alles, was kriegerische Tapferkeit betrifft, hochhalten[1]. Ammianus Marcellinus, der den Feldzug Julian's gegen Sapor II mitmachte, sagt: »ein kriegerisches Volk, furchtbar und nur von den Parthern, die ihm vorangingen, übertroffen. . . . Die Parther sind wild und kriegerisch; sie finden so sehr Gefallen an Kampf und Krieg, dass der vor allen selig gepriesen wird, welcher in der Schlacht das Leben verloren hat; die eines gewöhnlichen Todes sterben, verachten sie als entartete Feiglinge«; und von der Reiterei der Perser sagt derselbe Schriftsteller: »es ist ausserordentlich, welche Angst die Völker haben vor der Tapferkeit ihrer Reiterei im offnen Felde.« Julian musste auf seinem Zuge die tertianische Reiterei wegen ihrer Furcht vor den Persern ihrer Feldzeichen berauben, ihre Spere zerbrechen und die Mannschaft zur Strafe zwischen Tross und Gefangenen weiter marschiren lassen, auch mehrere Tribune mussten wegen Angst vor den Persern bestraft werden[2]. »Die Perser sind kriegerisch, sagt Dio Chrysostomos[3], und stehn über den andern Völkern Asiens.« Und ein arabischer Dichter[4] singt von den Kriegern Chusrau's I, die in Yemen erschienen: »Gott weiss, das war eine herrliche Schar, so da auszog; ihres Gleichen siehst du unter den Menschen nicht wieder: hervorragende Fürsten, Strahlende, Marzbāne, Leuen, so im Dickicht ihre Jungen aufziehn, welche von krummen Bogen (so mächtig), als wären es Kameelsänften, Rohr abschiessen, welches den Getroffnen gar rasch dahin gehn macht. Du hast Löwen auf schwarze Hunde losgelassen, und ihre Entronnenen laufen flüchtig durchs Land.«

Ebenso unberechtigt wie der Vorwurf der Feigheit ist der der Lügenhaftigkeit. Weil Dareios in seinen Inschriften von der Lüge (*drauga*) wiederholt spricht, und das Gesetzbuch besonders eindringlich vor der Lüge warnt, soll diese ein Nationalfehler sein, denn, so sagt man, der Gesetzgeber würde nicht ein solches Gewicht auf das Verbot legen, wenn er nicht gegen eine eingewurzelte Neigung anzukämpfen hätte. Man könnte mit demselben Rechte behaupten, die Deutschen seien besonders zum Meineid geneigt, weil es bei ihnen Vorschrift ist, der Ablegung eines Zeugnisses eine Eidesbelehrung vorhergehn zu lassen, und das Gesetz durch besonders strenge Massnahmen einem Meineid vorzubeugen sucht. Es ist jedoch nicht nur das Gesetz, was die Lüge streng verbietet, sondern Herodot[5] sagt deutlich genug: »als das schändlichste gilt ihnen das Lügen, nächstdem das Schuldenmachen, und zwar besonders deshalb weil, wie sie sagen, der Schuldner notwendig in die Lage kommt, Lügen zu sagen.« Durch mehrere unverdächtige Zeugnisse ist festgestellt, dass der Handschlag bei den alten Persern die sicherste Bürgschaft bildet[6]; dasselbe gilt von den Parthern[7], und von den heutigen Pārsī ist bekannt genug, dass

[1] Politik 7, 2, 5. Fragm. histor. Graec. II, 180, n° 253.
[2] Amm. Marc. 23, 6, 28. 44. 24, 4, 2. 25, 1, 7. 8.
[3] 1, 165, 31. 2, 212, 30 vgl. Brissonius III, 1 ff. Rapp, ZDMG. 20, 103.
[4] Tabari 1, 956—957. Nöldeke, Tabari 235.
[5] 1, 138. vgl. Rapp das. 106. 115. Spiegel, Eran. Alterth. 3, 684.
[6] Xenoph. Cyrop. 8, 8, 2. C. Nepos, Datames 10. Diodor 16, 43. vgl. Vendidad 4, 2 (6. 7).
[7] Josephus, Ant. Jud. 18, 9, 3.

deren Handschlag jedem Kaufmann eidliche Sicherheit verbürgt[1]. Gegen diese glänzenden Zeugnisse aus verschiedenen Jahrhunderten fallen die von perserfeindlichen Schriftstellern mit begreiflicher Genugthuung berichteten Wortbrüchigkeiten einzelner gegen Rebellen, fremde Feinde und aus politischen Beweggründen nicht ins Gewicht, wo es sich um den Charakter eines Volkes überhaupt handelt. Es mögen die Worte eines ausgezeichneten Rechtsgelehrten[2], dessen Urteil ebenso gründlich wie unparteiisch ist, hier angeführt sein. »In Betreff der Moralgebote ist die Gleichheit des ersten und fünften Punktes der (indischen) Manu-declaration mit der iranischen Reinheits- und Wahrheitslehre in die Augen springend. Nur erweist sich in dieser Hinsicht die zarathustrische Doctrin im Gegensatz zur Brahmanenlehre als eine weit höhere sittliche Ausbildung in sich fassend . . . . Die tiefere Durchdenkung sowohl des Reinheits- wie des Wahrheitsbegriffes liegt sicherlich auf der iranischen Seite. Es handelt sich hier um der ganzen Menschheit für ihre sittliche Ausbildung gestellte Probleme von der grössten Wichtigkeit. Wie weit ein einzelnes Volk es in dieser Richtung vorwärts bringt, ist ein Hauptprüfstein für den Wert, der überhaupt diesem Volk in der geistigen Gesamtarbeit der Menschheit zuzuerkennen sei. Das vom einzelnen Volk hierin geleistete ist der Menschheit, auch wenn das Volk lange vom Schauplatz abgetreten ist, ein unverlornes, weiter wirkendes Capital. Die Zarathustralehre hat in dem Reinheits- wie in dem Wahrheitsgebote eine schöne Richtung auf Verinnerlichung der sittlichen Probleme documentirt, die dem indischen Brahmanenthum mit allem seinem Wuste von Purificationen durch Fasten und andere Übungen wesentlich fehlt.«

Der Graf DE GOBINEAU, ein Anthropologe und Geschichtschreiber, der sieben Jahre in Persien gelebt hat, sagt von den Persern[3]: »Fast reicht schon der Hinweis auf die täglichen Beschäftigungen des iranischen Lebens hin, um eine genaue Vorstellung von der hochstehenden Sittlichkeit und dem Stolz dieses auserlesnen Geschlechtes zu geben. Die soeben angeführten Sätze aus dem Awesta[4] sind ehrenvoll für die Gesinnungen derjenigen, zu denen man so reden musste, um sich als Gesandter des Himmels anerkennen zu lassen. Der Gott der Bibel ist sicherlich gross und erhaben, aber sein Volk ist verglichen mit den Menschen, die man hier unterweisen hört, recht niedrig, und ich weiss nicht welch eine Empfindung von Ehrenhaftigkeit diese Stellen des Vendidad durchdringt, die sicherlich nichts gemein haben mit jenen verschmitzten Einfädelungen, selbstsüchtigen und engherzigen Berechnungen, Lügen, Treulosigkeiten und Niederträchtigkeiten, die in den Zelten der Erzväter kriechen. Selbst das griechische Alterthum hat uns an eine solche Sprache nicht gewöhnt, und man begreift den besondern Ernst und die Art von Erstaunen, womit Herodot von den alten, zu seiner Zeit bereits recht toten Persern redet, die über alles die Tapferkeit und Wahrhaftigkeit hoch hielten«[5].

[1] OUSELEY, Travels I, London 1819, 102 ff.
[2] B. W. LEIST, Alt-arisches Jus civile. I. Jena 1892, 56.
[3] Histoire des Perses I, 27.
[4] Nemlich Vendidad 3, 2 (6—10 über die Besiedelung des Landes) und 3, 25—27 (84—90 über den Ackerbau).
[5] Vgl. A. V. WILLIAMS JACKSON, International Journal of Ethics VII, Oct. 1896, p. 55 ff.

I. URZEIT.

EINWANDERUNG DER ARIER.

Die Iranier, welche zuerst unter der Führung der Meder, dann der Perser in der Geschichte auftreten, haben sich in unbestimmter Vorzeit samt den Vorfahren der arischen Inder von den mit ihnen verwandten indogermanischen Stämmen Europas in Folge von Übervölkerung und Nachdrängen anderer Stämme abgesondert und sind, wie man annehmen darf, durch die Uralpforte im Norden des Kaspischen Meeres lange nach dem Zeitraum, wo dieser Binnensee durch die einst mit Wasser bedeckte westsibirische Niederung mit dem Eismeer in Verbindung gestanden hatte, nach Asien gewandert. Die Sprachen beider Völker, Indisch und Iranisch, berühren sich in gewissen Besonderheiten einerseits mit dem Griechischen, andrerseits mit dem Baltisch-Slavischen, so dass in einer Urzeit, wo die sogenannten indogermanischen Völker noch sämtlich in Europa wohnten, die Arier ihren Platz zwischen den Vorfahren der Hellenen und der Slaven eingenommen haben dürften[1]; es ist ebenso schwer zu sagen, wo dies stattgefunden, wie den Zeitraum zu bestimmen, wann der Zug nach Asien begonnen hat. Sicher ist, dass die arischen Inder noch in Bewegung begriffen sind, als wir sie zuerst kennen lernen, während die Hellenen um dieselbe Zeit schon längst ihre Sitze fest eingenommen hatten, was doch daraus zu erklären sein mag, dass die Verehrer des Indra unermessliche Länderstrecken durchziehen mussten, ehe sie sich dauernd niedergelassen haben, während für die Hellenen der Weg über die nördlichen Gebirge in ihre buchtenreiche Halbinsel weniger Zeit erfordert hat. Die Arier, welche in Europa zurückgeblieben sind, heissen bei den Griechen Skythen, ein Name, der zunächst die Skoloten bezeichnet, dann aber auf andere Völker des südöstlichen Europa übergeht, bei den Persern Saka 'jenseit des Meeres', bei den Assyrern Gimirrai (Kimmerier, denn Skythen und Kimmerier erscheinen bei ihren Einfällen ins assyrische Reich mit einander verbündet, oder es sind geradezu Stammnamen, die als allgemeine Bezeichnung des ganzen Volkes verwendet worden sind). Sie redeten im Altertum eine Sprache mit iranischem Charakter, die dem Ossetischen am nächsten gestanden zu haben scheint. Wie in Europa die indogermanischen Eroberer überall wo sie einwanderten eine Urbevölkerung vorfanden, die entweder in die Gebirge vertrieben oder unterworfen und genötigt ward, die indogermanische Sprache anzunehmen (ähnlich wie das Englische oder Arabische von vielen Völkern angenommen ist, die unter politischer oder religiöser Herrschaft des britischen Reiches oder des Islām stehn), so fanden auch die Arier in Iran und Indien ältere Bewohner (oft als Dīv und Affen bezeichnet) vor, die ebenfalls ihre Sprache annahmen; doch ward der ethnische Charakter der Indogermanen, die in verhältnismässig geringer Anzahl eingewandert sind, teils durch Vermischung mit den an Zahl überlegnen Eingebornen, teils durch Einwirkung des Klimas so verändert, dass sie anthropologisch andere Menschenarten bilden als viele durch Verwandtschaft der Sprache mit ihnen verbundne Völker Europas, wie auch der Südeuropäer im allgemeinen von andern Ureltern abstammt als der Schwede oder Friese. So bilden die Hindus anthropologisch eine ganz andere Menschenart als die Germanen, deren Sprache

[1] Ein Schema der geographischen Verteilung der indogermanischen Völker s. bei Rendall, The cradle of the Aryans. London 1889, S. 32. Isaac Taylor, The origin of the Aryans. London 1890, S. 22. 269.

doch mit dem Sanskrit verwandt ist, und die Perser zeigen wenigstens heute weit mehr Ähnlichkeit mit allophylen Orientalen als mit den sprachverwandten blonden Söhnen der nordischen Seeküsten.

ÄLTESTE SITZE.

Nachdem die Arier den Boden Asiens betreten hatten, werden sie sich in den Uferlandschaften des Oxus und Jaxartes angesiedelt haben. Die Inschriften des Dareios nennen hier in achaemenischer Zeit die Saka Haumavarga (d. i. die Blätter der Hauma-pflanze abkochend) und die Saka Tigrachauda (d. i. die mit spitzen Hüten)[1], das Awesta wie auch Herodot nennt die Dāha, deren Name auch nördlich von der Maeotis vorgekommen sein soll und noch bis in die Zeit des Islām an der Gegend zwischen Oxus und kaspischem Meer haftet, die Griechen erwähnen noch weiter nördlich am Jaxartes die Massageten[2], deren Herrscher iranische Namen führen. Vielleicht dürfen wir uns die Oase Chiwa, im Altertum Huvārazmi (Chorasmia) genannt, als einen der ältesten Sitze der asiatischen Arier denken[3]; grosse Flüsse begünstigen den Fortschritt der Bildung, indem sie durch ihr periodisches Anwachsen zur geordneten und für den Anbau nützlichen Verteilung der Wassermengen auffordern, auch zu ihrer Benutzung als Wasserstrassen auf die Schiffahrt hinführen und den Verkehr mit der Fremde erleichtern; der reiche Anbau der von ihnen getränkten Ebnen vermag eine dichte Bevölkerung zu ernähren, welche das Bedürfnis hat, in geordneten staatlichen Verhältnissen ihrem Erwerb nachzugehn; hier vollzieht sich die Bildung grössrer Reiche leichter als in Gegenden, wo enge von hohen Gebirgszügen beschränkte Thäler die Fehden kleiner Häuptlinge begünstigen und die Unterwerfung unter eine weit gebietende Macht erschweren.

Begreiflicher Weise haben wir keine sichern Nachrichten über jene weit zurückliegenden Zeiten der arischen Ansiedelungen; doch würde die Vermutung, dass die Arier an den Flüssen in die höher gelegnen Länder, nach dem heutigen Chokand, Chotl, Badachschān aufgestiegen sind, deshalb wahrscheinlich sein, weil auch die arischen Inder, die sicher denselben Weg mit den Iraniern gezogen sind, über die Pässe des Hindukusch in das Kabulthal und von da in die Indusebene gelangt sind. Die Ausbreitung der Iranier in Margiana, Parthien, Areia und Afghanistān begegnete keinen grossen Schwierigkeiten; die Wege nach Herāt und Sīstān, nach Meschhed und Asterābād gehn über nur leichte Erhebungen. Durch das Vordringen türkisch-tatarischer und andrer innerasiatischer Stämme aus Nord und Ost wich später die arische Bevölkerung zurück und erhielt sich in ursprünglich von ihr besetzten Gebieten nur in geringerer Zahl oder in vereinzelten Ansiedelungen, es scheint auch, dass ein Teil der tatarisch redenden Bevölkerung von Yarkand nur aus tatarisirten Iraniern besteht, da sie völlig arische Körperbeschaffenheit zeigt und doch seit dem Einbruch der Yuētschi im 2. Jahrh. vor Chr. dort eine neue Einwanderung arischer Stämme nicht stattgefunden hat. So werden namentlich Reste iranisch redender Arier im Distrikt Sarikul, in Wachān an den Quellen des Oxus, im Belurtagh (die Galtscha), im obern Thal des Yarkandflusses

[1] Oppert, Revue de linguistique IV, 215. Der am Schluss zerstörte Name *Haumavarga* mit *g* (nicht *k*) zu schreiben nach der babylon. Übersetzung.

[2] d. i. die fischessenden Getae (awest. masya, nach Herodot 1, 202, Marquart).

[3] Albērūnī (herausg. von Sachau 35, 7; Übersetzung S. 40) setzt die Aera von Chwārizm im Jahr 1290 (980 vor Alexander) an, als das Land colonisirt ward; vgl. Sachau, ZDMG. 28, 450. M. J. de Goeje, das alte Bett des Oxus. Leiden 1875. Lessar, Globus ed. R. Kiepert 43, 1883, 218 ff.

(die Pachpo), vielfach noch mit blondem Haar, gefunden; sie heissen dort und in Turkistān, Buchārā, Chiwa Tādschik (ein neuer Ausdruck, von ihrer Kopfbedeckung, *tāj*); auch der Name Sart, womit die Kirghisen die nichtnomadische Bevölkerung sowohl persischer wie tatarischer Abkunft bezeichnen, scheint ursprünglich sesshafte Perser bezeichnet zu haben[1].

DAS BAKTRISCHE REICH.

Ein baktrisches Reich in ältester Zeit wird nur in dem sagenhaften Bericht des Ktesias von dem Zug des Ninos gegen den baktrischen König Zoroastres erwähnt; diesen Namen nennt Trogus (Justin 1, 1), Eusebios (ed. Schoene 25, nach Kephalion, der Zaravastes hat), und andere; dagegen hat Diodor (Agatharchides) 2, 6 Oxyartes, offenbar unrichtig und erst lange nach Ktesias' Zeit aus der Geschichte Alexanders eingeführt; ein Zoroastres ist ausserdem (erst bei den griechischen Chronographen) der erste König einer Dynastie von Medern, welche nach Bērōsos (bei Eusebios nach Alexander Polyhistor) 224 Jahre von 2300 an über Babylonien geherrscht haben soll; diese Meder sind, wie man als sehr wahrscheinlich annehmen darf, die Herrscher von Elam, die ungefähr zu jener Zeit in Babylonien Fuss gefasst hatten, und zu denen die aus den Inschriften und der Bibel bekannten Kudurnanchunde, Kudur-Lagamar, Kudur-Mabuk, Sohn des Simtischilchak, und sein Sohn Rimagurrit (»Eriaku«) gehörten[2]. Der Name Zoroastres in diesem Zusammenhang könnte höchstens dafür beweisend sein, dass man ihn zu Berosos' Zeit für einen medischen gehalten hat. Das Bestehen eines baktrischen Reiches vor der Begründung des achaemenischen wird zwar von einigen Gelehrten angenommen, jedoch vom Awesta nirgend erwähnt, obwohl dieses Buch in seinen ältesten Teilen mehrmals den Vischtāspa, den König dieses angeblichen Reiches, nennt; in den Yascht oder Opfergebeten, welche zwar erst spät verfasst worden sind, aber in dieser Frage immerhin ein grösseres Gewicht haben als spätre Bearbeitungen der Sage, finden wir Vischtāspa an den Flüssen Frazdānu und Dātya das Opfergebet verrichten; die Dātya ist der Fluss von Aryana vaedschō, an dessen Ufer nach der Legende die Wohnung des Vaters Zarathustras lag; diese Landschaft aber liegt »an der Seite von Atropatene«, nämlich nordwärts, und ihr Name, bei den moslimischen Geographen Arrān, ist die Landschaft, worin Gandscha, Berda', Schamkūr, Bailaqān u. a. Städte liegen, so dass die Dātya entweder der Kur oder der Aras ist; der Name Frazdānu ist derselbe wie der des Flusses Hrazdan in Varazhnunikh, einer Landschaft am Geḷam-See in Armenien[3], vielleicht bezeichnen auch beide Namen denselben Fluss, obwohl spätere Schriften, der Bundehesch und der Bahman-Yascht, den Frazdānu nach Sīstān verlegen; ein andresmal erscheint Vischtāspa am Meer Vourukascha (kaspischen See, in der mythischen Geographie der die Erde umgebende Ocean) und bittet um Sieg über den Chvyaona (Chioniten) Aredschadaspa, eine Legende, die samt den Erzählungen von Vischtāspas Aufenthalt am Kaiserhof von Byzanz an die

---

1 Khanikof, Mem. on the Ethnography of Persia. Paris 1867. Spiegel, Eran. Alterthumskunde I, Leipz. 1871, 337. Hellwald, Ausland 1872, S. 265. 1876, S. 634. Zotenberg, The Academy, 15. Aug. 1874, S. 187. Schlagintweit (nach Forsyth und Ujfalvy), Globus XXXI, 1877, 116. 252. Friedr. Müller, Allgem. Ethnographie. Wien, 1879, 394. 521. Biddulph, Tribes of the Hindoo Koosh. Calcutta 1880, 63. 64.

2 Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums. Stuttg. 1884, S. 164. Jensen, ZDMG. 50, 247. 251. Spiegel, ZDMG. 41, 292. Marquart, Philologus. Suppl.-Bd. VI, 1893, S. 527; vgl. Krumbholz, Rhein. Museum 50, 205 ff.

3 Mose Choren. 1, 11. 2, 10. Intschitschean, Geogr. v. Altarmenien 457.

Berichte der Armenier über die Thaten des Königs Tĕrdat und an Ereignisse zur Zeit Sapors II erinnern, der zuerst mit den Chioniten, einer sonst unbekannten, mit den Gelanen (d. i. Gilanern?) zugleich genannten Völkerschaft in Turkistān, Krieg geführt hat. Es scheint, dass die Sage Baktrien erst in den Vordergrund gerückt hat, als das baktrische Reich von den Nachfolgern Alexanders begründet worden war und nahe Beziehungen zu Indien hatte, von wo aus der Buddhismus seit dem ersten Jahrh. vor Chr. in Baktrien Eingang gefunden hat; die griechisch-baktrischen Münzen zeigen uns im 1. Jahrh. nach Chr. nicht nur parthische Königsnamen, sondern auch die Bilder zoroastrischer Gottheiten, die man am bequemsten bei Percy Gardner, The Coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India, auf den Münzen der sogenannten Turuschkakönige Kanerkes und Hooerkes, Pl. XXVI. XXVII. XXVIII betrachten kann. Das erste Kapitel des Gesetzbuches (Vendīdād) zählt gerade die Länder auf, welche den Bestand des baktrischen und ältern parthischen Reiches (vor Überschreitung der kaspischen Pforten) bilden, und aus der Erwähnung von Hapta Hindu (Sieben Indien) könnte man sogar die Zeit des Mithradates, Eukratides und Demetrios vermuten, der dieses griechisch-iranische Reich über Arachosien und das Industhal ausgedehnt hat[1]. Die Stadt Baktra (altpers. Bāchtri) wird in diesem Kapitel mit der jungen Namensform Bāchdhi (woraus dann Bāchli, armen. Bahl, indisch Bahlika (Baktrer), neupers. Balch entstanden ist) benannt und hat das Beiwort »mit hohen Bannern«, was man gewöhnlich als Bezeichnung eines Herrschersitzes oder eines Militärpostens zur Bewachung der Grenze auffasst, was indessen eine ganz bestimmte Bedeutung erhält, wenn man es auf eine Stelle des arabischen Schriftstellers Masʿudi bezieht, welcher berichtet, dass auf dem Tempel Naubehār (der aber vielmehr ein buddhistisches Kloster, Nava-vihāra in indischer Sprache, »Neukloster«, gewesen sein muss) grünseidne Fahnen wehten[2]. Die erste Nachricht, welche Balch als Sitz des Vischtāspa bezeichnet, findet sich bei Tabari 645, 12. 649, 12, wo es heisst, der Kai Fāschīn (im Awesta Kava Pisanah oder Pisina[3]), der Bruder des Königs Kava Usa und Ahnherr des Vischtāspa, sei König von Pārs gewesen, und erst dieser sein Nachkomme habe den Herrschersitz nach Balch verlegt, das man al-Ḫusnā (die schöne, awest. *srīra*, Beiwort von Bāchdhi, Vd. 1, 6) nannte. Diese Notizen machen nicht den Eindruck vorzeitlicher Überlieferungen, die im Stande wären, die Richtigkeit von der medischen Abkunft des Vischtāspa und auch des Zarathustra zu verdächtigen, welche durch eine Reihe von ältern und durch jüngere, besonders moslimische Nachrichten erhärtet wird; es sei nur erinnert an die von Chares von Mytilene[4] (Ceremonienmeister Alexanders) aufbewahrte Sage, in welcher Hystaspes als König von Medien, sein Bruder Zariadres (im Awesta Zairivairi) als König der Länder von den kaspischen Pforten bis zum Tanaïs erscheint, wie auch bei Firdausī (ed. Vullers 1147, 116) Luhrāsp, der Vater des Vischtāspa, von Kai Chusrau als Statthalter über Alanen und Georgier gesetzt wird; ferner daran, dass der Name Spitama einerseits der Familie Zarathustras angehört, andrerseits am medischen Hofe vorkommt, und dass Hystaspes noch bei Lactantius (zur Zeit des Diocletianus) Inst. 7, 16 Medorum

[1] Auch eine Stelle des Mithra-Yascht (§ 14) hat wesentlich dieselben Länder im Auge. Rawlinson, Proceedings of the Geogr. Soc. Sept. 1884, 504 hält Hapta Hindu (die 7 Ströme) für das obere Oxusgebiet.

[2] Maçoudi, les Prairies d'or. Texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris 1861—1877, 4, 48. Yāqūt, herausg. von Ferd. Wüstenfeld 4, 818, 6. Haft iqlīm, Journal asiat. 5, 17, 109. Preuss. Jahrbücher 88. 1897, 62.

[3] Einen König Fāsīn tötet Ardaschīr I, Tabari 1, 815, 13.

[4] Athenaios, Deipnosoph. 575ª (ed. Kaibel 3, 267).

rex antiquissimus heisst, der vor der Erbauung Roms geherrscht und den zukünftigen Weltbrand geweissagt habe[1]. Die Religionsbücher, welche uns die beste Bürgschaft für die Richtigkeit solcher Nachrichten geben könnten, enthalten leider keine streng geschichtlichen Angaben, und wenn man sich daher auch mit Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten begnügen muss, so darf man doch wohl aussprechen, dass die Verlegung der Herrschaft Vischtâspas und damit auch der Entstehung der zoroastrischen Religion nach Baktrien die allergeringste geschichtliche Berechtigung beanspruchen kann[2]. Obwohl also die Nachrichten über ein baktrisches Reich sich auf weit spätre Zeiten beziehen, so darf man doch vermuten, dass die fruchtbaren Thäler des Zarafschan und des mittlern Oxusgebietes bereits in vormedischer Zeit angebaut und Sitz von staatlichen Gemeinwesen gewesen sind, die Kyros seinem Reich eingefügt und durch Festungsanlagen wie Kyreschata (Uratübeh zwischen Zarafschân oder Polytimetos und Sîr Daryâ oder Jaxartes) zu schützen gesucht hat. Wie in spätern Zeiten die Parther ihre Herrschaft von Chorasan nach dem Westen auf dem Weg durch die Bergländer im Süden des kaspischen Meeres, wo die kaspischen Pforten das Thor nach Medien bilden, ausgebreitet haben, so sind auch die alten Iranier offenbar zunächst zur Einnahme Hyrkaniens, Mâzenderâns und Gîlâns fortgeschritten, und haben sich von dort nach dem westlichen Iran ausgebreitet, was durch die Sage von der Verteilung seines Reiches an seine drei Söhne durch Thraetaona (Ferîdûn), der dort in Varena, der viereckigen Festung, heute Verek südöstlich von Sârî, geboren war[3], versinnbildlicht wird, wie auch der Schauplatz der ältesten Sagen, wie der Fesselung des Dahâka am Berg Demâvend, dorthin verlegt wird.

BEZIEHUNGEN ZU ASSYRIEN.

Bei ihrem weitern Vordringen näherten sich die iranischen Stämme den Grenzen des assyrischen Reiches[4], und bereits Salmanassar II kämpfte 935 gegen die Parsua, etwa in den Bergen zwischen den Quellgebieten des untern Zâb und des Diyâla, südlich des oft genannten Königreiches Manna, sowie gegen die Amadai oder Meder, die in der Ebene wohnten, und nochmals 827 rühmt er sich, von Artasari, Fürst von Schurdira, in Atropatene Zins empfangen und auch den Parsua Tribut auferlegt zu haben. Von andern Stämmen, die im Zusammenhang dieser Feldzüge genannt werden, weiss man nicht, ob sie arischer Abkunft gewesen sind oder ob sie zu den Völkern gehört haben, die jenseits der Nordgrenzen Assyriens in grosser Mannigfaltigkeit kleinere und grössere Reiche errichtet und nach Ausweis der assyrischen Inschriften und Bildwerke eine ansehnliche Bildung besessen haben. Unter Ramman-nirari (811—782), dem Gemahl der Sammuramat (Semiramis), erscheint das Land Ellip nach Hamadân hin, zwischen ihm und Madai liegt Charchar (etwa die Ebene von Kermânschâhân), Arazias, Mesu, dann folgt Gizilbunda, dessen König Pirischâti bereits Schamsiramman (820) sich rühmt besiegt zu haben, sodann Munna, Parsua, Allabria, Abdana, Nahri und Andia, das Gebiet des Tilusina. Eine geographische Verteilung dieser Gebiete ist

1 Justinus Martyr p. 66, Lactantius bei Migne, Biblioth. patrum VI, 1844, p. 790. Clemens Alex. Stromata VI, c. 6, § 43.

2 Die Baktrier machen noch zu Alexanders Zeit nicht den Eindruck, als ob sie fromme Mazdayasnas wären, s. Curtius 4. 6, 3.

3 Zahîr ed-dîn, herausg. von B. Dorn, Petersb. 1850, 11, 11; Melgunof, Das südliche Ufer des kasp. Meeres (übersetzt von Zenker), Leipz. 1868, 27. 171.

4 Delattre, Le peuple et l'empire des Mèdes, Brüssel 1883; A. von Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients S. 92.

schwierig, doch wird man sie sich in den Bergen der Zagroskette im Land der Bachtiāren und Luren zu denken haben. Tiglathpileser (745—727) nennt neben Madai noch Zikrat, welches, von Medien abhängig, sich nach dem (kaspischen) Meer hin ausdehnt, und in dem man das Land der Sagartier (altpers. Asagarta) erkennen will, sowie eine Reihe von östlichen Gebieten, unter denen wieder die Parsua erscheinen, sowie das weit im Osten gelegene Bikni mit dem Krystallberg (Demāvend). Keinenfalls ist der assyrische Eroberer über die kaspischen Pforten hinaus oder gar bis Arachosien vorgedrungen, wie man aus dem Namen des von ihm genannten Arakattu hat schliessen wollen. Sargon (722—705) erhob das assyrische Reich auf die Höhe der Macht und hatte einen Krieg mit Ursā (Rusā) von Urarṭu (dem Land der Alarodier, armen. Airarat) und seinen Verbündeten zu führen, 716; unter diesen erscheint Mitatti von Zikirtu und Bagadatti (augenscheinlich ein iranischer Name) von Mildisch, der später von Sargon geschunden ward, und Fürsten mehrerer unbekannter Gebiete; als entferntes Land nennt er Partakanu, womit man die Paraitakēnoi Herodots (1, 101) zusammenstellt; die Parsua scheinen wirklich unterworfen zu sein, da Sargon berichtet, er habe das Gebiet des Schipascharri von Schurgadia (ein Name, der an Pasargada erinnert)[1] zu dem des Statthalters von Parsua geschlagen. Unter den Verbündeten des Ursā befindet sich ein Dalta von Ellip, dem sich die Leute von Charchar nach Vertreibung ihres assyrischen Statthalters anschlossen; Sargon aber wusste das assyrische Ansehen so aufrecht zu erhalten, dass eine grosse Anzahl medischer Fürsten in Charchar ihre Unterwerfung anzeigten; unter ihnen wird ein Parnua von Sikrina genannt, der an den Pharnos des Ktesias (Diodor 2, 1, 10) erinnert, welcher von Ninos besiegt ward. Ursā war indessen nicht überwunden; noch im folgenden Jahr ward einer seiner Verbündeten, Dayaukku (Dejokes), ein Fürst in Manna (zwischen Medien und Armenien) unter der Hoheit des Ullusun, gefangen und nach Chamāth in Syrien abgeführt. Das Ende des Krieges war, dass Ursā, besiegt, sich selbst den Tod gab, und dass die mächtigern medischen Fürsten, wie Dalta von Ellip, sich Assyrien unterwarfen; die Hauptstadt des flüchtigen Mitatti von Zikirtu, Parda, ward von Sargon verbrannt; im Jahr 713 nennt eine Inschrift eine Reihe von medischen Fürsten, die Assyrien zinsbar gewesen seien[2]. Von Dalta erfahren wir, dass er in hohem Alter starb (707/6) und dass seine Söhne Nibie und Ispabāra (d. i. der Ritter, pers. *asuvār*) um die Nachfolge stritten, und dass Nibie trotz der Unterstützung des Königs von Elam durch ein Heer des Sargon vertrieben und Ispabāra eingesetzt, auch die Festung Marabusti, wohin sich sein Stiefbruder geflüchtet hatte, eingenommen ward. Sanherib (705—681) führte in seinem zweiten Jahre Krieg mit Ispabāra, der wahrscheinlich bei dem Thronwechsel in Assyrien abtrünnig geworden war; seine Städte wurden verbrannt, Menschen und Vieh ohne Zahl weggeschleppt, das Land durch ungeheure Abgaben ins Verderben gestürzt, Ispabāra entkam als Flüchtling; auch einer neuen Vereinigung unter der Führung des Unterkönigs von Babylonien, an der sich Elam, die Leute von Parsua, Paschiru und Ellip beteiligten, ward Sanherib Herr, und sein Nachfolger Asarhaddon (681—668), gegen den sich mehrere Grossfürsten verbündeten, führte noch Feldzüge nach Medien, Assurbanipal (668—626) wenigstens noch nach Manna in Atropatene aus, doch erstand bereits in dem verwüsteten und von seinem Fürsten verlassenen Ellip die Macht, welche bestimmt war, dieses

[1] Hommel, Gesch. Babyl. und Assyriens, Berlin 1885, 784.

[2] George Smith, Assyrian Discoveries, London 1875, 288 f.; Delitzsch, Die Sprache der Kossäer, Leipz. 1884, 148; Winckler, Untersuch. S. 118—119.

assyrische Reich, dessen Herrscher den besiegten Königen die Haut abziehen liessen und eigenhändig die Augen ausbohrten[1], für immer zu zerstören.

II. DAS MEDISCHE REICH.

Die Menge der in den assyrischen Inschriften erwähnten medischen Fürsten zeigt, dass es noch kein grosses medisches Reich gab. Dieses ist, wie Herodot (1, 96 ff.) berichtet, von Dējokes (ē ist jonisch für pers. ā) gestiftet worden, der als ein gerechter Mann von den Medern zum Richter[2] über das ganze Land, welches durch die vielen kleinen Tyrannen in anarchische

[1] Dargestellt u. a. in Botta et Flandin, Monument de Ninive II, Paris 1849, Pl. 118 (wiederholt von Zénaïde Ragozin, Assyria, Lond. 1888, S. 257).

[2] δικαστής erinnert an den Dāvar (Richter) von Rai, dessen Tochter die Gattin Chusraus I. und Mutter des Anōschazādh war, Ibn-Athīr I, 316, 14; und die Parsi erklären das awestische *daxᵛyuma* durch »Richter«, s. Dinkart, ed. Peshotan Behramjee II, 111, Note.

[3] Vd. 2, 25; Albērūni herausg. von Sachau 217. Wie in der Anlage des Vara der Übergang des Nomadentums zur Sesshaftigkeit symbolisirt ist, hat Lamprecht ausgeführt, Deutsche Geschichte 1, 52.

[4] Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte 2.

[5] D. i. Gaufürst, altmed. könnte *dahyauka* aus *dahyau-pati* durch Abtrennung des zweiten Wortes und Anfügung des Kose-Affixes *ka*, der Eigenname aus dem Titel, entstanden sein, wie *Ispahbed*, *Marzbān*.

[6] Anders Winckler, Unters. 117—118, der beide Dayaukku für ganz verschiedene Personen, den herodotischen für den Heros eponymos von Bīt-Dayaukku hält.

[7] Vgl. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, Paris 1886, 496.

[8] Eusebios ed. Avger 100 = Eusebios ed. Schoene 67. Iribatukte einer Inschrift, der angebliche volle Name des Arbakes, ist kein Eigenname, auch ist die hierbei erwähnte Stadt nicht Ninive.

[9] Medische Königsreihen nach Herodot und Ktesias:

Herod. 1, 98			Ktesias bei Diodor 2, 32, 6 (nach Agatharchides)		aus Ktesias: Eusebios (nach Kephalion) ed. Avger 101 = ed. Schoene 1, 67		aus Ktesias: Euseb. Kanon = Hieronym., Avger 102 Schoene 2, 28	
			Arbakēs	28	Varbakēs	28	Arbakēs	28
			Maudakēs	50	Mavdakēs	20	Sovsarmos	30
			Sōsarmos	(30) richtig: 28	Sovsarmos	30	Medidos	40
			Artykas	50	Artikas	30	Kartikēas	13
			Arbianēs	22				
			Artaios	40				
Dējokēs	53	} 75	Artynēs	22	Deiokēs	54	Diovkēs	54
Phraortēs	22	} 150	Astibaras	40	Phravortēs	24	Phravortēs	24
Kyaxarēs	40	} 75	Aspandas	(35)	Kiakʻsarēs	32	Kiakʻsarēs	32
Astyagēs	35		Astyigas	(35)	Aždahak	38	Aždahak	38
Jahre:	150			350		256 im Text: 298		259

Die Reihe ist von Ktesias verdoppelt, so dass die Herrschaft der Meder 350 statt 175 Jahre beträgt; dies erkennt man an den Zahlen der Regierungsjahre, die sich paarweise wiederholen; stellt man die Herrscher mit gleichen Zahlen zusammen und betrachtet jedes Paar als nur Einen, so erhält man:

Arbakes — Sōsarmos	28	Jahre
Maudakes — Artykas	50	„
Arbianes — Artynes	22	„
Artaios — Astibaras	40	„
Aspandas — Astyigas	35	„
	175	Jahre.

Zustände gekommen war, erwählt ward. Dējokes erbaute in dem nach der Vertreibung seiner Fürsten durch Sanherib von ihm besetzten Ellip die Königsburg von Agbatana (altp. *Hagmatāna*, np. Hamadhān), wie der *Yima xšaeta* (Dschemschīd) der Sage den *Vara* oder die Burg anlegt, wo er als Gesetzgeber und König eine glückliche Herrschaft führt[3], und richtete seinen Hofhalt und die Regierungsweise nach assyrischem Vorbild ein. Wenn man von der Herodotischen Zeitrechnung absieht, die nur im allgemeinen, nicht in den augenscheinlich künstlich berechneten Regierungszeiten seiner vier medischen Könige, richtig sein kann[4], so wäre sehr wohl denkbar, dass Dējokes[5] jener Dayaukku sei, der, zuerst ein medischer »Dihgān« (assyr. *bil-ali* d. i. *xazāna ša maxāzu*, Stadtoberster), dann als mannäischer Statthalter von Sargon verhaftet, aber aus seiner Haft entkommen und in seine medische Heimat zurückgekehrt sei[6]; dass gleichwohl nicht er, sondern ein älterer Dējokes als Stifter der Dynastie betrachtet werden müsse, scheint der Umstand zu erweisen, dass Sargon bereits zwei Jahre nach jener Verhaftung sein dicht bei Ellip belegenes Gebiet *Bīt-Dayaukku* nennt, was doch nicht jetzt schon nach dem Gefangnen benannt sein konnte. Dass Dējokes so lange regiert habe, wie Herodot annimmt, ist mehr als zweifelhaft[7]. Nimmt man an, dass Dējokes nicht lange vor 700 König geworden sei, so ergeben sich für die vier Herrscher bis zum Sturz des Astyages durch Kyros (550) wenigstens 150 Jahre, so dass auf die einzelnen beinahe 40 Regierungsjahre entfallen würden. Man könnte daher versucht sein, die vier Herrscher mit einigen aus der Liste des Ktesias zu vermehren, z. B. mit Arbakes, der von einer grossen Zahl Schriftsteller nach ihm als Erobrer von Ninive bezeichnet wird[8] und auch in den Inschriften als medischer Fürst erscheint; auch Artykas, bei Ktesias der vierte König, ist inschriftlich als Hardukka (Smith, Discoveries 289) beglaubigt, doch bleibt dies willkürlich, weil der medische Gau dieser Fürsten unbekannt ist[9].

---

und Herodot combinirt

Series regum Avger 2, 32 Schoene 2, 14		Chronogr. Synt. (Chronic. Constant.) Schoene 2, 89		Excerpta Barbari, Schoene 2, 221		Synkellos ed. Guil. Dindorf p. 372	
Varbakos	28	Ardakēs	28	Arbacus	28	Arbakēs	28
Sovsarmos	30	Mandaukēs	20	Sosarmus	4	Mandaukēs	20
Mamikos	40	Tyrimeas	38	Mamythus	40	Sōsarmos	30
Kardikēs	13	Artykas	30	Cardyceus	23	Artykas	30
Dēiokēs	54	Diōkēs	54	Diycus	54	Dioikēs	54
Phravortēs	24	Phraortēs	24	Fraortus	24	Aphraartēs	51
Kλak'sarēs	32	Kaxaris	22	Cyaxarus	32	Kyaxarēs	32
Aždahak	38	Dareios od. Astiages	38	Astyagus	38	Astyagēs	38
	259		254		243 im Text: 268		283

Nimmt man den ungeschichtlichen Phraortes, Vater des Dējokes bei Herodot, mit 28 Jahren hinzu, so ergibt sich eine Übereinstimmung der Zahlen bei Herodot und Ktesias. Die Namen des Ktesias, von denen nur Astyigas (Keilinschrift: *Ištuvigu*) von beiden Geschichtschreibern genannt wird, sind wirkliche medische Fürstennamen; daher nahm H. Rawlinson zwei medische Dynastien, die des Arbakes in Ekbatana (Hamadhān) und die des Dejokes in Phraaspa (Tacht-i Sulaimān) an (Journ. Geogr. Soc. X, 1841, 125). Spätre Compilatoren haben beide Listen zu vereinigen gesucht. Aischylos (Persae 770) zählt nur zwei Meder, so dass selbst die herodotische Liste, wie Marquart vermutet, aus zwei parallelen Listen a) Phraortes, Kyaxares, Astyages und b) Phraortes, Deiokes, Astyages, entstanden sein könnte, aus welcher Aischylos nur Deiokes und Astyages entnommen haben dürfte. Man

In der langen Zeit, welche Dējokes nach Herodot geherrscht haben soll, fand nach der babylonischen Chronik im zweiten Jahre des Asarhaddon von Assyrien (679) ein Einfall der Gimirrai in Assyrien statt, der aber abgewehrt ward; in einer Cylinderinschrift wird diese Nachricht dahin vervollständigt, dass er den Gimirrai Tiuschpā, den Umman-Manda, dessen Heimat fern ist, mit einem Heer in Chubuschna[1] niedergemacht habe, auch seinen Verbündeten Ischpakai von Aschguza im östlichen Manna, gegen Medien hin (hebr. *Aškenaz*)[2], besiegt habe. In Orakeltafeln aus derselben Zeit zieht an der Spitze von Gimirrai, Madai, Mannai Kaschtarit, Befehlshaber von Karkaschschi, verbunden mit dem Meder Mamitiarschu (vgl. den auch unter den assyrischen Königen des Ktesias genannten Mamythus in der Königsliste der Excerpta Barb., bei Samuel von Ani Mamikar, Euseb. ed. Avger 102, Note) und mit Duschanni von Saparda (im südwestlichen Medien, in der Nähe von Elam) gegen Asarhaddon und entreisst ihm weitere Städte, wie Kischassu, Amul, Dur-Bel, Ṣiṣṣirti (auf der Grenze von Charchar und Ellip). Von wo diese Umman-Manda (d. i. vieles Volk, Name der Skythen, in der Folge auch der mit ihnen vereinigten Meder) kamen, ist nicht sicher; Herodot (1, 103) nimmt von den Skythen, die später nochmals, und zwar feindselig gegen Medien, auftreten, an, sie seien über den Kaukasus gekommen. Kaschtariti führt denselben Namen wie der Chschathrita aus dem Hause (von der Dynastie) des Huwachschatara, für den sich der Prätendent Fravartisch ausgab (Inschrift von Behistān 2, 15), und er wird in einem Fragment König der Meder genannt[3]. Nachdem Asarhaddon dieser Gegner Herr geworden war, gedachte er, die Meder das Übergewicht der assyrischen Waffen weiter fühlen zu lassen, und drang bis in die Landschaft Patuscharra am Gebirge von Bikni (d. h. die Padaschchwār-gar oder Elburz-Gebiete im Süden des kaspischen Meeres) vor, wo er zwei der dort herrschenden Fürsten, Sitirparnu und Iparnu (d. i. Tschithrafarnā oder Tissaphernes und Vifarnā), gefangen nahm; er empfing die Huldigung des Uppis von Partakka, Zanasana von Partukka, Ramatiya von Urakazabarna, welche Erze aus ihren Bergwerken im äussersten Medien darbrachten (678)[4]. Auf diese Besiegung der Meder wird sich die Nachricht Herodots (1, 102) von der Besiegung des Phraortes durch die Assyrer beziehen. Auch Assurbanipal, der nach der Abdankung seines Vaters 668 den Thron bestieg, kämpfte mit dem schon gegen Asarhaddon empörten König Achschēri von Manna, welcher umkam, worauf sein Sohn Wāllī sich unterwarf, und gegen die Söhne des Gāgi (armen. Gag, Gagik) von Sachi in Medien. Nach der Zerstörung des Reiches von Elam (645) versuchte abermals ein iranischer Fürst, Tukdamēi, König der

sehe über diese Reihen: Lenormant, Lettres assyriol., Paris 1879, 18; Spiegel, Eran. Alterthumskunde 2, 1873, 258; Oppert, Gött. Gel. Anz. 1876, 1394; Le peuple et la langue des Mèdes, Paris 1879, 18; Büdinger, der Ausgang des med. Reiches (Sitzungsberichte d. Wiener Akad. XCVI, 1880) 479; Gelzer, S. Jul. Africanus u. die byzantin. Chronographie, Leipz. 1880, 1, 215; The Fragments of the Persika of Ktesias ed. Gilmore, Lond. 1880, 92; Baumgartner, ZDMG. 40, 483; Marquart, die Assyriaka des Ktesias (Philologus. 6. Suppl.-Bd. 1893), 563; Alberūni ed. Sachau 87, 2 identificirt den Arbāq mit Dējokes, den er aber Daḥḥāk nennt (den man doch eher mit dem Sardanapal oder der assyrischen Zwingherrschaft verselbigen könnte).

[1] Nach Gelzer, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1875, 17, und Ed. Meyer 546 ein Ort in Kappadokien, nach Hommel, Gesch. Bab. u. Assyr. 721, dasselbe wie Chubuschkia, östlich vom obern Zāb, vgl. Winckler, Untersuchungen 120.

[2] Jeremia 51, 27; vgl. S. A. Knudtzon, Assyr. Gebete an d. Sonnengott, Leipz. 1893, II, 113.

[3] Sayce, Records of the Past 11, 81; Hommel, Babylonische u. assyrische Geschichte 722, 18.

[4] Sayce, Records of the Past 11, 80; Abel, Keilinschriftl. Bibliothek 2, 129 ff.

Umman-Manda, Vater des Sandakschatru, einen Angriff auf Assyrien, aber ohne Erfolg[1].

Diese Vorspiele der Befreiung Mediens vom assyrischen Joche blieben bei der kraftvollen Herrschaft Assurbanipals noch ohne Erfolg. Der Sohn des Dējokes, Phraortes (Fravartisch), setzte die Unterwerfung der medischen Stammfürsten fort, soll auch die Oberherrschaft über die Perser[2] erworben haben (Herod. 1, 102), eine Thatsache, welche durch die Inschrift des Nabunid erhärtet wird, die noch den Kyros Vasall des Astyages nennt. Als Gebieter über zwei kriegerische Völker fühlte er sich stark genug, die Assyrer bald nach Assurbanipals Tod anzugreifen; er ward aber besiegt und fiel in der Schlacht. Die Nachrichten über den Fall Ninives fliessen nur aus griechischen Quellen und sind so widersprechend, dass man sogar zwei Eroberungen der Stadt vorausgesetzt hat[3]. Der Nachfolger Assurbanipals († 626), Sarakos (d. i. Sin-schar-ischkun), schickte den Nabopalassar (Busalossor, bei Ktesias Belesys) zur Bekämpfung eines vom Meer kommenden Empörers ab; dieser ward besiegt, aber der Sieger machte sich zum König von Babel und zog vor Ninive, worauf sich Sarakos in seinem Palast verbrannte[4]. Dieser Angriff Ninives i. J. 625, dem Beginn der Herrschaft des Chaldäers Nabopalassar, ist hier mit dem Fall Ninives i. J. 606, Nabopalassar aber mit dem Rabschaq Nabū-schar-uṣur verwechselt, der wirklich nach einer assyrischen Orakeltafel gegen das Land Gambūl am persischen Golf, das sich ebenfalls losgesagt hatte, geschickt worden ist[5].

Wenn Kaschtariti (pers. Chschathrita) zum medischen Königshause gehört hat, so wird er ein Bruder des Kyaxares gewesen sein. Winckler[6] hat, wie schon früher H. Rawlinson[7] und Büdinger[8], auf den Bericht der Dareios-Inschrift hingewiesen, wonach der Rebell, der die Herrschaft der Meder herstellen wollte und Fravartisch (Phraortes) hiess, sich für Chschathrita vom Hause des Huwachschatara (Kyaxares) erklärte, als ob der Name Fravartisch ihn nicht als Mitglied der Dynastie gekennzeichnet hätte; es möchte nicht unwahrscheinlich sein, dass die medische Sage diesen Prätendenten Fravartisch als Sohn und Erben der Krone des Kyaxares angesehn und jenen ältern mit seinem Enkel gleichnamigen Phraortes erfunden habe; denn wenn es einen ältern König Fravartisch gegeben hätte, so würde der Rebell sich wohl als Nachkommen seines gleichnamigen Vorfahren bezeichnet haben. Merkwürdig ist, dass Herodot (1, 130) die Mederherrschaft auf 128 Jahre berechnet, eine Zahl, die man durch Addition der Regierungsjahre der Könige ausser Phraortes erhält; indessen ist bereits vermutet worden, dass die Zahlen des Dējokes

---

[1] Inschrift, Strong im Journal asiat. IX, 1 (1893), 375.

[2] Das *e* dieses Namens ist aus jonischem *ē* (altp. *ā* in Pārsa, Perser und Persis) vor den beiden folgenden Consonanten verkürzt; auch im Assyr. ist der Vocal kurz; das *s* entspricht dem indischen *ś*, welches im Griechischen κ, im Slawischen *s*, im Deutschen *h* (*ch*) ist; Sargon schreibt Parśua (mit Samech), Sanherib Parśu, ebenso die Nabunid-Inschrift, aber in der babylonischen Kyros-Inschrift steht Parsua (mit Sin); der Ausfall des *u* (*v*) in Pārsa dürfte dieselbe Erscheinung sein, wie in *visa* (Grundform *visva*, awest. *vīspa*) und *asa-bāri*, *Asa-garta* (neben *aspa*); vielleicht ist der Name mit dem altdeutschen *firahī* (die Menschen) verwandt (s. Grimm, Mythol. 753. 786); das np. *pārsā* (rechtschaffen, fromm) ist wohl von dem Namen abgeleitet.

[3] S. C. P. Tiele, Babyl.-assyr. Geschichte, Gotha 1888, S. 414.

[4] Eusebios ed. Avger 54 = Schoene-Petermann 35. 37; Unger, Abhandlungen Münch. Akad. XVI, 1882, 273; Tiele 404; Ed. Meyer 576; Hommel 742; Winckler, Untersuchungen 60; vgl. über Sarakos: Oppert, Comptes rendus de l'Acad. IV, 20, 1892, p. 402.

[5] Knudtzon 275.

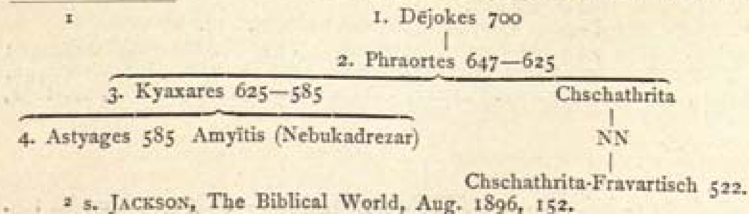
[6] Untersuchungen 123.

[7] Journal R. Asiat. Soc. 15, 244.

[8] Sitzungsberichte d. Wiener Akad. XCVI, 497; vgl. Floigl, Cyrus u. Herodot 105.

und Phraortes umgestellt werden müssen und dass Herodot die Grossmachtstellung, die mit Phraortes beginne, im Auge gehabt habe. Ungeschichtliche Figuren sind in den iranischen Fürstenreihen wenigstens in neueren Zeiten nicht selten, indess liesse sich doch, ehe man den Phraortes des Herodot, der augenscheinlich besser als sonstige Schriftsteller über diese Verhältnisse unterrichtet sein konnte (man denke an die Überlieferungen der Harpagiden und und die ihm zugekommenen lydischen Nachrichten), zu den Toten wirft, die Erklärung vermuten, dass der jüngere Fravartisch der Enkel eines Chschathrita (kaum wohl des um 680 genannten), dieser aber ein Bruder des Huwachschatara und Oheim des Astyages gewesen wäre; der letztere starb, ohne einen Sohn zu hinterlassen, sonst würde Fravartisch sich als diesen, oder wenigstens als Enkel (*napā*) des Kyaxares bezeichnet haben. Dass der Rebell ebenso wie Tschitrantachma den Huvachschatara nennt, dürfte daraus zu erklären sein, dass dieser als Erobrer von Ninive der berühmteste und der wirkliche Grosskönig war[1]. Der Name des Phraortes selbst dürfte ausserdem noch ein kleines Gewicht auf die Wagschale seiner Existenz werfen: vielleicht darf man nämlich in die Zeit des Phraortes die Stiftung der iranischen Religion durch Zarathuschtra verlegen. Nach den Überlieferungen der Zoroastrier, welche zwar spät aufgezeichnet sind, aber durch das Massvolle ihrer Zahlenangaben Vertrauen erwecken, fand sie 300 Jahre vor der Zerstörung von Persepolis durch Alexander statt (Buch des Ardā Virāf, Eingang); Masʿūdi ermässigt die Zahl auf 280, Albēruni und der Bundehesch auf 258 Jahre; nach dem Dīnkart (herausg. von Peschotan Dastur Behrāmdschi Sandschana 5, 311, Note) lebte der Ketzer Raschnē-rēsch, der nach Alexander aufgetreten sei, 400 Jahre nach jenem Ereignis; man würde also Zarathuschtra samt seinem Beschützer, dem Fürsten (*dańhupaiti*) Vischtāspa, zwischen die Jahre 630 und 610 zu setzen haben[2]. Dass beide Männer, sowie einige Personen ihrer Umgebung geschichtlich sind, geht aus der Art, wie sie in den ältesten metrischen Stücken des Awesta erwähnt werden, hervor; hier erscheinen die Brüder Fraschaoschtra-Hvōgva (dessen Tochter Hvōvi nach spätern Stellen Zarathuschtras Gattin war) und der Vezir Dschāmāspa-Hvōgva, nach einer spätern Glosse der Gatte der Spitāmī Pourutschista, der Tochter des Spitāma Zarathuschtra, sowie ein Vetter des letztern, Maidhyōmāongha, der sein erster Anhänger ward. Die Herrscherreihen des Awesta und des Schahname scheinen sich auf Fürsten kleinerer Gebiete zu beziehn, die uns nicht genannt werden, weil die Sage nur Könige von ganz Iran kennt. Vischtāspa ist jenen Herrscherreihen, und zwar der Kavi-Dynastie, künstlich angeschlossen; der Vorgänger seines Vaters, Kava Husrava, der auf wunderbare Weise aus der Welt verschwindet, hat zwar einen Sohn Achrūra, aber statt seiner folgt Aurvadaspa, angeblich der Urenkel eines Bruders von Kava Husravas Grossvater Kava Us; des letztern Grossvater Kavāta trat durch Adoption in das ältere Königshaus der Naotara ein, und Vischtāspa und ein Sohn von ihm, Vistaurusch, heissen Naotariden, wie auch Hutaosa, Vischtāspas Gattin, aus diesem Hause stammt. Man darf daher vermuten, dass die Kavi-Dynastie gestürzt worden und ihr Name Kavi auf den Sieger übergegangen ist. Mit Vischtāspa hört

1



2 s. Jackson, The Biblical World, Aug. 1896, 152.

seine Dynastie auf zu regieren, und die Sage knüpft an seinen vor dem Vater getöteten Sohn Spentōdāta (Isfendiār) die spärlichen Vertreter der Achämeniden Ardaschīr, Humai (dessen Tochter), Dārāb und Dārā. Bei dieser Unsicherheit und augenscheinlichen Mangelhaftigkeit der Nachrichten vermag man nur Vermutungen zu äussern. Der Name des medischen Königs Phraortes ist ein zoroastrischer: das Zeitwort *fra-var* wird für das Bekennen des zoroastrischen Glaubens gebraucht (*fraorti*, Bekenntnis, *fravareta* Bekenner), wie auch in den achaemenischen Inschriften *var* »glauben« bedeutet (verwandt mit lat. *verus*, got. *tuz-wērjan* zweifeln, deutsch *wahr*, russ. *wēra* Glaube, Religion, also das urälteste Wort für diesen Begriff), und im Awesta ist der Name (infolge verschiedener Betonung) etwas lautlich verändert in Gestalt von *fravaši* (neupers. aber *farward*) die weibliche Benennung der Schutzengel der Frommen, ursprünglich aber die Personification der Zugehörigkeit zu den Gläubigen, weshalb auch Ungläubige keine Fravaschi haben[1]. Sollte nicht Phraortes der erste Bekenner der neuen Religion unter den medischen Königen gewesen sein?[2] Da nun Vischtāspa (Hystaspes) ebenfalls Rex Medorum antiquissimus war, so ist es schwer, beides in Einklang zu bringen, wenn man nicht vermuten darf, dass Phraortes der Grosskönig, Vischtāspa aber ein durch das religiöse Ansehen seiner Stellung geschützter Teilfürst, vielleicht in der Gegend von Ragha (Rai) gewesen sei, wo neben den Fürstentümern der Ispahbeds die geistlich-weltliche Würde des Mas-i mughān (arab. *maṣmoghān*, d. i. der Grosse der Magier) mit dem Sitz in Demāvend bestand, deren letzter erst 783 von den Arabern in Rai enthauptet ward[3]. Obwohl das Awesta diesen Fürsten, den *Zarathuštrōtema*, nur an spätern Stellen (Yasna 1, 6; 2, 6. vgl. 19, 18) nennt, so dürfte doch die Erwähnung der Magier (awest. *moghu*, armen. *mog*) als eines Stammes (nicht Standes) bei Herodot 1, 101 für sein hohes Alter sprechen.

Kyaxares (altp. *Huvaxšatara*, d. i. sehr schönes Wachstum habend), suchte durch eine neue Einrichtung des Heerwesens, die in der Trennung der bisher mit einander vermengt kämpfenden Schwerbewaffneten, Reiter und Schützen bestand, die Oberhand über die Assyrer zu bekommen, und drang auch zunächst siegreich vor, ward aber durch einen neuen Einbruch der Skythen unter Madyes[4], Sohn des Prōtothyes, der offenbar von Assyrien zu Hülfe gerufen war, zum Schutz seines eignen Landes genötigt. Von wo diese und wohl auch die mit Kaschtarit verbündeten Skythen kamen, ist deshalb nicht ganz sicher, weil Herodot 1,103 willkürlich annimmt, sie seien dieselben, welche die Kimmerier aus Europa vertrieben hätten, und seien den Kimmeriern über den Kaukasus nachgefolgt, während diese doch längst über Thrakien nach Kleinasien gelangt waren. Immerhin ist der Einfall der Skythen über den Kaukasus wahrscheinlich, weil ähnliche Bewegungen auch später stattgefunden haben; Strabo 511 (ed. Meineke 718) berichtet, die Saken hätten die nach ihnen benannte Landschaft Sakasene (im Quellgebiete des Kur, etwas nördlich von den Massageten der Byzantiner, im heutigen Moskethi, ein Name, der richtiger auf die alten Moscher bezogen wird, s. Intschitschean, Geogr. v. Altarmenien 340)[5] besetzt, und seien sogar bis in die pontischen Länder vorgedrungen, wo sie von den dortigen persischen (medischen?) Befehlshabern

[1] Geldner, Encyclop. Britannica XXIX, 823.

[2] Herodot 1, 96 nennt auch des Dējokes Vater Phraortes, gewiss willkürlich.

[3] Tabari 3, 136; Alberūni 101, 10; 227, 13; Ibn al-Athīr 3, 18, 15; 5, 386, 24; Kitābo 'l-'oyūn ed. de Goeje 228, 16; Ẓahīr ed-dīn ed. Dorn 42, 13; 155, 6; 168, 1; 284, 16; Spiegel, ZDMG. 35, 629; Preuss. Jahrbücher 88, 252. 260.

[4] Vgl. Floigl, Cyrus und Herodot nach den neugefundnen Keilinschriften, Leipz. 1881, 155 ff.

[5] Ammianus Marcell. 31, 2, 12 nennt hier die Alanen, d. i. Osseten.

überfallen und getötet worden seien; hierauf hätten die Perser Heiligtümer errichtet und das Sakäenfest gestiftet, welches noch zu seiner Zeit in Zēla (heute Zilleh, westl. von Tokāt) gefeiert werde. In Wirklichkeit gehörte dieses Fest zum Kultus der Anaïtis[1]. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme, die Skythen seien aus Nordosten in Medien eingebrochen, denn die dortigen Skythen (Saka) sind zwar nach Baktrien und Arachosien gezogen, haben aber den Weg nach Westen, wegen der schwierigen Gebirgspfade und der zahlreichen wehrhaften Bergvölker, niemals eingeschlagen. Die Skythen überschwemmten Medien, unternahmen verheerende Züge nach Kleinasien und Syrien bis zur ägyptischen Grenze und bildeten lange eine allgemeine Plage für Vorderasien (624). Herodot berechnet ihre Anwesenheit in Medien auf 28 Jahre, diese Zeit (vielleicht ebenfalls künstlich berechnet) wird man von ihrem Auftreten bis zur Niedermetzelung ihrer Führer bei einem Gelage verstehn müssen[2]. Zahreiche Skythen traten in das medische Heer. Obwohl nun Medien behindert war, mit Assyrien Krieg zu führen, so hatten doch die Skythen durch Verwüstung auch der assyrischen Landschaften den Sturz dieses Reiches erleichtert; es war eine ähnliche Umgestaltung der politischen Verhältnisse eingetreten wie zur Zeit der grossen Bewegung der Mittelmeervölker zur Zeit Ramses III; das Vordringen der Kimmerier in Kleinasien hatte die Moscher und Tibarener im Osten dieses Landes auseinandergetrieben, die einen in das nordwestliche Armenien, die andern nach Kilikien, und ihr Gebiet war teilweise von den Kappadoken besetzt worden, während die aus Phrygien stammenden Armenier (Haikh) in das Reich Urarṭu (Airarat), dessen Macht durch die Einfälle der Skythen gebrochen war, eindrangen[3]. Nachdem Kyaxares wieder die Oberhand bekommen hatte, wird er geraume Zeit gebraucht haben, um die Ordnung herzustellen, denn es ist anzunehmen, dass der Zusammenhang der Länder gelockert und so viel Schaden angerichtet war, dass er nicht sogleich auf Angriffskriege sinnen mochte. Endlich zog er vor Ninive. Der Angriff auf diese gewaltige, durch ein über die Landschaft Assyrien verteiltes Netz von Schutzvorkehrungen verwahrte Festung geschah von den Höhen des heutigen Djebel Maqlūb her und richtete sich nach der Einnahme der Sperrforts an den Strassen auf die Nordspitze der Umwallung. Der Anteil des Nabopalassar an der Eroberung, welchen die Chronisten übertreiben, kann höchstens in der Absperrung der Wege gegen einen Versuch, der Festung zu Hülfe zu kommen, bestanden haben[4]. Der Babylonier wäre thöricht gewesen, wenn er die Meder unterstützt hätte, durch den Besitz Assyriens eine Grossmachtstellung zu erlangen, die ihm selbst äusserst bedrohlich werden musste; er konnte daher, nachdem er durch die Meder endgültig von seinem Oberherrn befreit war, nichts klügeres thun, als

---

1 S. Gelzer, Zeitschrift f. ägypt. Sprache XIII, 1875, 14 ff.

2 Von einer ähnlichen Niedermetzelung von Häuptlingen spricht Spiegel, Er. Alt. 2, 240.

3 Die Nachrichten über den Skythen-Einbruch beruhen alle auf Herodot 1, 103 ff.; Ktesias bei Diodor 2, 34 und Nikol. Damask. (Müller, Fragm. histor. Graec. 3, 364) geben den Inhalt persischer Sagen wieder; bei Justinus 2, 3—5 ist der Einbruch an die Stelle des unter Sesosis geschehnen getreten; Bezug nehmen auf ihn Jeremiah 5, 15; 6, 22 (626); Zephanjah c. 2; Nahum 2, 2; s. Wellhausen, Die kleinen Propheten, Berl. 1892 151. 156; Sketch of the hist. of Isr. and Judah, 1891, 113; Israelit. u. jüd. Geschichte², Berl. 1895, 128; Nöldeke, Schenkels Bibellex. 3, 388; Jeremias in Haupts Beitr. zur semit. Sprachwiss. III, 1895, 96.

4 Evers, Das Emporkommen d. pers. Macht unter Cyrus, Berl. 1884, 19; Oppert Zeitschr. f. Assyriol. VII, 343; Winckler in Schraders Keilinschriftl. Bibl. 2, 270; Unters. z. altorient. Geschichte 60; vgl. die fachmännische Schilderung der Festung und ihrer Eroberung von Billerbeck, Haupts Beiträge z. semit. Sprachf. III, 114. 144 (mit 3 Karten).

Babylonien durch grosse Befestigungswerke zu schützen; doch ist wohl glaublich, dass er das Einvernehmen mit Medien durch ein Ehebündnis seines Sohnes Nebukadrezar mit einer medischen Königstochter zu befestigen suchte[1]. Diese Amuhea (Synkellos: Amyïtis) müsste die Tochter des Kyaxares gewesen sein; die Angabe bei Eusebios, dass sie die Tochter des Astyages gewesen sei, ist zeitlich unmöglich, man hat daher Schwester statt Tochter verbessert[2].

Die Zerstörung Ninives und der übrigen assyrischen Hauptstädte geschah so gründlich, dass noch nach 200 Jahren, als Xenophon vorbeizog, die ungeheuren Schutthaufen verödet dalagen. Es bestanden nach diesem grossen Ereignis des Jahres 606 drei grosse nach ihrem Volkstum abgesonderte Reiche, das chaldäisch-babylonische, das die semitischen Länder umfasste und Ägypten wenigstens ein Eingreifen in die asiatischen Angelegenheiten unmöglich machte, ein kleinasiatisches, und das arische der Meder, das jüngste und kraftvollste, das im Besitz einer sittlich hochgearteten Lichtreligion durch ausgeprägten Sinn für politische Selbständigkeit der syrisch-mesopotamischen Bevölkerung überlegen gegenüber stand, insofern diese zwar an Bildung und Reichtum soweit fortgeschritten war, dass jene kriegerischen Söhne Irans ihre Kultur von ihr zu empfangen hatten, jedoch durch die Gewohnheit der Assyrer, besiegte Völker zu deportiren und dadurch politisch zu vernichten, vielfach nicht mehr im Stand war, aus den Wurzeln heimischer Eigenart Kraft zu ziehn.

LYDISCHES REICH.

Den Angriff Lydiens[3] konnte Kyaxares nur versuchen, wenn er vorher die im Machtbereich des ehemaligen Königreichs Urarṭu und der hethitischen Fürsten liegenden Länder unterworfen oder zu Bündnissen mit Medien genötigt hatte. Lydien konnte sich zwar an Umfang weder mit dem chaldäischen noch mit dem medischen Reich messen, dagegen war es dichter bebaut und durch natürlichen Reichtum sowie durch lebhaften Handel zur Gebieterin Kleinasiens westlich des Halys geworden. Seitdem die Turscha (Tyrsēner), die seeräuberischen Vorfahren der Etrusker, aus Lydien ausgezogen waren und sich dem Zug der Mittelmeervölker gegen Syrien und Ägypten angeschlossen hatten (Herod. 1, 94), war die Dynastie der Atyaden, die sich von dem mythischen Atys, Sohn des Manes, ableitete, durch die der Herakliden abgelöst worden, an deren Spitze ebenfalls ein mythischer Ahnherr steht; die letzten Könige waren Adyattes I, Ardys, Adyattes II, Meles oder Myrsos und Kandaules oder Myrsilos, den andre Sadyattes nennen. Um die Zeit des Dējokes kamen die Mermnaden, ein Geschlecht des Lehnsadels, zur Herrschaft, indem Gyges von Tyrrha, der bereits eine mächtige Stellung in der Nähe des Königs einnahm, diesen tötete und sich durch die Vermählung mit seiner Witwe als Nachfolger legitimirte[4]. Er eroberte Phrygien, das alte

---

[1] Berosos in Alexander Polyhistors Auszug bei Abydenos, Eusebios ed. Avger 44. 54, ed. Petermann-Schoene 29. 37.

[2] v. Gutschmid wollte Astyares für Astyages lesen, was Astibaras der Ktesianischen Liste sein würde; Floigl, Cyrus und Herodot 113, macht sie zur Schwester des Kyaxares und Tochter eines ersten Astyages.

[3] Die Hauptquellen der lydischen Geschichte sind Herodot, der zahlreiche Berichte bei seinen Landsleuten sammeln konnte, besonders über das Verhältnis der griechischen Städte zu Lydien und über die von dessen Königen gestifteten Weihgeschenke in Delphi und Branchidae (1, 50—52. 92), auch sagenhafte Erzählungen aus griechischem Munde gibt; ferner Xanthos von Sardes, Herodots Zeitgenosse, dessen Werk durch Dionysios von Mytilene überarbeitet ward und in Bruchstücken bei Nikolaos von Damaskos erhalten ist (Müller, Fragmenta hist. graec. III); die hier überlieferten Königslisten des Xanthos weichen ab von denen bei Eusebios (Africanus), s. Gelzer, S. J. Africanus u. d. byz. Chronogr., Leipz. 1880, 1, 219.

[4] Vgl. über die lydischen Feudalverhältnisse: Floigl 131. 183.

Reich des Gordios und Midas, and strebte hauptsächlich nach dem Besitz der Seeküste, welche die Jonier zur Zeit der vergangnen Dynastie unbehelligt besetzt hatten. Gyges brachte die karische Küste, Troas und Mysien in seine Gewalt, auch eroberte er Kolophon; die übrigen Städte der Hellenen behaupteten ihre Freiheit. Der Handel erhielt durch Lydien zur Zeit des Gyges einen ungeahnten Aufschwung durch die Einführung des Geldes als Tauschwert, d. h. durch den Umlauf von Metallstücken, deren Metallwert und Gewicht nach einem bestimmten System geregelt (die lydischen Münzen haben als Grundlage die Mine von Karchemisch, die mit der leichten babylonischen Silbermine gleich ist)[1] und vom Staat durch die Aufprägung eines Wappens oder des Herrschernamens verbürgt ward[2]. Die von den Kimmeriern drohende Gefahr veranlasste den Gyges, ein Bündnis mit Assurbanipal von Assyrien zu schliessen[3]; als er jedoch gegen den Feind glücklich gewesen war, reute ihn sein Schritt und er schloss sich an Ägypten an, welches damals mit Assyrien auf dem Kriegsfuss stand. Bei einem zweiten Angriff der Kimmerier ward Gyges besiegt und getötet (etwa 650). Sein Sohn Ardys vermochte einen grossen Teil des Reiches zurückzuerobern und besetzte die Burg von Priene, wodurch er Milet, die grösste hellenische Seestadt, isolirte. Es folgte Sadyattes, (etwa 630—618), und Alyattes (618—561) eroberte Smyrna; Milet aber widerstand ihm, so dass er sich mit einem Bündnis begnügen musste. Der Verkehr Lydiens, wie auch andrer Kleinasiaten, mit den Griechen war übrigens friedlicher Art, obwohl gelegentlich die Lyder zeigten, dass sie die Herren waren (Herod. 6, 37). Kyaxares fand bei seinem Angriff auf Lydien eine an Zahl geringere, aber an Tapferkeit und Ausrüstung ebenbürtige Streitmacht sich gegenüber, und da nach langem Kämpfen beide Teile keinen entscheidenden Erfolg erzielten, kam durch die Vermittlung des Syennesis von Kilikien und des Nabopalassar (Herodot unrichtig Labynetos), welche beide das Anwachsen der medischen Macht nicht wünschen konnten, ein Friede zu stand, in welchem der Halys als Grenze von Medien und Lydien festgesetzt ward; die Soldaten selbst waren durch eine Verfinsterung der Sonne überzeugt worden, dass die Gottheit des Mordens müde sei (30. September 610)[4]. Durch die Verbindung des medischen Thronfolgers mit Aryēnis, der Tochter des Alyattes, ward das Einvernehmen beider Reiche bekräftigt. Merkwürdig ist, dass diese erste diplomatische Vermittelung, welche die Geschichte kennt, sich ebenso an den Namen eines hethitischen Fürsten knüpft, wie der erste schriftliche Friedensvertrag, dessen Instrument der geschichtliche Sinn der Ägypter aufbewahrt hat, den Namen des Chetasar neben dem des Ramses II an der Spitze trägt.

1 Sayce, Transact. Soc. Bibl. archaeol. 1882, VII, 264.

2 Vgl. u. a. Maspero, Hist. anc. 522; Radet, La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades, 1893; Abbildungen lydischer Elektronmünzen und Gold- und Silbermünzen des Kroisos s. bei Barclay Head, Guide to the coins of the ancients, Lond. 1889, Pl. I, 1. 13—16.

3 Menant, Annales des rois d'Assyrie 258. 278; Smith, Records of the Past IX, 41; Assyr. Discoveries 319; Hist. of Assurbanipal 64. 71; S. A. Smith, Die Keilschrifttexte Assurb. 1889; Jensen, Keilschriftl. Bibl. 2, 173. Die Texte stehn in Rawlinsons Inscript. of Western Asia III, Pl. 19, col. 3, 5—42; Pl. 30, col. 2, 89—97, col. 3, 1—4.

4 Die Sonnenfinsternis hatten Oltmann und Ideler (Handbuch d. Chronol. I, 209) auf den 30. September 610 berechnet, was den Angaben des Herodot entspricht, der die Schlacht vor die Eroberung von Ninive verlegt; noch L. Ranke, Weltgeschichte 1, 123 hält an dieser Ansicht fest, während man andrerseits die Finsternis des Thales vom 28. Mai 585 als die der Schlacht annimmt und geltend macht, dass der Krieg mit Lydien erst nach der Zerstörung des assyrischen Reiches denkbar sei; dagegen ist zu bemerken, dass es nach Ninives Fall sehr thöricht gewesen wäre, wenn Babylonien (Nebukadrezar) die Meder aus ihrer Verwicklung mit Lydien befreit hätte; man vergl. Unger, Abhandl. d. Münch. Akad. XVI, 1882, 268; Ed. Meyer, Gesch. d. Alterth. 582; Floigl 118.

Von dem letzten Herrscher Astyages (*Ištuvēgu*), der nach Herodot ein Sohn des Kyaxares und nach der Inschrift des Nabunid König der Ummanmanda, d. i. vieler Völker[1] war, d. h. als medischer König über eine aus medischen und skythischen Kriegern bestehende Streitmacht gebot, ist geschichtlich verbürgt, dass er Ḫarrān im obern Mesopotamien besetzt hat, wobei der Mondtempel zerstört ward. Die Annalen des Nabunid, welche unter Kyros verfasst sind, bringen dies Ereignis mit dem Sturz des Astyages in Zusammenhang, indem dieser durch ein göttliches Gericht herbeigeführt wird; Kyros griff Ischtuvēgu, seinen Lehnsherrn[2], an und erhielt ihn von dessen eignen Kriegern ausgeliefert, worauf die Hauptstadt Agamtanu mit dem Schatz eingenommen ward (550). Die Berichte des Ktesias vom Übergang der Herrschaft der Meder auf die Perser (bei Nikolaus Damask., Diodor, Trogus, Photius) sind medischen Ursprungs und schon daran als Dichtung zu erkennen, dass dem Kyros eine niedrige Herkunft zugeschrieben wird. Herodot[3] ist hauptsächlich den Erzählungen der Nachkommen des Harpagos gefolgt, die in Lykien die erbliche Satrapie hatten; der Verrat des Heeres ist von Harpagos, der ein Verwandter des Astyages gewesen sein soll und von ihm persönlich beleidigt sein mochte, vorbereitet worden. Astyages soll zum Statthalter der Barkanier (altpers. *Vrkāna*, Hyrkania) ernannt worden und nach einiger Zeit gestorben sein; vielleicht ist er getötet worden[4]. Die Gattin des Astyages soll nach Mose Choren. 1, 29, der sie Anuisch nennt, aber die Aryenis des Herodot meint, mit ihren Söhnen in den armenischen Gau Goḷthen gezogen sein, und die Erinnerung hieran soll in Liedern der Goḷthner bewahrt werden. In den kurzen Berichten der Inschrift ist auffallend, dass die Mederhauptstadt ausgeplündert wird, wozu kein Grund vorlag, wenn die Meder sich dem Kyros ohne weiteres ergeben hätten. Es ist daher von Unger[5] angenommen worden, dass Kyros schon bald nach Antritt der Regierung den Astyages besiegt, ihn aber als Vasall habe weiter regieren lassen; eine medische Partei habe ihn zur Empörung gedrängt, doch sei das Heer auf Kyros Seite getreten.

III. HERRSCHAFT DER PERSER.

Kyros (altpers. *Kūruš*, reg. 558—530), der Stifter des persischen Reiches[6], wird in der ältesten schriftlichen Urkunde in babylonischer Sprache genannt »Kurasch[7], der grosse König, der mächtige König, der König von Babel,

---

[1] Vgl. Reisner, Zeitschr. f. Assyriol. 9, 1894, S. 154 ff.

[2] Im Text steht »sein (des Ischtuvēgu) Diener (*arad-su*)«, was auf ein Vasallenverhältnis gehn würde; da sich dies nicht zu vertragen schien mit dem Titel »grosser König«, den Kyros seinen Vorfahren beilegt, so hat man »ihr (der Götter) Diener« (*arad-su-nu*) verbessert, was immerhin willkürlich bleibt; auch Herodots Erzählung (1, 126. 127) von der Knechtschaft der Perser unter den Medern widerspricht; vgl. Büdinger, Ausgang des medischen Reiches 9. 10; C. F. Lehmann, Zeitschr. f. Assyriol. 5, 82; Winckler, Untersuchungen zur altoriental. Geschichte 125.

[3] Über dessen sagenhafte Berichte s. Maspero, Hist. ancienne 560; über die Familienverhältnisse des medischen und persischen Königshauses s. Unger, Abhandl. Münch. Akad. XVI, 1882, 259.

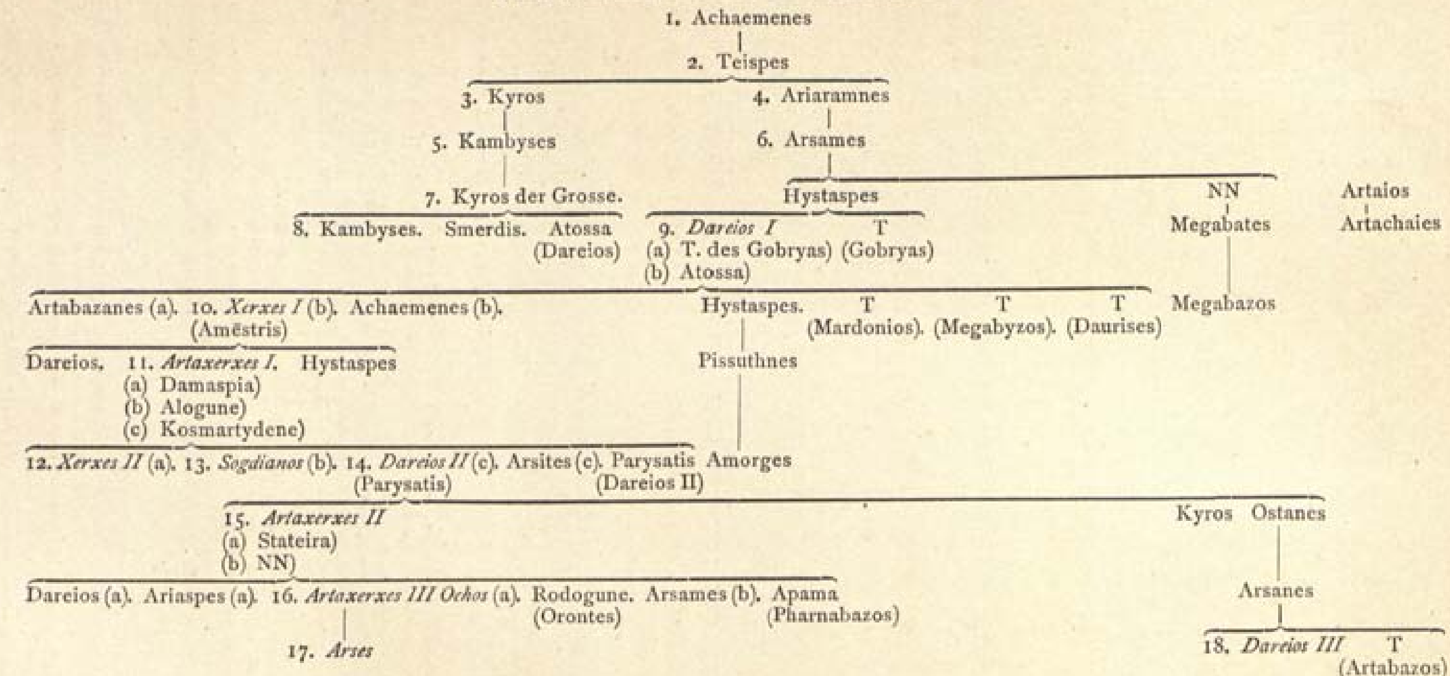
[4] Ktesias Pers. 2; Justin. 1, 6; Herod. 3, 62; vgl. Marquart, Philologus, Suppl.-Bd. VI, 618; Bd. LIV, 1895, 514.

[5] a. a. O. 238. 257.

[6] Amiaud, Cyrus, roi de Perse, in den Mélanges Rénier 1, 241. Über die griechischen, vielfach sagenhaften Berichte s. u. a. Floigl, 61. 92. 120; Bauer, Die Kyrossage und Verwandtes, Wien 1882; Edwin Evers, Der histor. Wert der griech. Berichte über Cyrus und Cambyses, Berlin 1888; Schubert, Herodots Darstellung der Kyrossage, Breslau 1890.

[7] Bedeutet im Susischen »Hirte (ist er)«, wie *Kurigalzu* »sei mein Hirte«; vgl. den

STAMMTAFEL DER ACHAEMENIDEN.[1]



[1] Diese Stammtafel enthält nur die Herrscher und die im Text genannten Personen. Sie ist bis auf Dareios zuerst so wie hier angeordnet von HENRY RAWLINSON, Journ. Asiat. Soc. XII, 1848, 75, sodann von OPPERT, Journ. Asiat. 4, 17, 272; WEISBACH, Achaemenideninschriften 2. Art. 86. Der vollständige Stammbaum der Achaemeniden ist von WERTNER, Beiträge zur Geschichte der Genealogie, Berlin 1886, 123 aufgestellt worden; vgl. auch Iranisches Namenbuch S. 398. In den ungeschichtlichen Überlieferungen der Perser wird die Kavidynastie öfter mit der achaemenidischen verselbigt: Kai Chusrau (Kyros) von der ältern Linie der Kayanier (Kavi), die in Babel und Ahwāz herrscht, dankt ab zu Gunsten des Luhrāsp und dessen Sohnes Bischtāsp, die von dem Bruder des Ahnherrn des Chusrau abstammen, worauf Bischtāsp (Dareios Hystaspis) den Sitz nach Balch verlegt, Tabari 1, 645, 12.

der König von Sumir und Akkad, der König der vier Gegenden, Sohn des Kambuziya[1] des grossen Königs, des Königs von Anschān, Enkel des Kurasch des grossen Königs, des Königs von Anschān, Urenkel des Schischpisch des grossen Königs, des Königs von Anschān« (Kyros-Cylinder, Journ. Asiat. Soc. XII, 1880, 87). In den Annalen des Nabunid heisst Kyros vor der Besiegung der Meder König von Anschān, später (9. Jahr des Nabunid) heisst er König von Paršu; auf babylonischen Privaturkunden (Contracttäfelchen) heisst er König von Babel. Hiemit ist gesagt, dass Kyros ein König der Perser ist, dass aber sein väterliches Reich in Anschān oder Anzān[2], dem nördlichen Elam (Susiana) mit der Hauptstadt Susa lag; man darf vermuten, dass der älteste Kyros und sein Bruder Ariaramnes, die Söhne des Teispes, Verbündete der Meder beim Sturz des assyrischen Reiches gewesen sind, und dass die Perser (Parsua) unter der Führung ihrer achaemenischen Fürsten das Gebiet südlich von Manna, wo die Assyrer sie kennen, verlassen und Susiana und Persis eingenommen haben. Die Söhne des Teispes stifteten zwei Linien[3], von welchen die eine vom Thale des Murghāb (Medus, Pulwār) aus über die Landschaften Pārs und Kermān herrschte, die andre das Reich von Susa an sich brachte, wo der König Ummanaldasch 640 sein Schattenkönigtum auf den Trümmern des von Assurbanipal durch einen grossen Krieg verwüsteten Landes mit dem freiwilligen Exil in Ninive vertauscht hatte. Auf diese Einnahme Elams durch die Perser hat man das Orakel bei Jeremia (49, 34) vom Jahr 596 bezogen. Indessen scheint die Gesamtheit des Landes Susiana erst nach dem Tode des Abradatas, der in der Schlacht von Sardes 546 als Verbündeter des Kyros fiel (Xenoph. Kyrop. 7, 1, 32), in dessen Besitz gelangt zu sein. Als das medische Reich 550 durch Kyros den Grossen erobert ward, ging auch Persis in seine Hand über, und da er die besiegten Könige zwar nicht umbrachte, wie die Assyrer, aber überall selbst das Scepter ergriff, so verlor Arsames, Sohn des Ariaramnes, die Königswürde, oder diese ging vielleicht nach Arsames Tod auf Kyros über, und wir finden seinen Sohn Hystaspes später als Satrapen von Parthien. Der Titel »König von Anzān«[4] konnte daher erst von Kyros mit dem eines Königs von Persien vertauscht werden. Die Hauptstadt von Elam, Susa, blieb noch der Königssitz der Perser, während Pasargada in Persis[5], seit Dareios aber Persepolis mit dem Reichspalast für grosse Staatshandlungen, mit dem Feueraltar und den Königsgrüften als die heilige Stadt galt. Aus dieser hervorragenden Stellung von Elam, der spätern Provinz *Hūža* (altpers. geschrieben *Uvža*, Susiana) erklärt sich u. a., dass die persischen Inschriften der Achaemeniden von einer anzanisch-susischen, sodann von einer babylonischen Übersetzung begleitet

Propheten bei Jesaja 44, 28; Hommel, Geschichte Babyl. u. Assyr., Berl. 1885, 789. Im Persischen ist nach Aussage der Griechen Kyros ein Wort für »Sonne«, vielleicht verwandt mit altnord. *hyr* (Feuer).

[1] Dieser wird auch auf einem Backstein aus Senkereh genannt, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. II, 148; Oppert, Records of the Past 9, 67.

[2] Das Silbenzeichen za in An-za-an kann auch ṣa (tsa) gelesen werden; die Babylonier sprachen Anschān, auf dem Cylinder des Nabunid, Col. I, Z. 29 ist Anzān geschrieben (wo von Kyros die Rede ist), in den Annalen desselben und auf dem Kyros-Cylinder *Anšān*.

[3] Das Wort der Inschrift *duvitātarnam* kann nicht zur Unterstützung dieser Ansicht verwendet werden, denn es bedeutet »von Alters her«, in der sus. Übersetzung *šamakmar*, wie Kyros sich in seiner babylon. Inschrift bezeichnet als »Spross einer langen Reihe von Königen«; man sehe Kern, ZDMG. 23, 222; Foy, das. 50, 130; Weisbach 86.

[4] Der Prophet bei Jesaja 21, 2 nennt den Erobrer Babels (Kyros): Elam (personificirt).

[5] Vielleicht derselbe Name wie Schurgadia der Parsua in ihren frühern Sitzen.

sind, dass selbst die Bauurkunde von Persepolis an der Ostseite der Terrasse nur in susischer Sprache eingegraben ist (Oppert, Records of the Past 9, 73; Le peuple et la langue des Mèdes 196). Diese weder mit der persischen noch babylonischen verwandte Sprache ist eine etwas jüngere Form der in den Inschriften der einheimischen Fürsten erscheinenden, die man in Aidadsch auf der Ebne Māl-Amīr an einem Nebenfluss des obern Qārūn gefunden hat. Diese[1] nennen sich »Könige der Völker und von Anzān«, ihr Land aber Hapirti, und dieser letztre Name gibt in der susischen Übersetzung der Achaemeniden-Inschriften das persische *Hūža* wieder, welches ursprünglich der Name der Uxier, der östlichen Nachbarn der Kissier (Kaschschi der Inschriften) oder Susianer ist, aber in der Folge das ganze Land bezeichnet (neup. *Xūzistān*, arab. *Hūz*, im Plural *Ahwāz*, eine der Hauptstädte an den Stromschnellen des Pasitigris oder Qārūn, Aginis des Arrian). So scheint auch der Name Anschān, welcher in einer babylonischen Glosse mit Elamtu erklärt wird, von einer nördlichen Landschaft allmählich auf einen grossen Teil von Susiana übertragen worden zu sein, und Rawlinson hat den Namen Assān für die Umgebung von Schūschtar (Sosirate)[2] gefunden[3]. Die Bestimmung von Anzān oder Anschān ist schwierig und hat eine lebhafte Controverse veranlasst, an der sich die meisten mit den neuentdeckten Kyros-Inschriften sich beschäftigenden Gelehrten beteiligt haben[4].

In den Annalen des Nabunid wird ferner berichtet, dass die Mutter des Nabunid, eine Tochter des Nebukadrezar, am 5. Nisan (5. April) 547 verstorben sei, und Kyros in demselben Monate von Arbela her den Tigris überschritten habe, und im Airu (Mai) in das Land Isch(parda), d. i. Lydien[5] gezogen sei, wobei er vermutlich das obere Mesopotamien und andere Länder erobert hat. Ḥarrān mit dem Mondtempel war aus medischem in babylonischen Besitz übergegangen, und Nabunid hatte das von den Medern zerstörte Heiligtum erneuert. In Lydien, welches nach dem Angriffe des Kyaxares seine Selbständigkeit bewahrt hatte, war auf Alyattes, der Frühling 560 gestorben und in einem ungeheuern Grabhügel bestattet worden war[6], sein Sohn Kroisos gefolgt. Dieser Griechenfreund, der ganz Kleinasien westlich vom Halys samt einer Anzahl griechischer Küstenstädte, jedoch mit Ausnahme von Lykien beherrschte (Herod. 1, 28), sah die seinem Reiche drohende Gefahr heranziehen, denn der Friede mit Medien war durch dessen Eroberung hinfällig geworden. Er suchte seine Heeresmacht durch Hilfe von Nabunid, Aahmes (Amasis) von Ägypten und von den Lakedämoniern zu vergrössern (Herod. 1, 77), beschloss, durch das delphische Orakel ermuntert, einem Angriff zuvorzukommen, und brach nach Überschreitung des Halys in das dem medischen Reich angehörige Kappadokien ein, wo er die den Weg nach Sinope beherr-

[1] Die Entzifferung der Inschriften hat Oppert 1873 und Sayce 1874 begonnen, ein Verzeichnis der inschriftlich bekannten Könige von Susiana vor der persischen Herrschaft gibt Winckler, Zeitschr. f. Assyriol. VI, 317.

[2] Nöldeke, Göttinger Nachrichten 1. April 1874, 195.

[3] Fihrist, herausg. von G. Flügel, S. 12, Z. 21.

[4] Rawlinson, Journ. of the R. Asiat. Soc. XII, 1880, 76; Encyclop. Brit. XIII, 395b; Oppert, Gött. gel. Anz. 1881, 1254; Halévy, Sayce, Delattre, de Harlez im Muséon 1882. 1883; Hommel, Gesch. Babyl. u. Assyr. 273; Ed. Meyer, ZDMG. 43, 551; Halévy, Actes du 8. congrès des orient. II, 1, 155; Winckler, Unters. 114; Tiele, Festschrift zum 80. Geburtst. von Dr. P. J. Veth, 1895, S. 195.

[5] Die Ergänzung der susischen Namensform von Lydien (babyl. Saparda, mit Samech) rührt von Floigl (S. 125) her.

[6] Herodot 1, 93; Strabo 627 (ed. Meineke 877). Über die Untersuchungen des Grabhügels vgl. Hamilton, Reisen 1, 140. Texier, Asie mineure 258. Spiegelthal und Olfers, Monatsber. der Berl. Akad. 1854, 700. Abhandl. d. Berl. Akad. 1858, 539. Choisy, Revue archéol. XVII. 1876, 73.

schende feste hethitische Stadt Pteria (heute Boghāz-köi) eroberte und samt ihrem Gebiet verheerte (Herod. 1, 76). Eine Schlacht mit den Persern blieb unentschieden, doch wich Kroisos über den Grenzfluss zurück, wahrscheinlich um durch die Hilfe seiner Verbündeten sein Heer zu vermehren, und in dem Wahne, die Perser würden zunächst noch keinen Angriff auf Sardes wagen. Kyros folgte aber auf dem Fusse und holte ihn bei Thymbrara in der Ebne des Hermos und Hyllos ein (Herod. 1, 80; daher auch Xenoph. Kyrop. 6, 2, 11), wo die Lyder auf ihre Hauptstadt Sardes zurückgeworfen wurden. Die Stadt ward genommen, auch die Burg auf steilem Fels unter Anführung des Hyroiades, eines mardischen Sohnes der Berge, erstiegen; Kroisos selbst, der bereits den Scheiterhaufen bestiegen hatte, um sich den Tod zu geben[1], ward gefangen und erhielt von Kyros die Stadt Barene (Barce bei Justin) bei Agbatana als Sitz angewiesen, Spätherbst 546[2]. Das lydische Reich war gefallen, ehe noch die Bundesgenossen eingreifen konnten, und dieses Ereignis war so ausserordentlich und namentlich für die Griechen, denen die Macht, das Gold und die Freigebigkeit des lydischen Königs und nunmehrigen Bettlers und Gefangenen märchenhaft erschienen war, so überwältigend, dass sie ihn mit Legenden umspannen und seine Geschichte zu einer Schicksalstragoedie umdichteten[3]. An seine Stelle trat ein persischer Satrap, der einen bestimmten Tribut vom Land und von den griechischen Städten einzutreiben hatte; der Versuch einer Empörung unter dem Lyder Paktyes ward sofort vereitelt und führte nur dazu, dass die Perser rücksichtsloser vorgingen; die medischen Feldherren Mazares und nach dessen Tod Harpagos eroberten die griechischen Städte, welche Kyros vor dem Angriff Lydiens vergeblich zur Bundesgenossenschaft aufgefordert haben soll, sowie die Inseln und das übrige Kleinasien[4]; Harpagos erhielt das von Kroisos nicht bezwungne, aber von ihm nach heftiger Gegenwehr eroberte Lykien, das Land der Termilae, als erbliche Satrapie[5]; Karien behielt seine einheimischen Fürsten als Vasallen der Perser, der hethitische Syennesis von Kilikien regierte als zinspflichtiger aber nahezu unabhängiger Fürst, auch in Paphlagonien und Kypros wurden die Landesherren nur zur Heeresfolge verpflichtet (Xenoph. Kyrop. 7, 4, 2. 8, 6. 8). Die griechischen Städte, ausser Milet, welches in dem unter Kroisos bestandnen Bundesverhältnis blieb, erhielten ihre Häupter aus den Geschlechtern, deren Verhalten von dem Satrapen in Sardes beaufsichtigt ward; ihren religiösen Verbänden ward kein Hindernis bereitet. Die Phönikier fügten sich freiwillig der persischen Herrschaft, nur Gaza musste erobert werden. Kyros selbst begab sich in das innere Asien zurück, wo er die bisher medischen Länder in Besitz nahm und Kyra, auch Kyropolis und Kyreschata (Uratübeh)

---

1 Über die Verbrennung berichtet Nikolaos Damask. nach Herodot und Xanthos; die griech. Bildnerei hat die Scene mehrfach als religiösen Akt dargestellt, s. das Vasengemälde aus der 1. Hälfte des 5. Jahrh., also vor-herodotisch: Annali dell' Instituto archeol. 1, Pl. 54. 55. Stein in Gerhards Archaeol. Zeitung 1866, S. 121. A. Baumeister, Denkmäler d. klass. Altertums II, S. 796. III, S. 1990.

2 S. über dieses für die lydische Chronologie wichtigste Datum Maspero, Hist. ancienne 569. Unger, Münch. Akad. Abh. XVI, 1882, 244.

3 Über das Ende des lydischen Reiches unterrichten uns Herodot und Ktesias (Photius), andere Schriftsteller schliessen sich ersterem an, wieder andere benutzen beide, s. Büdinger, Krösus' Sturz (Sitzungsber. Wiener Akad. 92. Bd.). Holm, Griech. Gesch. I, 404.

4 Vgl. Dureau de la Malle, Sur la poliorcétique des Perses (Mém. de l'Institut XVIII, 2, 412).

5 Über die Geschichte Lykiens vgl. Treuber, Gesch. der Lykier. Stuttgart 1887; eine Reihe von Satrapen und Dynasten sind durch Münzen bekannt, s. Six, Revue numism. III, 4, 1886, 100. 141. 421. 5, 1887, 1. Babelon, Catalogue des monnaies grecques. II. Paris 1893, p. LXXXIX, 63.

befestigte (Arrian 4, 2, 1) und die Stadt Kapisa am Ghōrband, am Südfuss des Hindukusch zerstörte, was auf weitgehende Eroberungszüge hinweist; auf einem Zuge durch Gedrosia ward er und sein darbendes Heer durch Zufuhr von den Orosangen unterstützt[1].

Jetzt schien die Zeit gekommen, die weiten Länder der Semiten, der Araber, auf deren Schutz die Handelskarawanen angewiesen waren, die von Chaldäa nach Ägypten zogen, der Aramäer und Kananäer und die meerbeherrschenden Städte der Phönikier, die alle der grosse Nebukadrezar unter seinem Scepter vereinigt hatte, dem neuen Reich einzufügen, und die Hauptstadt und grösste Festung der damaligen Welt, den Sitz der Bildung und des Welthandels, Babel zu erobern[2]. Der letzte König von Babylonien, Kroisos' Verbündeter, war von einer Hofpartei auf den Thron gesetzt worden; er hatte durch religiöse Neuerungen die Priester in Babel erbittert, deren Standesinteresse grösser war als die Vaterlandsliebe; Nabunid hatte die Hauptstadt verlassen und hielt sich in Temā (oder Tevā) auf und versäumte offenbar über seiner Beschäftigung mit der Geschichte alter Tempel seine Pflichten als König und Feldherr in einem Zeitpunkt grösster Gefahr. Kyros hat die Unzufriedenheit zu seinem Vorteil geschürt, und er kam nicht nur den exilirten Juden, denen er allerdings nicht den Gefallen that, die Stadt (wie ein im Exil lebender Prophet, Jesaia 13, 20. 14, 22, es wünschte) zur Einöde und Wohnsitz der Eulen und Igel zu machen, sondern auch einem einflussreichen Teil der Babylonier als Befreier[3]. Nabunid liess in seiner Angst vor den heranziehenden Persern grosse Opfer veranstalten und den Gott Zamama und die Götter von Kisch (nordöstlich von Babel), die Belit (Mylitta) und die übrigen Götter von Charsag-kalamma (d. i. der grosse Berg der Welt), sowie die Götter von Barsip, Kūtha und Akkad zum Schutz der Stadt nach Babel schleppen. Die Besiegung des babylonischen Heeres bei Uchki[4] im Anfang des Monats Tammūz (Juli) 539 führte eine Empörung gegen Nabunid herbei, und schon am 14. Tage dieses Monats (12. Juli) öffnete Sippar seine Thore, und zwei Tage später, einen Tag nach dem grossen Tammūz-Feste, zog Gubaru (Ugbaru), der Satrap von Guti (wahrscheinlich des von Kyros eroberten obern Mesopotamiens oder Singara[5]), ohne Kampf in Babel ein, fing den fliehenden Nabunid[6]; ein Versuch der Besatzung in E-sagil, dem befestigten Tempel des Marduk, sich zu verteidigen, scheiterte an dem Fehlen des nötigen Kriegsgerätes. Am 27. October[7] hielt Kyros seinen Einzug, und die Duldsamkeit, welcher der arische Glaube seinen Bekennern erlaubte, hatte für Kyros den politischen Vorteil, dass er als Verehrer des Marduk und Nebo den einheimischen Königen gleichgestellt und angereiht ward. Nabunid starb 11. Adar, d. i. 1. März 538 und ward vom 9. bis 22. März betrauert; Kambyses, Sohn des Kyros, vollzog am vierten Tage des neuen Jahres 23. März 538 eine religiöse Handlung im Tempel, womit wohl seine Ernennung zum König-Statthalter verbunden war. Die Götter, welche den besiegten König im Stich

---

1 Spiegel, Eran. Alterth. 2, 541, not. 2. Maspero 572.

2 Vgl. Tiele, Babylonisch-assyr. Geschichte 468.

3 Es scheint, dass eine Partei unter den Juden, die sich die Gunst des Kyros sicher durch geheime Unterstützung der Bewegung gegen Nabunid verdient hatte, in Kyros den Messias sah (Jes. 45, 1), eine andre in Zĕrubābel (Haggai 2, 24); vgl. Prince, Journ. Americ. Or. Soc. 15, 1893, Proceed. CLXXXVIII.

4 Zweifelhafte Lesung; man las früher Butu, auch Kisch.

5 Vgl. Winckler, Untersuch. 131.

6 Über Belscharuṣur (Belsazar), den die Inschrift nicht nennt, s. Tiele 476.

7 Die älteste Contracttafel mit Kyros' Namen ist schon aus dem Tischri (25. Sept. bis 24. Oct.) 539 datirt (Strassmaier, Inschriften von Cyrus, König von Babylon (Babylonische Texte, Heft VII). Leipz. 1890, S. 1.)

gelassen hatten, wurden in ihre heimischen Tempel zurückgeschafft. Gubaru hatte die nötigen Anordnungen für den Übergang der Stadt in die persische Verwaltung zu treffen und kehrte in seine Satrapie zurück. So verlief die Einnahme Babels nach der Inschrift; der Bericht des Berosus (MÜLLER, Fragm. hist. graec. 2, 508) lässt sich mit ihren Angaben vereinigen; unrichtig, vielleicht mit Einzelheiten aus der Belagerung Babels durch Dareios, ist die Darstellung Herodots[1].

Nach den griechischen Berichten fiel Kyros in einer Schlacht gegen die Turanier im Nordosten des Reiches; nach Herodot (1, 204) waren es die Massageten jenseit des Araxes (Jaxartes), deren Königin Tomyris er zum Weibe begehrt; er wird verschmäht, nimmt ihren Sohn Spargapises[2] gefangen, und dieser tötet sich selbst; hierauf erfolgt eine grosse Schlacht, die Perser werden besiegt, Kyros getötet; nach Ammianus Marcell. 23, 6, 7. 40 herrschte Tomyris über die europäischen Skythen, und Kyros soll über den Bosporus gesetzt sein. Xenophon erwähnt einen solchen Feldzug überhaupt nicht. Wahrscheinlicher als diese Sage lautet die Nachricht des Ktesias (Persica 6—8), dass Kyros in einer Schlacht gegen die Derbiker, ein an Indien grenzendes Volk[3], gefallen sei; und die des Berosos (Eusebios ed. AUCHER (AVGER) 1, 45, 23. ed. SCHÖNE, 1, 30) dass es die Daher gewesen seien, gegen welche Kyros zuletzt gekämpft habe. Er starb im 71. Jahre und ward in Pasargada in einem auf sieben mächtigen Stufen ruhenden Grabmal bestattet, welches zwar leer, aber sonst ziemlich unversehrt erhalten ist und den kleinasiatisch-griechischen Stil zeigt, wie er in Lykien begegnet. Der Eingang ist nur 1, 36 m hoch und führte einst mittelst einer in der rechten Ecke eines kleinen Vorraumes

[1] Die wichtigen von HORMUZD RASSAM gefundnen Keilinschriften, die uns über die nähern Umstände der Einnahme Babels unterrichten, sind a) die Inschrift Nabunids auf einem Thoncylinder aus Abu Habba (Sippar), bekannt gemacht von PINCHES, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. V, 1880, 7; RAWLINSONS Inscriptions of Western Asia V, 64; b) die Annalen des Nabunid auf einer Thontafel eben daher; sie wurden von RASSAM in den Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. VII, 1882, 37 veröffentlicht und von PINCHES das. 139 zuerst übersetzt; Text in RAWL.'s Inscript. das.; c) der Kyroscylinder aus Babel, eine Art Denkschrift oder Manifest über die Einnahme von Babel und die Entthronung des Nabunid, von den babylonischen Schriftgelehrten im Namen des Kyros verfasst; veröffentlicht von RAWLINSON, Inscript. V, 35, und mit Übersetzung im Journal of the R. Asiat. Soc. XII, 1880, 70. 84. Abbildung des Cylinders bei BUDGE, Babylonian life and history (Religious tract Soc. 1884) p. 78. Die Inschriften sind noch mehrfach übersetzt und erklärt worden, von E. SCHRADER in BAUERS Kyrossage u. Verwandtes (Sitzungsber. der Wiener Akad. 1882) 7. Keilinschriften und altes Testament 373; HALÉVY, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. 1880, 26. Revue des études juives I, 9; LATRILLE, Zeitschr. f. Keilschriftforschung II, 242; O. E. HAGEN, in DELITZSCH und HAUPT, Beiträge zur Assyriol. 1889—1891; vgl. BEZOLD, Babyl. Litteratur 137 ff. Proceedings Soc. Bibl. Archaeol. XI, 1889, 84. Für die Geschichtsforschung verwertet, zum Teil mit Übersetzungen der Originale: RAWLINSON, BOSCAWEN und SAYCE im Athenaeum und in der Academy von 1879 und 1880; TIELE, Babyl. assyr. Geschichte 468; HOMMEL, Gesch. Babyl. u. Assyriens 779. 787; OPPERT, Gött. gel. Anz. 1881, 1267; BÜDINGER, Über die neuentdeckten Inschriften des Cyrus (Wiener akadem. Sitzungsber. XCVII, 711); KEIPER, die neu entdeckten Inschriften über Cyrus. Zweibrücken 1882; BABELON et HALÉVY, Annales de philosophie chrét. 1882, 349; UNGER, Abhandl. Münch. Akad. XVI, III, 1882, 237; EVERS, über die von RAWLINSON und PINCHES übersetzten Inschriften (Mitteil. aus d. histor. Litteratur XI, 3). Das Emporkommen der persischen Macht unter Cyrus. Berl. 1884; HUGO WINCKLER, Untersuchungen zur altoriental. Geschichte. Leipz. 1889. Über die biblischen Stellen von Babels Fall s. die Besprechung TIELES, Babyl.-assyr. Geschichte 480; WELLHAUSEN, Israelit. u. jüd. Geschichte. Berl. 1894, 115. 119.

[2] Den ähnlichen, wahrscheinlich nur mundartlich verschiednen Namen Spargapeithes für zwei skythische Fürsten hat Herod. 4, 76. 78.

[3] In Badachschān, vielleicht indischen Stammes, sanskr. *Dṛbhīka* ein von Indra bezwungner Dämon, vgl. DUNCKER, Gesch. der Arier 753. MARQUART, Philologus, Suppl. Band VI, 613. Eratosthenes (Strabo XI, c. 9, 1) versetzt die Tapyren zwischen Derbiker und Hyrkaner.

drehenden Thür zu einer zweiten Thür, die nur nach Schliessung der ersten geöffnet werden konnte, da sie sich in der linken Ecke am Ausgang des Vorraums nach innen zu drehte. Der Grabraum selbst ist 2, 10 m breit und hoch, 3, 10 lang, während die Breite des Gebäudes aussen 5, 30 m, die Länge 6, 30, die Höhe 5, 55 m beträgt, so dass die Mauern 1, 60 Meter dick sind und die Scheitelhöhe des Zeltdaches $3^1/_2$ m über der Decke des Grabes liegt. Vom Sockelfuss der untersten Stufe bis zur Grundfläche des Grabes sind 5, 45 m, von da bis zur Scheitellinie des Daches 5, 50, so dass das ganze Gebäude fast 11 m hoch ist. Die Profile der Sockel und Gesimse sind griechisch. Zur Zeit Alexanders ward das Grab eröffnet, und man fand neben dem übergoldeten Sarg des Helden Waffen und Schmuck, während die Wände wie ein Zelt mit babylonischen Teppichen verhängt waren. Später ward es von Grabräubern nochmals erbrochen und beraubt. Die Säulen, welche das Grab in einiger Entfernung umgeben, zeigen einen Sockel, der sich ebenso am Heraion von Samos findet; sie scheinen jedoch, wie man aus ihren ungleichen Abständen entnehmen darf, ursprünglich dem Palast angehört und in spätern Zeiten hieher verpflanzt zu sein. Im Altertum lag das Grab in einem Garten mit Waldbäumen und seine Bewachung war Magiern anvertraut[1]. In der Nähe des Grabes liegen die Trümmer des grossen Palastes, einige Säulenbasen, Reste von Eingängen mit Spuren von Bildwerk, drei mächtige Eckpfeiler mit der Inschrift *adam Kūrusch xšāyaϑiya Haxāmanišiya* ich Kyros der König, der Achaemenide (habe es errichtet); diese Inschrift befand sich auch über dem Relief an einem der Thor-Pfeiler eines kleinern Gebäudes[2], ist aber 1877 mit dem Marmorblock, auf dem sie eingegraben war, entfernt worden. Die Figur mit vier Flügeln ist nach assyrischen Vorbildern gemeisselt; ursprünglich ist es Hea oder El (Kronos), die Perser mögen einen Genius ihrer eignen Religion in der Figur erblickt haben[3]. Der 42 Fuss hohe Feuerturm[4] ist sehr zerstört, man kann ihn jedoch nach dem in Persepolis befindlichen und vollständig erhaltnen ergänzen; da das heilige Feuer nicht von der Sonne beschienen werden darf, damit es seinen Glanz nicht verliere, ist der Feuerturm ohne Lichtöffnung, und die Aussenwände sind mit grössern und einer Menge winziger Nischen geschmückt, wie es in den lykischen Toten-

---

[1] Strabo 730 (ed. MEINEKE 1017); Curtius 10, 1, 30; Arrian 6, 29, 4 nach Aristobulos, der das Grab untersucht hat; s. BRISSONIUS, de regio Pers. principatu I, c. 247; neuere Beschreibungen RICH, Babylon and Persepolis, Pl. 12; KER PORTER, Travels I, 486. 499; FLANDIN et COSTE, voy. en Perse, Paris 1851, 2, 78; Atlas, Pl. 83; TEXIER, Descript. de l'Arménie, de la Perse II, 152, Pl. 81—83. Auf diesen Beschreibungen beruht die Darstellung FERGUSSONS, Hist. of Archit. I, 142; neue Aufnahmen bei STOLZE, Persepolis. Berlin 1881, 128. 129; DIEULAFOY, L'art antique de la Perse, Paris 1884, 38, Pl. XVIII—XX; MAUNSEY, Journey through the Caucasus and Persia. Lond. 1872, 203. Aehnliche Grabmäler u. a. in Kadyanda, Telmissos und noch aus römischer Zeit bei Feriana in Tunis (Grab der Postumia Matronilla), Globus LI, 1887, 22; über den heutigen Zustand des Gebäudes s. EDW. G. BROWNE, a year amongst the Persians. Lond. 1893, 241.

[2] KER PORTER I, 492, Pl. 13; FLANDIN et COSTE Pl. 178; TEXIER II, Pl. 84; STOLZE Taf. 132 ff. Einer der Pfeiler ohne Reliefschmuck, mit der Inschrift und mit Ergänzung des Gebälks findet sich bei DIEULAFOY Pl. XIII—XVI; Plan des Palastes das. Pl. XII.

[3] Man s. ähnliche Bildwerke aus Chorsabad, BOTTA et FLANDIN, Monument de Ninive I, Pl. 28; PLACE et THOMAS, Ninive et l'Assyrie Pl. 16. 46 nº 4; JUSTI, Gesch. d. orient. Völker 148. 150; auf einer Münze von Byblos (welche auch die Krone des Horus zeigt wie das persische Relief), PIETSCHMANN, Gesch. d. Phönicier. Berl. 1889, 140; Schale von Kurion, das. 175; hethit. Genius aus Karkemisch (Soc. of Bibl. Archaeol. VII, 429); assyrische Elfenbeinplatte des Brit. Museum (nº 581 der photograph. Nachbildungen).

[4] TEXIER, Description de l'Arménie etc. II, Pl. 85; DIEULAFOY, L'art ant. I, 14. 15. 18. 19. Pl. V. Diesen Feuerturm hält WEISSBACH (ZDMG. 48, 653) unter Reconstruirung einer stilwidrigen Treppe für das Kyrosgrab.

städten vorkommt; das Dach ist von vier langen Steinblöcken gebildet, die zu einer ganz flachen Pyramide ausgebildet sind. Die älteste Abbildung des Feuerturmes von Pasargada oder wahrscheinlicher von Persepolis findet sich auf den Münzen der Fürsten (Fratakara) der Persis in parthischer Zeit, neuere Abbildungen geben die in den Noten angeführten Werke. In der Nähe liegt eine grosse Terrasse von geränderten Marmorquadern, deren horizontale Lagen durchlaufend, aber von ungleicher Höhe sind, und die deutlich das Werk griechischer Steinmetzen ist, obwohl die Steinmetzzeichen orientalisch zu sein scheinen. Man nimmt an, dass die Terrasse von Kambyses errichtet sei als Unterbau eines Palastes, der jedoch wegen der ungewöhnlichen Verhältnisse seiner kurzen Regierung nicht zur Vollendung gekommen ist[1].

Kyros ist vom gesamten Altertum als ein ausserordentlicher Mann betrachtet worden; die Perser, die er aus kleinen Verhältnissen zur Weltherrschaft geführt hatte, nannten ihn Vater (Herod. 3, 89. 160), die Hellenen, die er besiegt, sahen in ihm das Musterbild eines Herrschers und Gesetzgebers (Aischylos Pers. 768), die Juden, denen er ihren Gottesdienst zurückgab, feierten ihn als Gesalbten des Herrn (Messias, Jes. 45, 1). Es ist ebenso wenig geistreich als zutreffend, ihn mit einem Napoléon oder Tschingizchan zu vergleichen, denn obwohl er Jahre lang nicht vom Kriegswagen stieg, hat ihn seine Thätigkeit als Eroberer nicht verwildert, sondern er hat nach Niederwerfung des Gegners ihm ritterlich die Hand gereicht, gewiss nicht ohne Einwirkung der aus iranischem Geist entsprungnen Lichtreligion[2].

Kambyses (*Ka^{m}bužiya*, reg. seit Ende August 530 und stirbt am 9. Garmapada (Ab), d. i. 28. August 522[3]) folgte seinem Vater auf dem Thron,

[1] Flandin et Coste Pl. 201. 292; Stolze 136; Dieulafoy 4. Pl. III. IV; vgl. Brugsch, Reise der preuss. Gesandtschaft 2, 211.

[2] Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alterth. 607—8; Floigl, Cyrus u. Herodot 61 ff.

[3] Herodot 2, 1. 3, 1 ff. gibt ägyptische Erzählungen, in welche auch griech. und pers. Überlieferungen eingeflochten sind; Ktesias, Pers. 9 ff. (erhalten bei Athenaios, Photios) die persische, jedoch mit unrichtigen Namen; Justinus (Trogus) 1, 9 hat ausser Herodot noch eine andre Quelle benutzt, die sich dadurch als sehr alt kennzeichnet, dass sie den Namen des Magiers richtig angibt. Die Inschrift des Dareios am Berg Bisutūn (ursprüngl. Baghastāna, Behistān) spricht von Kambyses 1, 28; vgl. Oppert, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. VI, 1878, 268—270; Ed. Meyer, Kambyses in Ersch. u. Grubers Encyclop.; Justin V. Práschek, Kambysés a podání starověké. Prag 1885. Die Zeitangaben der Egibitafeln mit Kambyses' Namen (s. Strassmaier, Inschriften des Cambyses. Leipz. 1890) sind noch vielfach dunkel, weil die Art der Datirung verschieden ist. Kambyses war alsbald nach der Einnahme Babels zum »König von Babel« ernannt worden, die Urkunden aber wurden nach Kyros als »König der Länder« (Grosskönig) datirt, z. B. bei Strassmaier, Inschr. des Cyrus n° 16 vom »10. Sivan des Jahres 1 des Kurasch Königs der Länder, Kambyses (war) König von Babel« (27. Mai 538). Zwei Jahre vor Kyros Tod erhielt Kambyses grössere Machtbefugnisse, so dass man zwar fortfuhr, nach Jahren des Kyros zu datiren, wie denn das 9., sogar 10. Jahr dieses Königs sich findet, daneben aber auch die Zeit nach Jahren des Kambyses bestimmte, und zwar mit den Worten »Jahr des Kambyses, Königs von Babel, Sohnes des Kyros Königs der Länder«; die Strassmaiersche Sammlung enthält 6 solcher Inschriften, sämtlich vom Jahr 1, wovon eine, n° 98 den Monatsnamen nicht erkennen lässt; n° 36 vom 9. Airu = 11. Mai, n° 42 vom 7. Dūzu = 7. Juli, n° 46 vom 25. Dūzu = 25. Juli, n° 72 vom 9. Arachsamna = 4. November, und n° 81 vom 25. Kislimu = 19. Dez. 531. Erst nach Kyros' Tod erscheint auf den Tafeln der Titel »Kambyses König von Babel, König der Länder« oder nur »König der Länder«, öfter auch »König von Babel«. Den doppelten Titel führt Kambyses zuerst am 12. Ululu des Antrittjahres, d. i. 29. August 530; er konnte diesen erst nach dem Tode seines Vaters annehmen, und Kyros ist daher zwischen dem 22. Ab seines 9. Jahres (von dem die letzte Tafel aus seiner Regierung datirt ist, s. Pinches, Records of the Past 11, 63) = 9. August 530 und dem 29. dieses Monats gestorben. Das Datum des 21. Adar des 10. Jahres des Kyros (Strassmaier, in den Verhandl. des Leidener Oriental. Congresses II, 1, 574. 576, n° 5, Tafeln n° 17; vgl. Oppert, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. VI, 1878, 267) ist vorläufig nur so zu erklären, dass ausnahmsweise das Antrittjahr als erstes Jahr gezählt ist (?). Auch einige Inschriften des

während der andere Sohn, Bardiya (Smerdis), Statthalter mehrer Provinzen im Osten von Iran ward. Kambyses schritt nach sorgfältiger Rüstung und mit Aufbietung der Streitkräfte aller von ihm beherrschten Länder zur Eroberung des damals in hoher Blüte stehenden Ägypten, das einst mit Kroisos verbündet gewesen und jetzt das einzige grössere Persien noch nicht einverleibte Reich war. Ehe er aufbrach, liess er seinen Bruder töten, um einer etwaigen Usurpation der Herrschaft während seiner voraussichtlich langen Abwesenheit zuvorzukommen. Der Zug durch Syrien und Phönikien, sowie auch durch die Wüste nördlich der Sinaihalbinsel ging unter Beistand der Araber glücklich von statten, ein griechischer Überläufer, Phanes aus Halikarnassos[1], diente als Führer in Ägypten, eine Flotte der Phöniker, Kyprier und Jonier (deren Landsleute auch in grosser Zahl auf gegnerischer Seite fochten) begleitete zum erstenmal das persische Landheer zur See; die Ägypter wurden bei der Grenzfeste Pelusion geschlagen, Frühjahr 525[2], Memphis unter Mitwirkung der Kriegsschiffe 524 erobert. Der Pharao Psammēnitos, der soeben seinem Vater Amasis (Aahmes) gefolgt war, anfangs zum Satrapen des eroberten Landes ausersehen, versuchte eine Erhebung und ward hingerichtet, und der Perser Aryandes zum Statthalter ernannt (Herod. 3, 15. 4, 166)[3]. Da Amasis wegen Bevorzugung der Fremden (Griechen) bei den Ägyptern verhasst war, wie u. a. die Wegmeisselung des Königschildes auf seinem Sphinx zeigt[4], so scheint auch hier wie in Babel der Übergang zur persischen Herrschaft erleichtert worden zu sein. Kambyses verfuhr wie sein Vater in Babel; ein 524 verstorbner Apis ward von ihm bestattet, und die Stele mit der Abbildung der Ceremonie ist noch erhalten; der nach Herod. 3, 29 von ihm getötete Apis lässt sich in die durch Stelen verewigten Stiere nicht einreihen, die Erzählung könnte daher höchstens unter der Annahme aufrecht erhalten werden, dass die Unterschiebung eines andern Stieres durch die Priester verheimlicht worden wäre[5]. Mit der Eroberung des Nilthales

---

Kambyses, welche nach seinen Jahren als Grosskönig berechnet später als die Erhebung des Magiers (9. März 522) fallen würden, müssten wie die mit seinem und seines Vaters Namen zugleich bezeichneten datirt sein, z. B. kann auf nº 412 der 27. Schabaṭu des 8. Jahres nicht der 12. März 521 sein, weil eine Tafel des Dareios bereits aus dessen Antrittjahr, 20. Schabaṭu, d. i. 5. März 521 datirt ist, muss vielmehr der 20. Februar 522, kurz vor Gaumāta's Erhebung am 9. März 522 sein, obwohl der hier erscheinende Titel »König von Babel und der Länder« sonst nur für Daten seines Grosskönigtums gebraucht wird, wie daraus erhellt, dass auf einer Tafel mit diesem Titel (nº 300) der 24. Tag des Schalt-Adar des 5. Jahres (10. April 524) genannt ist; nur das 5. Jahr seines Grosskönigtums hat einen Schalt-Adar (s. die Tafeln bei Ed. Mahler, zur Chronologie der Babylonier, Denkschriften der Wiener Akad., mathemat. Cl., Bd. 62. Wien 1895, S. 11).

[1] In Naukratis entdeckte Flinders Petrie (Naukratis I, 54. II, 61, nº 218) ein Gefäss mit dem Namen des Phanes und seines Vaters Glauqos, vgl. Hirschfeld, Rhein. Mus. 1887, 215. D. Mallet, Les premiers établissements des Grecs en Égypte (Mém. de la Mission archéol. française au Caire XII) Paris 1893, S. 162. 175. 435. Die älteste griechische Münze mit Aufschrift ist von Phanes, wahrscheinlich Grossvater des obigen, geprägt, s. Barclay Head, Guide to the coins of the ancients. Lond. 1889, 4. Pl. I, nº 7. Catal. of the greek coins of Jonia. 1892, 47. Pl. III, nº 8 (Ephesos).

[2] Dieses Datum geht u. a. hervor aus einer babylon. Contracttafel über den Verkauf einer Sclavin mit ihrem Kind, s. Strassmaier, Babylon. Texte. Inschriften des Cambyses, nº 334. Bruno Meissner, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 29, 1891, 123. Peiser, Keilinschr. Bibl. 4. 1896, 292. Judeich, Kleinasiat. Studien 147.

[3] Nach Ktesias' Bericht, der hier wahrscheinlicher ist, ward der Pharao nach Persien verbannt.

[4] Schiaparelli, Monumenti egiziani, Rom 1883, 5 vgl. mit Herod. 3, 16. Über die Stellung der Griechen in Ägypten vgl. Mallet a. a. O. besond. S. 277 ff.

[5] Brugsch, Gesch. Ägyptens 745. Wiedemann, ägypt. Geschichte 672. Unger a. a. O. 312. 313. Justi, Gesch. d. orient. Völker 380. Für das Verhalten des Kambyses in Ägypten ist die Inschrift an der Bildsäule des Hor-utsa-suten-net bezeichnend, s. u. a.

war nicht nur ein reiches Land an die Perser gefallen, es war auch durch die Verbindung der Phöniker mit Persien die Insel Kypros der Herrschaft Ägyptens entzogen, die griechische Seemacht, auf die sich Amasis gelehnt hatte, abgestellt und dem Vordringen griechischen Wesens erheblich Einhalt gethan[1].

Kambyses unternahm einen Zug gegen Nubien, das Reich von Napata, und unterwarf auch dieses Land, wodurch Ägypten vor den Einbrüchen der Äthiopen gesichert ward, während weiter nilaufwärts das neue Reich Meroë begründet ward; in der Nähe des 3. Kataraktes ward auf dem westlichen Ufer die Stadt Kambysu tamieia (Markt des K.) angelegt, die noch die Erdbeschreibung des Ptolemaios und Plinius (Cambusis) nennen. Das zurückziehende Heer verlor durch das Einschlagen eines falschen Weges durch unwirtliche Gegenden einen grossen Teil seiner Soldaten[2]; ein andres Heer, welches die Oase des Amun (Siwa-Oase) als einen Stützpunkt der persischen Macht gegen die libyschen Stämme erobern sollte, ward zwischen den Oasen Dachileh und Farafra durch einen Sandsturm verschüttet. Auch die Eroberung von Karthago musste aufgegeben werden, weil die Phöniker sich weigerten, ihre Flotte zur Unterstützung eines Kriegszuges gegen ihre Tochterstadt auslaufen zu lassen[3]. Jener Mord des Bardiya war heimlich geschehen, und es konnte daher ein Magier Gaumāta, der nach Justinus den Mord vollzogen hatte, bei der weiten Entfernung des Königs dessen Gewalt an sich reissen, indem er sich in Pischiyāhuvādā am Berg Arakadri für den Bruder des Kambyses ausgab; dies fand statt am 14. Viyachna (Adar) d. i. 9. März 522[4]. Kambyses eilte auf die Kunde von dem Ereignis nach Persien, starb jedoch am 9. Garmapada (Ab) d. i. 28. August 522 in Agbatana, womit nach Herod. 3, 62. 64 eine syrische Stadt (Chamāth?), nach Josephos Damaskos gemeint sein soll, »indem er sich selbst tötete« (wörtl. »eignen Tod, von sich selbst den Tod habend«). Dieser unbestimmte Ausdruck der Inschrift scheint gebraucht zu sein, um eine wirkliche Thatsache zu verschleiern, und auch die Einführung des Orakels von Buto, welches dem Kambyses den Tod in Agbatana geweissagt hatte (Herod. 3, 64), könnte auf eine Verständigung der ägyptischen Priester und der Magier hinweisen; noch wahrscheinlicher wird aber die Ermordung des Königs, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es vom Magier sehr thöricht gewesen wäre, entgegen allem asiatischen Brauch bei derartigen Vorgängen die Ankunft des Kambyses mit dem Kriegsheer abzuwarten. Dass unsre Quellen (besonders Herodot, Ktesias Pers. 12, Justin. 1, 9) nahezu ein-

---

De Rougé, Revue archéol. VIII, 1851, 37, sowie die schon angezognen Werke über ägypt. Geschichte. Die Inschrift ist für Kambyses sehr günstig und deshalb unverdächtig, weil sie erst nach des Königs Tod verfasst worden ist; vgl. Práschek 33. 43.

[1] Ley, Fata et conditio Aegyptiorum sub imperio Pers. Köln 1830. K. Müller, de rebus Aegypt. sub imperio Pers. gestis. Putbus 1842. Wiedemann, äg. Gesch. II, 666. Ranke, Weltgeschichte 1, 209.

[2] s. Maspero, Hist. ancienne. Paris 1886, 600. Meyer, Gesch. d. alten Ägyptens 389.

[3] Man vgl. die Besprechung dieser klugen Nachgiebigkeit des Königs bei G. Rawlinson, Phoenicia. Lond. 1889, S. 191.

[4] Dass Gaumāta bereits vor Kambyses' Tod als König anerkannt worden ist, erhellt aus den babylonischen Contracttafeln, die mit dem 19. Nisan = 12. Mai 522 beginnen (Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. 4, 123). Dareios konnte erst nach dem Ableben des Kambyses, 9. Garmapada (Ab = 28. August 522) zugeben, dass die Regierung auf den Usurpator übergegangen sei (Inschr. Behist. 1, 42). Wenn die Contracttafeln auch den Airu (5. Mai bis 2. Juni 523) und den 10. Elul (9. Sept. 523) des Accessionsjahres (*šanat riš šarrūti*), welches mit dem 23. April 522 schliesst, nennen, so widerspricht dies der Inschrift, welche die Erhebung des Magiers erst auf den 9. März 522 verlegt. Dareios hat demnach die bereits früher in Babel erfolgte Anerkennung des Magiers ignorirt und vielleicht erst von seiner Erhebung in Persis selbst an gerechnet.

stimmig berichten, Kambyses habe sich selbst getötet oder sei an einer zufälligen Verwundung gestorben, rührt daher, dass der Sachverhalt gleich anfangs verheimlicht ward, vielleicht weil Dareios manche Vorgänge bei der Erhebung des Magiers nicht berühren mochte, die vornehme Perser blossstellen konnten; hatte er doch, wie sich alsbald zeigte, allen Grund, sich unter ihnen keine Feinde zu machen[1].

Dareios (*Dārayavahuš*, 522—486). Über die Beseitigung des Magiers sagt die Inschrift, niemand habe gewagt, den Gaumāta anzugreifen oder nur über ihn zu reden; mit Hilfe des Ahuramazdā habe er, Dareios, am 10. Bāgayādi = 27. October 522 mit wenig Männern den Magier und seine vornehmsten Leute in der Burg Sikayahuvati im Gau Nisāya in Medien getötet und so durch den Willen[2] Ahuramazdās das Reich erhalten. Die Perser, die ihm zur Seite waren, nennt die Inschrift (4, 83): Vindafarnā, Sohn des Vayaspāra, Hutāna, S. des Thuchra, Gaubaruva[3], S. des Marduniya, Vidarna, S. des Bagābigna, Bagabuchscha, S. des Dāduhya, Ardumanisch, S. des Vahuka; dieselben gibt Herodot: Intaphernes, Otanes, Gobryas, Hydarnes, Megabyzos; nur statt des letzten nennt er den Aspathines, der zwar nicht zu den Gefährten gehörte, aber als Aspatschanā in einer Inschrift am Grab des Dareios genannt wird[4]. Ktesias nennt Ataphernes (statt Intaphernes), Onophas (statt Otanes, der nach Herod. 7, 62 sein Vater war), Mardonios (statt Gobryas, seines Vaters), Idernes (Hydarnes), Norondabates[5] und Barisses[6].

Dareios sagt in der Inschrift: „die Stätten der Anbetung, welche der Magier zerstört (wörtl.: eingeebnet) hatte, habe ich bewahrt (hergestellt), ebenso des Volkes Versammlungen (den Verkehr), die Landgüter und den beweglichen Besitz, auch bei den Stämmen[7], was ihnen Gaumāta der Magier

---

[1] ARTHUR LINCKE, Forschungen zur alten Geschichte. I. Zur Lösung der Kambysesfrage. Leipz. 1891. Vgl. die gründlichen Darlegungen der vielfach widersprechenden Berichte über die Ermordung des Bardiya bei PRÁSCHEK S. 52 ff.

[2] In der babyl. Übersetzung: 'unter dem Schatten, Schutz'.

[3] Nach dem Relief und nach der Inschrift von Naqsch-i Rustam c) der Lanzenträger (*arštibara*), Doryphoros, Adjutant des Königs.

[4] Nach derselben Inschrift d) war er 'Stabträger' (*vāϑrabara*, von *van*, schlagen, vgl. goth. *vandus*, altn. *vōndr*, engl. *wand*) und 'der Bittsteller Annehmer oder Einführer', δεομένους εἰσάγων bei Aelian I c. 21, *isuvām dāsyamā* von awest. *is* bitten, sanskr. *iccha*, und von *dās*, sanskr. *dāś*, griech. δέχομαι, δοκεύω; er hatte also das Amt des Chiliarchen, vgl. ZDMG. 50, 659. BRISSON. I, c. 214.

[5] D. i. Orondabates oder Orontopates, der wahrscheinlich derselbe ist wie Orontopagas (*g* für *t* verschrieben), ein Heerführer des Dareios gegen die Skythen, s. MARQUART, Philologus LV (IX.) 2, 229.

[6] Herodot hat die Beseitigung des Magiers, den er 3, 65. 73 Meder nennt, nach einer aus der Familie des Otanes stammenden Überlieferung dargestellt, und erst im Verlauf eine achämenische damit verbunden, wonach Dareios die Haupthandlung übernimmt. Ktesias hat seine Erkundigungen ebenfalls aus adlichen Berichten, wie auch Trogus (Justinus), der ausser Herodot eine Quelle benutzt hat, die den echten Namen Cometes bringt; so nennt er den Magier, der in Kambyses' Auftrag den Merdis tötet und dann den Magier Oropastes, seinen Bruder, einsetzt; die Inschrift nennt keinen Bruder; Herodot sagt, der Magier habe ebenfalls Smerdis geheissen, sein Bruder aber Patizeithes; endlich Ktesias nennt den Magier Sphentadates, (d. i. neup. Isfendyār, s. MARQUART, Fundamente israel. u. jüd. Geschichte, Gött. 1896, S. 48), den ermordeten Smerdis Tanaoxarkes, vgl. HUTECKER, der falsche Smerdis. Königsberg 1885. MARQUART, Philologus, 6. Suppl.-Bd. 1893, S. 619, nimmt bei JUSTIN eine irrtümliche Vertauschung der Rollen an und setzt den Cometes für den falschen Smerdis ein, Oropastes aber wäre der Bruder, der als Patizeithes oder Pādischāh den Verkehr mit dem Usurpator vermittelte. Eine bildliche Darstellung der Tötung des Magiers auf einem Chalcedon hat MENANT bekannt gemacht, Recherches sur la glyptique orientale. Paris 1886, II, 168, Pl. IX, nº 1.

[7] Deren Verfassung er zu vernichten strebte; die susische Übersetzung hat den Locativ für den altpers. Comitativ.

genommen (confiscirt) hatte, (gab ich zurück) . . . diesen unsern Stamm habe ich in seine Stellung zurückversetzt«[1]. Die Stätten der Anbetung, *āyadana*, in der babyl. Übersetzung 'Häuser der Götter', in der susischen 'Tempel', sind umfriedete Berghöhen mit Altären, auf denen die Perser, hierin von der strengen Vorschrift des Awesta abweichend, dem Mithra, dem grössten der Bagas (Götter) nächst Ahuramazdā, besonders aber den Stammgöttern (*bagaibiš viϑibiš*[2]) Verehrung darbrachten (Herod. 1, 131. Xenoph. Kyrop. 8, 3, 9), und welche Bagastāna[3] hiessen; in der Nähe solcher heiliger Stätten liess Dareios seine Inschriften anbringen, womit sie trotz der Zerstörung durch den Magier auch Heiligtümer der Geschichte geworden sind; so am Βαγίστανον ὄρος oder Bīsutūn (d. i. der Stützenfreie, der nicht wankt), an den Felsen von Naqsch-i Rustam, auf deren Höhen noch ein Doppelaltar der Bagas, wahrscheinlich von einem König und seiner Gemahlin den beiderseitigen Stammgöttern errichtet, erhalten ist, sowie im Gebirge Alwand, in dessen Schluchten Inschriften des Dareios und Xerxes unter einer solchen heiligen Höhe eingegraben sind[4]. Dieser Kultus der Bagas ist nicht das einzige, was die Religion der Perser von der strengen magischen unterschied; namentlich die Bestattung der Toten bestand bei den Magiern in Medien in der Aussetzung der Leiche auf Dachmas oder Totentürmen, bei den Persern in der Beisetzung in Felsgräber (wenigstens für Herrscher und Adliche); mit der letztern Bestattungsweise ist überall die Vorstellung von einer schattenhaften Fortdauer des Körpers verknüpft, während die andere ebenso wie die Verbrennung nur die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt (Herod. 1, 140)[5]. Der Ausdruck 'Versammlungen': *(h)abāčariš*, neupers. *bāzār*, vgl. sanskr. *sabhācara*, bezieht sich auf den 'freien Markt', ἐλευθέρα ἀγορά, in der Nähe des Palastes und der Amtgebäude, wo die freien Perser verkehrten[6]. Der bewegliche Besitz (*māniya*, awest. *nmāniya*) wird die fahrende Habe, vielleicht auch die Sklaven bezeichnen, die in Kreta mit demselben Wort, μνῴα, benannt wurden[7].

Die Erschütterung des Reiches durch die lange Abwesenheit des Königs und das Auftreten des Magiers sowie das Erlöschen der Achaemeniden von Anzān hatte einen allgemeinen Aufstand zur Folge, indem wirkliche oder angebliche Nachkommen der von Kyros beseitigten Herrscher den Zeitpunkt für gekommen erachteten, um ihre Unabhängigkeit herzustellen[8]. Sogleich

---

[1] Man vgl. ausser den Erklärungen von Oppert, Mèdes 119. Spiegel, Keilinschriften[2] 90, auch Darmesteter, Études iran. 2, 129. Friedr. Müller, Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morgenl. 1, 135. 4, 308. Bang, ZDMG. 43, 527. Bartholomae, Grundriss d. iran. Phil. 1, 149, 18.

[2] Neben der Inschrift H, in welcher dieser Ausdruck dreimal vorkommt, steht die im Wortlaut verschiedene susische Bauurkunde und die babylonische Inschrift, die zu Anfang eine Paraphrase von H ist, dann die Inschrift I wiedergibt; in beiden findet sich der Ausdruck 'alle Götter', der nicht als Übersetzung von *bagaibiš viϑibiš* gelten kann, denn *viϑam* (den Stamm) wird von *visam* (alles) deutlich unterschieden NR^a 49. 53. Der susische und babylonische Ausdruck deckt sich deshalb nicht mit dem persischen, weil die arische Stammverfassung den Hapirti und Babyloniern fremd war; Dareios selbst sagt Beh. 4, 61. 63: 'Ahuramazdā und die andern Götter'; Mithra ist der grösste Gott nächst Ahuramazdā, vgl. Yascht 10, 1. Yasna 1, 11. Auch bei den Skythen schwört man bei τὰς βασιληίας ἱστίας, Her. 4, 68. βασιλήϊοι θεοί 5, 106. Brisson. II, c. 12. Rapp, ZDMG. 19, 67. Spiegel, Awesta übersetzt 2, 214.

[3] Neupers. Baghastān, al-Chowarezmi's Mafātīḥ al-ʿolūm ed. G. van Vloten 115, 10.

[4] Brugsch, Reise der preuss. Gesandtsch. 1, 385.

[5] Vgl. L. H. Mills, The Zend-Avesta (Sacred books of the East XXXI. 1887) p. XXXV.

[6] Xenophons Kyrop. 1, 2, 3. Brisson. 2, c. 76.

[7] P. Kretschmer, Kuhns Zeitschr. 31, 406.

[8] Die Reihenfolge der Ereignisse ist nicht leicht festzustellen, weil die Inschrift am Bīsutūn zwar die Monatstage, aber nicht die Jahre nennt. Die obige Anordnung, die

nach der Beseitigung des Magiers erhob sich in Susiana Athrina, Sohn des Upadarama von Hūzha oder (sus.) Hapirti[1]), und ward, da er wirklich ein Prinz war, als König anerkannt; er ward jedoch bald gefangen und getötet. Sodann brach ein Aufstand in Babel aus, wo sich Nidintabaira (Nidintuvbel), Sohn des Aina(ra, babyl. *Aniri*), für den Nabukudratschara, einen Sohn des von Kyros abgesetzten Nabunaita (Nabu-nāhīd), der mit einer Tochter des grossen Nebukadrezar vermählt war, ausgab. Ein Täfelchen des Bankhauses Egibi ist von seinem Accessionsjahr (522) am 17. Tischri (3. Nov.) datirt, also 7 Tage nach Gaumātas Tod. Dareios führte ein Heer über den Tigris und besiegte die Babylonier am 27. Athriyādiya (12. Jan. 521) und nochmals bei Zazāna in der Nähe von Babel am 2. Anāmaka (17. Januar). Die Stadt ward nach kurzer Zeit genommen und der Prätendent getötet; die erste Vertragstafel mit Dareios' Namen ist vom 20. Schebat oder 5. März 521. Als Dareios vor Babel verweilte, waren Nachrichten eingetroffen, dass Persis, Susiana nochmals, Medien, Assyrien, Ägypten, Parthien, Margiana, die Sattagyden (Thatagusch, von denen später weiter nicht die Rede ist) und Saken in Aufruhr stünden. Der susische Aufrührer, Martiya, Sohn des Tschintschichri in Kuganakā in Persis (vielleicht Ganagān im Gebiet von Schāpūr, Istachri 109, 5. Yaqut u. d. W.), gab sich für den König Imanisch (sus. *Ummaniš*; dieser scheint der letzte König von Hapirti gewesen zu sein, s. Sayce in Le Muséon 1882, p. 554) aus, ward aber beim Herannahen des Dareios von seinen eignen Leuten ergriffen und später getötet. Weit gefährlicher war der Aufstand des Fravarti in Medien, an den sich auch die Aufstände in Armenien, Parthien, Sagartien und Margiana angeschlossen hatten, und den auch Herodot 1, 130 berührt. Fravarti (Phraortes) gab sich aus für Chschathrita aus der Familie des Huvachschatara (Kyaxares), d. h. wohl für den Enkel eines gleichnamigen Bruders des Kyaxares. Dareios sendete ein Heer unter dem Perser Vidarna nach Medien, eine Schlacht bei Maru (wahrsch. Marg zwischen Kermānschāhān und Holwān)[2] am 28. Anāmaka (12. Febr. 521) bezweckte die Verlegung der Übergänge über den Zagros von Agbatana nach Holwān und Susiana, und das persische Heer, das nur klein gewesen sein kann, bezog in Kampada (Kermānschāhān) ein Lager, bis Dareios selbst

---

die Berechnungen Ungers (Abhandl. Münch. Akad. XVI, 1882), Eppings (Zeitschrift für Assyriol. Bd. 4. 5) Opperts (zuletzt ZDMG. 51, 165) und besonders Ed. Mahlers Monatsberechnungen aller Jahre von 747 bis 100 vor Chr. (Denkschriften der mathemat. Classe der Wiener Akademie LXII; 1895, 641 ff.) benutzt hat, macht daher nicht Anspruch auf vollkommne Sicherheit. Sie ist in der ZDMG. 51, 177 zu begründen versucht worden, und die Reihenfolge der Monate, von welchen nur drei, Thāigratschi, Āthrijādija und Anāmaka, durch die vielfach zerstörte babylonische Übersetzung sicher gestellt sind, wäre die folgende:

babylonische	altpersische	awestische	julianische
Nisanu	*Θūravāhara*	*Fravašinãm*	März-April
Airu	*Θāigrači*	*Ašahe vahištahe*	A.—Mai
Simanu	*Ādukani*	*Haurvatātō*	M.—Juni
Dūzu	—	*Tištriyehe*	J.—Juli
Abu	*Garmapada*	*Amərətātō*	J.—August
Ululu	—	*Xšaϑrahe vairyehe*	A.—September
Tišritu	*Bāgayādi*	*Miϑrahe*	S.—October
Arach-Samna	—	*Apãm*	O.—November
Kisilimu	*Āϑriyādiya*	*Āϑrō*	N.—Dezember
Ṭebitu	*Anāmaka*	*Daϑušō*	D.—Januar
Šabaṭu	*Margazana*	*Vaṅhēuš manaṅhō*	J.—Februar
Adaru	*Viyaxna*	*Spəntayå ārmatōiš*	F.—März.

[1] Der Name des Sohnes scheint persisch, der des Vaters ist susisch, vgl. Sayce, Actes du VIme Congrès des Oriental. II, 1, 669.

[2] Istachri 196, 2. Tabari 1, 5, 2616, 6 (in Zotenbergs Übers. 3, 471).

erscheinen würde. Ein zweites Heer ging nach Armenien, wohin sich, wie auch nach Assyrien, der Aufstand verbreitet hatte; Dadṛschi, selbst ein Armenier, traf auf die Aufständischen bei einem Dorf oder Weiler (āvahana) Zuza, nicht weit von der Grenze (man denkt an das kurdische Zōzān, Rich, Koordistan II, 124; einen Ort dieses Namens nennen die Geographen bei der Tigrisinsel Bēzabdē oder Gozartā, arab. Dschezīrah), am 8. Thūravāhara (19. April 521), und nochmals bei der Veste Tigrā in Armenien, welche das heutige Fort Till am Tigris, wo die Strasse nach Bitlis abzweigt, zu sein scheint, am 18. desselben Monats (29. April); eine dritte Schlacht fiel bei der Feste Uhyāma in Armenien vor, am 9. Thāigratschi (20. Mai), worauf auch dieser Feldherr ein Standlager bezog, offenbar zur Absperrung der grossen Königstrasse, welche hier von Armenien herab vorbeilief. Die Rebellen scheinen so eingeschüchtert worden zu sein, dass sie erst ein halbes Jahr später wieder Feindseligkeiten begannen, denn das dritte Heer unter dem Perser Vahumisa, welches auf den assyrisch-armenischen Kriegsschauplatz trat, traf am 15. Anāmaka (18. Jan. 520) in einer assyrischen Gegend, deren Name in der Inschrift zerstört ist, in der susischen Übersetzung Izzila lautet, mit den Empörern zusammen; alsdann drangen die Perser vor bis in die Gegend Autiyāra in Kurdistān, wo eine Schlacht stattfand, nach welcher auch dieser Feldherr ein Lager bezog, um Dareios abzuwarten, 30. Thūravāhara (1. Juni 520). Vahumisa hatte den Auftrag, den Pass von Rovandiz, der aus Atropatene nach Assyrien führt, abzusperren, die Schlachten fanden also in nordöstlicher Richtung von Ninive statt. Inzwischen hatte der Satrap von Parthien, Vischtāspa, des Königs Vater, mit den parthischen und hyrkanischen Rebellen gekämpft bei Vispahuzati in Parthien am 22. Viyachna (25. März 520). Dareios, der den Winter in Babel verblieben war[1], teils um mit einer Besatzung die unruhige Bevölkerung im Auge zu behalten[2], teils um die Erfolge seiner Heere abzuwarten und alsdann mit inzwischen verstärkter Heeresmacht da, wo es zunächst notwendig sein würde, mit seinen Garden einzugreifen, zog nun selbst aus, um den gefährlichsten Gegner in Medien niederzuwerfen; wahrscheinlich vereinigte er sich mit Vidarna in Kampada, von wo er gegen die medische Hauptstadt vorging, während die beiden andern Feldherren vielleicht die Sagartier im Auge behalten mussten. Fravarti ward ohne Schlacht zurückgedrängt und stellte sich dem königlichen Heere erst in den atropatenischen Bergen in der Nähe von Qazvīn, wo in spätern Zeiten Bābek, die Ismāīlier und die Dailemiten von Samīrān ihre Burgen hatten, bei Kunduru (Kundur bei Qazvīn, Yaqut 4, 309, 17); hier schlug ihn Dareios am 26. Ādukani (25. Juli) und liess ihn verfolgen und in Ragā gefangen nehmen; er ward mit der Strafe der Hochverräter belegt, verlor Nase, Ohren und die lügenhafte Zunge und ward in der medischen Hauptstadt Hangmatāna gekreuzigt, seine Gefährten wurden geköpft und ihre Leichen aufgehängt (nach der sus. Übersetzung). Unmittelbar hieran[3] schloss sich der Zug des Feldherrn Tachmaspāda, eines Meders, gegen den Tschithrantachma, der sich für einen Nachkommen des Huvachschatara (Kyaxares), also etwa für einen Vetter des

[1] Babel ist der Wintersitz der persischen Könige, s. die Zeugnisse bei Brissonius, de regio Pers. principatu I, c. 67.

[2] Als *pachat* (Statthalter, Vorsitzender der Regierung) wird in einer Urkunde vom 16. Tischri des 3. Jahres (30. Oct. 519) Uschtanni genannt, Strassmaier, Babyl. Texte. Darius n° 82. Peiser, Keilinschr. Bibl. 4. 1896, S. 304.

[3] Was daraus hervorgeht, dass die Inschrift die Vorgänge, ohne ein Datum anzugeben, noch an den Aufstand des Fravarti anschliesst und dann erst sagt: »dies ist was ich in Medien gethan habe« (2, 91), und dass im Verzeichnis der Rebellen 4, 20 Tschithrantachma nach Fravarti folgt.

Fravarti, ausgab und als König von Asagarta (Sagartien) auftrat; er ward besiegt, gefangen, verlor Nase und Ohren und ward in Arbela, der Hauptstadt von Sagartien[1], gekreuzigt. Ein anderes Heer zog von Ragā dem Vischtāspa gegen die Parther zu Hilfe, und diese wurden bei Patigrabanā in Parthien am 1. Garmapada (28. August) besiegt. Das unter Frāda[2] gleichfalls abgefallne Margiana (*Margu*, awest. *Mouru*) ward durch den Perser Dādṛschi, Satrapen von Baktrien, durch einen Sieg am 23. Athriyādiya (14. Jan. 519) wiedergewonnen. Frāda, von dem nicht gesagt wird, dass er gefangen und getötet worden sei, erscheint in der Liste der Rebellen hinter dem Meder und Sagartier, auf dem Relief aber hinter Aracha, vor dem später hinzugefügten Skunka. Er ist also erst sehr spät gefangen worden, nachdem er sich ähnlich wie Nēzak von Bādhgēs († 710) in den dortigen Bergen verborgen gehalten hatte. Das Schicksal des Gaumāta hatte einen Perser Vahyazdāta aus Tārava (Tārem) in Yutiyā in der östlichen Persis nicht abgeschreckt, nochmals das Stammland des Königs, die Persis, in Aufruhr zu bringen, indem er sich für den Bardija ausgab. Dies fand statt, als Dareios noch in Babel verweilte, denn er sagt, er habe ein Heer gegen diesen Empörer ausgesandt, als er (Frühjahr 520) nach Medien aufgebrochen sei (3, 32). Der persische Heerführer Artavardiya begegnete dem Vahyazdāta bereits am 12. Thūravāhara (13. Mai 520) bei Rachā an der susisch-persischen Grenze (bei Ammian. Marcell. 23, 6, 26 Aracha) und schlug ihn zurück bis Pischiyāhuvādā, wahrscheinlich in der östlichen Persis, wo auch Gaumāta sich erhoben hatte; der Rebell griff den nachrückenden Artavardiya am Berge Parga (genau: *Pṛga*, derselbe Name wie der der Stadt Purg, arab. Fordsch, in Lāristān, s. Istachri 132, 7. Moqaddasi 423, 2. 3) an, 6. Garmapada (2. September 520); die Königlichen siegten, fingen den Betrüger, und Dareios liess ihn samt seinen Gesellen in Huvādaitschaya in Pārs kreuzigen. Länger zog sich der Aufstand in Arachosien hin, den die Anhänger dieses zweiten Pseudo-Smerdis dorthin verbreitet hatten. Der Satrap Vivāna (vielleicht zu sprechen: Vivahana) lieferte den Aufständigen eine Schlacht bei der Feste Kāpischakāni[3] am 13. Anāmaka (2. Februar 519), sodann in der Gegend Gandumava[4] am 7. Viyachna (27. März); endlich ward der Anführer und seine vornehmsten Leute bei der Feste Arschāda[5] besiegt, gefangen und getötet.

Nach den Kämpfen in Arachosien berichtet Dareios über einen zweiten Aufstand in Babel, wo ein Armenier (Alarodier) Aracha, Sohn des Haldita, aus dem Bezirk (*dahyu*) Dubāla (heute Debēleh am Euphrat), sich für Nabukudratschara, Sohn des Nabunaita, ausgab. Man hat diesen Aufstand mit dem von Herodot 3, 150 erwähnten und von ihm in die Zeit der Eroberung von Samos (516) verlegten und 1 Jahr 7 Monate dauernden zusammengestellt; diese Annahme ist deshalb irrig, weil wir keine entsprechende Lücke in den babylonischen Vertragsurkunden antreffen, selbst zwei solcher Urkunden mit Aracha's Namen aus dem Elul (6. Monat, August-September) lassen sich schwer einreihen, da der Elul in allen in Betracht kommenden Jahren auf Täfelchen des Dareios belegt ist und die bis jetzt noch in unsern Sammlungen

[1] Die Asagartiya haben wahrscheinlich das Land, dessen Hauptstadt Arbela war, als Siegespreis für ihre thatkräftige Mitwirkung bei der Eroberung Assyriens davongetragen, s. MARQUART, Philologus LV, 231.

[2] Vielleicht Frahada zu sprechen.

[3] D. i. Saflor-Born, *kāni* ist neup. *xānī* (Quelle) skr. *khāni* (Mine, Grube); da der Ort eine Festung ist, könnte man in *kāni* auch ein Synonym von neup. *xandah*, arab. *xandaq*, 'Festungsgraben', vermuten.

[4] D. i. das Weizenland, neupers. *gandum*.

[5] Aus Arscha-hada, Sitz des Arschan?

bestehenden Lücken gerade den Elul nicht befassen. Es ist zudem längst bemerkt worden, dass nicht allein die von Herodot genannten Ereignisse chronologisch unrichtig angeordnet sind, sondern dass auch die 18 Monat dauernde Belagerung und die durch Zopyros' List gelungene Eroberung der Stadt vielmehr die erste ist, welche mit der Hinrichtung des Nidintuvbel endigte[1]. Im 7. Jahre des Dareios (515) finden wir nun in den Vertragstäfelchen eine Lücke von 109 Tagen, die gerade mit einer Urkunde vom 6. Schebat (Margazana) schliesst[2], die demnach nur 4 Tage nach der von Dareios berichteten Eroberung Babels durch den Meder Vindafarnā und der Hinrichtung des Aracha am 2. Margazana (in der susischen Fassung unrichtig 22.), d. i. 28. Januar 514, ausgestellt worden ist[3].

INSCHRIFT DES DAREIOS.

Im Jahre 514 begann Dareios wohl auch das grossartige Werk zur Verewigung dieser gefährlichen Kämpfe, die er mit staunenswerter Umsicht geleitet und im Verein mit trefflichen Feldherren und einer geteilten, an sich schon geringen Heeresmacht ausgefochten hatte, nämlich die Herstellung des Reliefbildes und der Inschriften an der senkrechten und für diesen Zweck geglätteten Felswand des Berges Behistān (Βαγίστανον) am Zusammenfluss des Gamāsāb und des Flusses von Dināvar in Medien, in schwindelnder Höhe etwa 50 Meter über dem Thalboden. Das Relief zeigt den König weit über Lebensgrösse, stehend, den linken Fuss auf den niedergestreckten und die Arme flehend erhebenden Gaumāta setzend, die linke auf den Bogen gestützt, die rechte gebieterisch erhebend[4]; hinter ihm steht ein adlicher Perser mit Bogen und Köcher, und ein zweiter, der mit beiden Händen eine Lanze hält; da zwei eben solche Perser auch auf dem Relief seitlich am Grab des Königs erscheinen und hier als Gaubaruva Pātischhuvari (aus Patischhuvar in Persis)[5], Lanzenträger, und als Aspatschanā, Stabträger oder Hazārapati des Königs Dārayavahu bezeichnet werden, so hat man mit Recht in den am Behistān abgebildeten Männern dieselben wie dort gesehen. Man muss sich denken, dass beide nebeneinander hinter dem König stehn, nicht hintereinander, weil es der Reliefstil so erheischt. Auch die übrigen Figuren, die dem Könige gegenüberstehn, sind in einer Reihe zu denken, nicht hintereinander, wie sie das Relief darstellt; sie sind mit einem Strick, der um ihre Hälse geht, mit einander verbunden, und ihre Hände sind auf den Rücken gefesselt; die Inschriften mit ihren Namen befinden sich über ihren Köpfen, nur die dritte der stehenden Figuren hat ihren Namen auf dem Rock stehn; es sind Gaumāta, Athrina, Nidintabaira, Fravarti, Martiya, Tschitrantachma, Vahyazdāta, Aracha, Frāda und später zugesetzt Skunka (s. unten). Über der Darstellung schwebt Ahuramazdā, die Gottheit, dargestellt als Mann, der mit dem Oberkörper aus einem geflügelten Ring hervorragt, die rechte zum Segnen erhebt und in der linken den Ring der Herrschaft trägt. Da wir unzweifelhaft ganz

---

[1] Herodot erklärt von H. Stein II. Berlin 1877, 154 zu 3, 150. Über die Zopyros-Geschichte vgl. Maspero, Hist. ancienne[4], 610. Marquart, Philologus, Suppl.-Bd. 6, 626.

[2] Babylon. Texte. Heft X. Inschriften des Darius, König von Babylon, von J. N. Strassmaier, Leipz. 1892, no 228 u. 229.

[3] Sayce, The ancient Empires of the East S. 250; Herodotos I—III. Lond. 1883, S. 442 verlegt den Aufstand in 513.

[4] Siehe ähnliche altsusische Darstellungen mit archaischer Keilschrift: J. de Morgan et V. Scheil in Recueil de travaux rel. à la phil. égypt. et assyr. XIV, 1892, 101. J. de Morgan, Mission scientifique en Perse II, 107. 109. 113.

[5] S. über dieses Wort: Spiegel, Commentar über das Awesta II, XXXVIII. ZDMG. 32, 717.

erhaltene Bildnisse namentlich des Königs vor uns haben, so ist zu bedauern, dass es noch nicht gelungen ist, photographische Abbildungen in grösserem Massstab anzufertigen[1]. Die Inschriften, die hauptsächlich unter dem Relief sich befinden, sind in persischer, susischer und babylonischer Sprache verfasst; nur die 5. Columne ist ohne Übersetzung in beide letztre geblieben; die Charaktere waren mit einem Firnis von Kieselerde, vielleicht auch mit Farbe überzogen. Sie sind vorzüglich erhalten, nur hat ein Wasser sich mit der Zeit einen Weg über den Felsen gesucht und hat besonders die babylonische Übersetzung sehr beschädigt. Der Künstler, welcher mit seinen Gesellen auf einem Hängegerüst schwebend diese Arbeit ausgeführt hat, musste allein in den 5 persischen Tafeln, die etwa 420 Zeilen zu durchschnittlich 45 Zeichen, jedes Zeichen zu 3 bis 5 Keilen, enthalten, etwa 75000 Keile ausmeisseln. Sir Henry Rawlinson, weiland britischer Gesandter in Teherān († 5. März 1895), hat das grosse Verdienst, mit Hilfe des Fernrohres, diese 1000zeiligen Inschriften copiert, erklärt und bekannt gemacht zu haben[2]; vor ihm musste man sich mit zwar zahlreichen, aber kurzen und wenig inhaltreichen Inschriften begnügen, zu deren Lesung zuerst Grotefend[3] den Schlüssel geliefert hatte, und von denen einige Charaktere im Jahr 1621 von Pietro della Valle in Europa bekannt gemacht worden waren[4]. Das Keilalphabet der persischen Inschriften ist unter Kyros aus der babylonischen Silbenschrift abgeleitet worden, indem man für die 36 Zeichen ebensoviel babylonische Ideogramme auswählte und diesen Ideogrammen denjenigen Laut verlieh, mit welchem das persische Wort, womit das Ideogramm ausgesprochen ward, anfing, z. B. wählte man für pers. *dāta* (Gesetz) das babyl. Ideogramm für »Edict« und gab demselben den Lautwert *d*; die Ideogramme werden hierbei nach bestimmten graphischen Grundsätzen vereinfacht[5], sind jedoch nur in geringer Anzahl ermittelt worden. Die Meder dürften sich wie die Könige von Urarṭu (Armenien) einer aus der assyrischen abgeleiteten Silbenschrift bedient haben.

VERWALTUNG DES REICHES.

Die Ereignisse hatten den Dareios belehrt, dass ein zusammenerobertes Reich nicht ohne weiteres auch dauerhaften Bestand gewinnt, und er hat daher eine Staatsverwaltung ins Leben gerufen, die noch bis heute im Morgenland besteht, und durch die er sich zu seinen kriegerischen Lorbeeren auch den Ruhm erworben hat, als erster Staatsmann in der Geschichte dazustehn. Hierbei zeigte er sich gleichfalls als grosser Mann, der nicht in bureaukratischer Engherzigkeit befangen war. Die Hellenen behielten ihre Verfassungen und Regierungsformen, die Phönikier ihre Könige und Richter, die Juden durften ihren Gottesstaat, so gut es ging, ins Werk setzen, in Ägypten walteten die Gaufürsten wie früher, und nur über allen stand eine höchste Autorität, die von allen anerkannt ward, solange sie mit Kraft und Weisheit waltete. Hier-

[1] Rawlinson, Journal of the Asiat. Soc. X, 1846. Flandin et Coste I, Pl. 18. Ker Porter, Travels II, Pl. 60. J. de Morgan II, 98, Pl. XXVI.

[2] Rawlinson, Journal of the Asiat. Soc. X bis XII, 1846 ff. Der babyl. Text ist lithographirt in Rawlinsons Cuneiform inscriptions of Western Asia III, 39. 40; der susische autographirt und bearbeitet von F. H. Weissbach, die Achämenideninschriften zweiter Art. Leipz. 1890 (9. Bd. der assyriolog. Bibliothek).

[3] Die Schrift Grotefends ist neu herausgegeben von W. Meyer in den Göttinger Nachrichten vom 13. Sept. 1893.

[4] Eine Geschichte der Entzifferung giebt Spiegel, die altpers. Keilinschriften[2], Leipz. 1881, 133.

[5] Oppert, Journ. asiat. VII, 3, 238. Deecke, ZDMG. 32, 271. Sayce, Zeitschr. f. Keilschriftf. I, 1884, 24.

durch ward zum ersten Mal ein über verschiednen Nationalitäten stehender Staatsbegriff entwickelt. Das Hauptbestreben des Dareios war die Zusammenhaltung der politischen Macht durch die Ausbildung des Civilrechts, welches durch die Aufnahme eines Teiles der assyrisch-semitischen Rechtsordnung den rein arischen Charakter verloren hatte, während das Völkerrecht sowohl der Arier wie der nichtarischen Völker soweit bestehen blieb, als es nicht mit der Machtfrage in Widerstreit kam[1]. Wie Ahuramazdā an der Spitze unzähliger guter Geister die Welt regiert und die Mächte der Finsternis bekämpft, so bedurfte auch der König eines Heeres von Beamten, welche für die Tauglichkeit in der Rechtsprechung, in der Verwaltung und im Heerdienst sorgfältig vorbereitet wurden. Die am Königshof stattfindende Erziehung, an welcher vorzugsweise die jungen Leute aus dem persischen Adel, jedoch auch andere Knaben ohne Unterschied des Volkes oder Stammes, wenn sie Fähigkeiten zeigten, teilnehmen durften, war einem Plato und andern Hellenen ein Gegenstand der Bewunderung, und ist wiederholt geschildert worden[2]. Es ist wahrscheinlich, dass auch die Satrapen ähnliche Erziehungsanstalten in ihren Provinzen eingerichtet haben[3], und dass überhaupt das Beispiel des Hofes nicht ohne Anregung zu einer ähnlichen Lebenseinrichtung der Jugend in andern Teilen des Reiches geblieben ist. Die grosse Begabung der Perser und ihre Fähigkeit, alle Verhältnisse nüchtern und verständig aufzufassen, hat dem Reich vortreffliche Beamte und Staatsmänner geliefert, deren Thätigkeit in der Aufrechthaltung der unbeschränkten königlichen Gewalt über die Unterthanen, welche bis zum höchsten Vezier und Feldherrn die Diener (*bandaka* in den Inschriften) des Herrschers sind, gipfelte. Wenn auch zu Zeiten Adel und Priesterschaft, wie mehrere Beispiele der spätern achaemenischen, der parthischen und sasanischen Zeit beweisen, in Widerstreit gegen die Massnahmen des Königs getreten sind, so ist dieses von den Persern geschaffne Grosskönigtum, dessen Träger ein Lichtglanz (im Awesta *x^varənō*, neup. *xurrah*) umschwebt, doch allezeit von unantastbarem Ansehn gewesen, und selbst die Griechen, die in ihren Republiken eine vollkommnere Staatsform zu besitzen überzeugt waren, ja die Heere der Perser besiegt haben, bekannten, dass durch den Eifer und das Glück, womit alle die Befehle des Grosskönigs befolgten, noch mehr als durch die vortrefflichen Eigenschaften und Handlungen der Staatsgewalt das persische Reich gross und mächtig sei[4].

In der Rechtspflege galt der auch in der anscheinend spätern religiösen Vorstellung von den Richtern der Seele im Jenseits ausgedrückte Grundsatz, die Verbrechen erst nach genauer Untersuchung des Thatbestands zu strafen; hierbei ward das Gewicht früherer Verdienste des Angeklagten gegen die Schwere seiner Sünde abgewogen, und der Richter konnte danach die Strafe mildern oder selbst erlassen, wie Dareios selbst den Sandokes wegen ungerechten Richterspruchs zur Kreuzigung verurteilt, dann aber wegen Überwiegens seiner Verdienste um den Staat freigesprochen hatte[5]. Wie ernst es mit der Gerechtigkeit der Richter genommen worden ist, bezeugt die Geschichte von dem Richter Sisamnes, welcher, der Bestechlichkeit überführt, von Kambyses getötet ward[6], ebenso wie die von Aelian berichtete Thatsache, dass Rakokes, Richter zur Zeit Artaxerxes' II, seinen Sohn Kartomes selbst zum Tod verurteilt hat. Diese Männer scheinen den »königlichen Richtern«[7],

1 B. W. Leist, Alt-arisches Jus civile. I. Jena 1892, 27 ff.
2 Brissonius II, 76. 82 ff. Rapp, ZDMG. 20, 103.
3 Xenoph. Cyrop. 8, 6, 10.
4 Brissonius I, 45.
5 Herod. 7, 194.
6 Das. 5, 25.
7 Das. 3, 14. 31.

einem obersten Gerichtshof, angehört zu haben, der die Entscheidung über schwierige Gesetzauslegung gegeben und nach Berichten jüdischer Schriften aus sieben Rechtsgelehrten bestanden hat[1]. Die Strafen waren höchst grausam. Manche verdanken gewiss einzelnen Bösewichtern unter den Machthabern oder Megären wie Parysatis ihre Erfindung und Anwendung, ohne dass sie im Strafcodex enthalten waren, doch sind auch die von Rechts wegen verhängten empörend genug. Bedenkt man, dass im Chalifenreich weit grässlichere und raffinirtere Hinrichtungsarten üblich waren, und dass noch heute von der chinesischen Justiz haarsträubende Dinge bekannt sind, ja dass selbst Alexander der Grosse einigemal sich diesem asiatischen Herkommen gefügt hat, so scheint man im Orient von Alters her mit der einfachen Unschädlichmachung des Verbrechers nicht ausgekommen zu sein und die Abschreckungstheorie immer kräftiger ausgebildet zu haben. Um uns nicht pharisäisch in die Brust zu werfen, bedarf es nur eines Blicks in die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V oder in die des Durchleuchtigen Marggrauen zu Brandenburg (Hof 1582), XLIX[a] ff., wonach der Henker für das Ausstreichen mit Ruten, Abschneiden der Ohren, Ausreissen der Zunge, Ausstechen der Augen, Abhauen der Finger und die Anwendung der Folterwerkzeuge je einen halben Gulden Gebühren erhielt[2]. Mutter- und Gattenmörder wie Nero oder Schlächter wie ʿAbdallah, der Begründer des ʿabbāsidischen Chalifats, haben nicht auf dem persischen Thron gesessen, und die jüngere Agrippina hat nur in Parysatis eine Rivalin.

Der grösste Fortschritt in der Rechtspflege ist dadurch bezeichnet, dass Dareios (nach Xenophon bereits Kyros), dem Wesen des Rechtsstaats entsprechend, die Privatrache abschaffte und zur Staatssache machte. Es ist ein grosses, sagt Leist[3], dass schon damals der Satz ausgesprochen worden ist, zu dem die Römer erst langsam nachgehinkt sind, dass in öffentlichen wie in privaten Angelegenheiten Niemand mehr Selbstrache und Selbsthülfe üben solle, sondern dass der Staat mit seinen Gerichten den Rechtsschutz gewähre.

In Widerspruch mit diesen Rechtsfortschritten und der Richtung des Privatlebens auf Mässigkeit und Reinheit scheint die Ehe zu stehn, die dadurch, dass sie zwischen den nächsten Blutsverwandten geschlossen werden durfte, mit Recht von je her den grössten Anstoss erregt hat; denn es werden nicht nur historisch beglaubigte Geschwisterehen angeführt, sondern man hat auch dem Awesta zur Last gelegt, dass es diese Form der Ehe als religiöses Verdienst ansehe[4]. Die heutigen Bekenner der zarathustrischen Religion, die Pārsī in Indien, verwahren sich mit Entrüstung gegen diese Annahme und geben für den awestischen Ausdruck x^v*aetvadaδa*[5], der als Bezeichnung nicht der Geschwister-Ehe, aber doch der Heirat zwischen Verwandten aufgefasst worden ist, eine Erklärung, die auf eine geistige Verwandtschaft und Austausch der Ehegatten sich bezieht[6]. In einer Pahlavistelle bei Spiegel (Tra-

---

1 Brissonius 1, 133.

2 Vgl. Chr. Meyer, die unehrlichen Leute in ältrer Zeit (Virchow-Holtzendorff, Vorträge, Heft 193) S. 19.

3 A. a. O. 399, vgl. das. 37. 39.

4 Rapp, ZDMG. 20, 112.

5 Richtiger wohl x^v*aetvōdaδa* wegen der Pahlavischreibung x^v*ētōkdas*; die Erklärung aus x^v*aetu* und *vadaδa* (Heirat) kann daher nicht richtig sein.

6 Darab Dastur Peshotan Sanjana, Next-of-kin marriages in Old Irān, London 1888; The position of Zoroastrian women in remote antiquity, Bombay 1892; vgl. Dinkart 80, 4 (Übersetzung von Peshotan D. Behramjee Sanjana 2, 92). In den entscheidenden Stellen des Awesta bedeutet das Wort nicht eine Ehe, sondern einen nahen Verwandten (Vd. 8, 36), und ist Beiwort der zarathustrischen Religion (Yasna 13, 28): »ich preise die mazdayasnische Religion, welche die Streitsucht wegnimmt, die Waffen ablegt, die Hingabe an die Familie besitzt (x^v*aetvadaδām*, adjectivisches Beiwort von *daenām*, die Religion), die reine, welche von den gegenwärtigen und zukünftigen (Religionen) die grösste,

ditionelle Litteratur II, 132, Note, Z. 9) wird eingeschärft, das *x^vētōkdas* der Religion aufrecht zu erhalten, und die Auffassung der Pārsī findet ihre volle Bestätigung in den Worten des Zarathustra, die er seiner Tochter Pourutschista beim Eintritt in die Ehe mitgibt (Yasna 53, 3. 5): »diesen (Bräutigam) will er (der Prophet) dir geben als Schützer, der dir eine Unterweisung sei (in der Erkenntnis der drei heiligen Wesen) Vohumanō, Ascha und Mazdā; drum geh zu Rat mit deinem Verstand, wirke voll Einsicht die heiligsten (Werke) der Aramaiti (werkthätigen Frömmigkeit)! ... ich spreche die Worte zu den Mädchen, die sich verheiraten, und zu euch (ihr Jünglinge): beherziget sie! bedenket in euerm Innern (Gewissen) und übet das Leben des guten Geistes; eins möge das andre mit Reinheit (unverfälschter Gesinnung) zu übertreffen suchen: das wird jedem zu einem schönen Verdienst gereichen«[1]. Dennoch kann das durch Zeugnisse erhärtete, aber keineswegs durch die Religion sanctionirte Bestehen der Ehe zwischen Blutsverwandten in alter Zeit nicht geleugnet werden, wenn auch diese unsern Abscheu erregende, vielleicht aus den Pharaonengeschlechtern stammende Verbindung nicht so weit gegangen ist, wie die übelwollenden oder schlecht begründeten Berichte mancher Schriftsteller, z. B. des Curtius[2] und Plutarchos[3], glauben machen möchten. Wie leicht hier Missverständnisse walten können, ergibt sich schon aus der Schwierigkeit, in die Vorgänge innerhalb der Familie und des Frauenhauses fürstlicher Schlösser einzudringen, sowie aus der Möglichkeit, Stellen wie Ktesias, Persica 2, über Amytis und Kyros unrichtig wiederzugeben, wie es wahrscheinlich Tertullianus (Apolog. 5) gethan hat[4]. Noch heute ist, wie bei den alten Arabern[5], die Ehe zwischen Geschwisterkindern zur Befestigung der Familienbande und Zusammenhaltung des Vermögens in Persien sehr häufig, ohne dass es nachteilige Folgen für die Nachkommen hat, wie Polak[6], der lange als Arzt in Persien gelebt hat, hervorhebt; und so war es wohl auch im Altertum, aber das Auffallende dieser Gewohnheit hat viel Übertreibungen hervorgerufen. Von den Achaemeniden waren Kambyses, Dareios II, Artaxerxes II, Arsanes und sein Sohn Dareios III mit ihren Schwestern oder Halbschwestern, Artaxerxes II auch mit seiner Tochter Atossa verheiratet[7]. Dieses letztre Verhältnis nennt Plutarch ausdrücklich ungesetzlich, wie auch Herodot von Kambyses ähnliches äussert. Unter den Sāsāniden wird nur Kawāt als Gatte seiner Tochter Sambyke bezeichnet; obwohl Agathias, ein vortrefflicher Schriftsteller, hiefür Gewährsmann ist, darf man doch starken Zweifel hegen, weil Sambyke wegen

---

beste, schönste, ahurische (von Gott offenbarte), zarathustrische ist«; somit hat das Wort ebenso wie das einfache *x^vaetu* einen theologischen oder mystischen Sinn; nach dem Buch von Ardāvīrāf bestand zwischen diesem Heiligen und seinen 7 Schwestern das Verhältnis des *x^vaetvadaϑa*, vgl. Spiegel, Commentar 1, 247; 2, 144; Hübschmann, ZDMG. 43, 308.

[1] Vgl. Geldner in Kuhns Zeitschr. 28, 192.

[2] 8, 2, 19, eine Stelle, welche v. Gutschmid für wahr hält und gehässig hinzufügt: »diese Ehe (mit der eignen Mutter) wird im Awesta als Gott besonders wohlgefällig empfohlen.« Wo steht dies geschrieben?

[3] De Alexandri fortitudine 1, 5 (ed. Bernardakis 2, 413); s. Brissonius 2, c. 155 ff. Dasselbe Märchen erzählt Strabo 783 (ed. Meineke 1092, 26) von den Arabern; vgl. Chron. Paschale ed. L. Dindorf, Bonn 1832, 67, 5; Aristides der Apologet von den Griechen, s. Raabe in v. Gebhardts und Harnacks Texten und Untersuchungen IX, 1, 24.

[4] Die Leichtigkeit eines Missverständnisses erhellt z. B. aus der Erzählung in Salemann und Shukovskis Pers. Grammatik 16, 7.

[5] Wellhausen, Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 12. Juli 1893, 436 ff.

[6] Persien I, Leipz. 1865, 200. Die Geliebte wird Oheimtochter angeredet, Melgunof, ZDMG. 22, 223, nº 15.

[7] Letztres berichtet Plutarch (Artax. 23, 2; 26, 1), auch Herakleides von Kyme (lebte etwa 280).

ihres griechisch-syrischen Namens kaum als Sāsānidin bezeichnet werden kann. Da aber die Sāsāniden viel strengere Anhänger des zarathustrischen Gesetzes waren als die Achaemeniden, so muss auffallen, dass jene angebliche Empfehlung durch das Awesta nicht mehr beherzigt worden ist. Mögen nun manche dieser unnatürlichen Verbindungen der Laune des Wüstlings entsprungen sein[1], so lässt das Vorkommen der Geschwisterehe auch bei andern Völkern vermuten, dass hier wie dort nicht ein abscheuliches Laster, sondern eine durch Vorurteile entstandne sittliche Verirrung zu Grund liegt. In Ägypten war Amenemhat IV (12. Dyn.) mit seiner Schwester Sebekneferu (Skemiophris), Amenhotpu I (18. Dyn.) mit seinen Schwestern Ahhotpu, Miritamen und Sitkamos, Thuthmos I, Sohn einer Nebenfrau, mit seiner legitimen Halbschwester und einer andern Halbschwester, Thuthmos II und IV mit ihren königlichen Stiefschwestern Hatschepsut und Mutemuau vermählt; der Pharao Psusennes (21. Dyn.) mit seiner Schwester, sein Bruder, der Grosspriester Rāmenxeper (Men-xopir-rē) mit seiner Nichte Hestemxeb (Isi-m-xobiu), der Grosspriester Smendes (Nsbindidi) mit zwei Schwestern. Bezeichnend ist, dass Psamtik I seine Tochter Nitoqrit, deren Mutter aus der thebanischen Grosspriesterfamilie stammte, für seine Gemahlin erklärte, weil er die Vorrechte jener Priesterdynastie nicht auf einen andern übergehen lassen wollte. Es war dies wohl nur eine Scheinehe in dynastischem Interesse: die kinderlose Nitoqrit adoptirte eine Enkelin ihres Stiefbruders Necho, die später Amasis heiratete[2]. Die Ptolemäer haben diese Doctrin ihrer Vorgänger beizubehalten für klug erachtet. In Indien finden sich Sagen von der Geschwisterehe zum Zweck der Reinhaltung der Abstammung, welche auf urzeitliche Verhältnisse hinzuweisen scheinen, aber im Vēda wird sie verboten in der bekannten Stelle (Rigvēda 10, 12), wo das Zwillingspaar Yama und Yamī (ursprünglich Tag und Nacht) ein Zwiegespräch hält[3]. In Iberien war Mithridates mit der Tochter seines Bruders Pharasmanes, und deren Bruder Radamistus mit ihrer und seines Schwähers Mithridates Tochter Zenobia verheiratet[4]. In Karien war Maussōllos mit seiner Schwester Artemisia, ihr Bruder Idrieus mit einer zweiten Schwester Ada vermählt; in Athen war gestattet, die Stiefschwester von Vatersseite zu heiraten. Der Wolsung Sinfiötli war der Sohn Sigmunds und seiner ihn in Gestalt eines Trollweibes besuchenden Schwester Signy[5]. In Phönikien war Eschmunazar II, wie die Inschrift seines Sarges lehrt, der Sohn des Tabnit und der Em-aschtart, der Kinder des Eschmunazar I; die Inkas in Peru hatten ihre Schwestern zu Frauen, wie ihre Stammeltern, die Kinder der Sonne, Geschwister waren. Der König von Siam ist mit seinen beiden Schwestern, die aber von einer andern Mutter stammen, vermählt. Vielfach wird dabei auf den Vorgang der Götter hingewiesen, bei denen Baal und Belit, Zeus und Hera, Osiris und Isis, Ianus und Camisa die männliche und weibliche Auffassung derselben göttlichen Kraft oder Thätigkeit darstellen, nach der mythologischen Bildersprache Mann und Weib, zugleich aber Geschwister sind[6].

---

1 Wie bei Seleukiden, Ptolemäern oder bei Napoléon (TAINE, Les origines de la France contemp. I, 52, Note).

2 WILKINSON, Manners and customs of the anc. Egypt. 2, 63; 4, 385; WIEDEMANN, Aegypt. Gesch. 262; ED. MEYER, Aegypt. Geschichte, Berlin 1887, 232; MASPERO, Mém. de la Mission archéol. au Caire I, 1889, 623 ff. 707. 712. 751. 845; MALLET, das. XII, 1, 113; MASPERO, Comment Alexandre devint Dieu en Égypte (Annuaire 1897 de l'école prat. d. Hautes Ét., Paris 1896) 18 ff.

3 ALBRECHT WEBER, Abhandl. Berl. Akad. 1870, 1 ff.; Indische Studien 5, 427; 10, 75; Vedische Beiträge, Monatsber. der Akad. XXXVI, 1895, 822 ff.

4 Tacitus Annal. 12, 46.

5 RAFN, Fornaldar Sögur I, 128; P. ER. MÜLLER, Sagabibliothek II, 42.

6 Diodor 1, 27; Drakon von Kerkyra bei Athenaeus 692[d e].

Auch die Altperser kleideten solche kosmische Vorstellungen in das Gewand des ehelichen Verhältnisses. Das Bestreben, das adliche Blut unvermischt zu erhalten und die Legitimität zu sichern, führte zur Beschränkung auf den Stamm oder Clan (Endogamie) und weiter zu jener Verirrung, und es kam ihm bei den Persern die Speculation der Magier entgegen, von der wir besonders in der Genealogie eines ihrer gefeiertesten sagenhaften Könige, des Manustschithra, eine bezeichnende Probe erhalten. Als nämlich Iredsch, der jüngste und beste Sohn des Ferīdūn (Thraetaona) samt seinen beiden Söhnen von seinen beiden Brüdern ermordet worden und nur eine Tochter übrig geblieben war, bestand keine andre Möglichkeit, den Königsstamm fortzusetzen, als dass Ferīdūn seine Enkelin zur Frau nahm; aus dieser Ehe entstand abermals eine Tochter und nach sieben solcher durch Ferīdūn hervorgerufenen weiblichen Generationen kam ein Geschwisterpaar zur Welt, aus dessen Verbindung ein zweites Paar entstand, dessen Sohn endlich Manustschithra war, so dass dieser die zwölfte Generation nach Iredsch bildete. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass er nach dem Awesta (Jascht 13, 131) und noch bei Masudi u. a. der Sohn, im Schahname der Enkel des Ermordeten ist, der nachher als sein Rächer auftritt. Wie diese absurde Speculation über die Reinhaltung des Blutes nicht vorbildlich für das Leben sein kann, so wenig tritt auch die mythisch-poetische Erklärung der Verbindung von Ormazd mit seiner Tochter Āramati (Erde), sodann die Befruchtung der Erde durch die Lebenskeime des Gayōmarth bei dessen Hinsterben, sowie die Ehe des hieraus entstandnen ersten Menschenpaares, von dem alle Menschen abstammen, als *xᵛaetvadaδa* zwischen Vater und Tochter, Sohn und Mutter, Bruder und Schwester, aus dem Kreise der Theorie oder Speculation heraus, aber der Fremde, welcher von solchen Anschauungen der Magier hörte, konnte leicht zu der Ansicht kommen, dass die Religionsbücher selbst unnatürliche Ehebündnisse als verdienstlich bezeichneten, von denen an keiner einzigen Stelle des Awesta die Rede ist, und die auch in der Familie des Religionsstifters, der doch mit seinem Beispiel hätte vorangehn müssen, nicht vorkommen. West (Sacred Books of the East II, 411 ff.) hat nachgewiesen, dass die Geschwisterehe weder im Awesta, noch in den ältern Pahlavibüchern erwähnt wird, und dass erst später, als die Reinheit des iranischen Blutes durch Eindringen der Fremden gefährdet schien, die Priester durch exaltirte Forderungen hiergegen anzukämpfen suchten. So durfte ein gründlicher Kenner der zarathustrischen Religion, C. P. Tiele, sagen: »Die Lehre vom *xᵛaetvadaδa*, der Heirat unter nächsten Verwandten als der heiligsten sucht man in den Gathas vergebens... Sie ist weder zarathustrisch noch arisch. Sie mag ein Landesbrauch gewesen sein, der sich später in die Religion eingeschlichen hat, oder ein Mittel, um das Blut einer kleinen arischen Minderheit oder einiger adelicher Geschlechter rein zu halten«[1].

Dareios teilte das ganze Reich zu Verwaltungs- und Steuerzwecken in Satrapien, denen ein Satrap (pers. *xšaδrapāvan* oder *xšaδrapa*) vorstand; neben ihm stand ein Schreiber (Kanzler), der in Wirklichkeit die Massnahmen des Satrapen zu überwachen hatte; die Kriegsmacht befehligte ein Heerführer (κάρανος), doch hatten die Akropolen der Städte noch einen eignen Burg-

[1] Man vgl. Spiegel, Iranische Stammverfassung (Abhandl. Münch. Akad. VII, 675); Peschel, Völkerkunde, Leipz. 1881, 222. 223; Bastian, Allgem. Grundzüge der Ethnologie, Berl. 1884, 43; Der Völkergedanke, 1881, 95; Giraud-Teulon, Les origines du mariage et de la famille, Genf 1885; Hellwald, Kulturgeschichte, Stuttg. 1884, 1, 81; Darmesteter, Revue de l'hist. des religions XXIV, 1891, 366 ff.; Einleitung zur Traduction du Zend-Avesta (Annales du Musée Gaimet, T. XXI. XXII. XXIV); Tiele, Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid, Deel II, 1, 1895, S. 153.

vogt (*argapat*). Alle drei Beamte waren von einander unabhängig und nahmen nur vom Hof Befehle entgegen, die ihnen durch Boten (Asgandae oder Angari) auf der grossen Heer- und Poststrasse übermittelt wurden; auch kamen alljährlich »Augen und Ohren« des Königs in die entferntesten Teile des Reiches, um sich von dem Zustand der Satrapie zu unterrichten und auch Misstände zu beseitigen oder Ratschläge zu geben, die durch eine ihnen beigegebne Abteilung Soldaten Nachdruck erhielten. Da es sich zeigte, dass manche Ereignisse ein rasches Handeln ratsam machten, so ward dem Satrapen schon zu Dareios Zeit hie und da die Kriegsmacht unterstellt; zur Zeit Alexanders war dies bereits überall eingetreten[1].

STEUERN.

Eine der wichtigsten Thätigkeiten des Satrapen bestand in der Erhebung der Steuer, welche teils in Naturalien, teils in Geld bestand; übrigens scheinen nicht immer die Satrapien mit den Steuerbezirken zusammenzufallen, s. Stein zu Herod. II, p. 99. Die Berechnung des Geldes bei Herodot 3, 95 ist nicht ganz genau, doch ist das Schriftstück, welches seiner Statistik 3, 90 ff. zu Grunde liegt, ohne Zweifel ein amtliches gewesen und daher von grösstem Interesse. Es führt die von den später zu nennenden Länderlisten verschiednen Satrapien als Steuerbezirke (νόμοι) folgendermassen auf: 1) Jonier, Magneten (in Karien), Aiolier, Karer, Lykier, Milyer und Pamphyler steuerten 400 Talente Silber; 2) Myser, Lyder, Lasonier, Kabalier (beide nach 7, 78 dasselbe Volk) und Hytenner (über Sidē, von einer Stadt benannt, s. Ramsay, Histor. Geogr. of Asia minor 418) 500; 3) Hellespontier, Phrygen, asiatische Thraken, Paphlagonen, Mariandyner und Syrer (in Kappadokien, Hethiter) 360; 4) Kilikier 360 weisse Rosse und 500 Talente, wovon 140 Tal. für die berittne Besatzung des Landes verwendet wurden; 5) Phönikien, Palästina und Kypros, mit Ausschluss der abgabenfreien Araber, 350 Tal.; 6) Ägypten, die Libyer und Kyrene und Barka 700 Tal.; ausserdem kamen von der Fischerei im Möris (Fayyum) 240 Tal. für die Königin ein, und 120000 Mass Getreide im Wert von 610 Tal. wurden für das persische Heer in Ägypten geliefert; 7) Sattagyden (am Südabhang des Paropanisus), Gandaren (südl. vom Kābulfluss), Dadiken, Aparyten (awest. *Pouruta*, am Ostrand von Afghānistān) steuerten 170 Tal.; 8) Susiana 300 Tal.; 9) Babylonien (und Assyrien) 1000 Tal. und 500 Eunuchen; 10) Agbatana (und Medien), die Parikanier (vielleicht Paraitakai zu lesen, Farēdūn im Bachtiārigebiet), und Orthokorybantier 450 Tal., wozu (nach Strabo) kamen: 100000 Schafe, 4000 Maultiere, 3000 nisäische Rosse; 11) Kaspier und Pausiker (Paesicae des Plinius?), Pantimather und Dareiten 200 Tal.; 12) von den Baktrern bis zu den Aiglen (bei Alexandreia eschata) wurden 360 Tal. gesteuert; 13) Paktyïkē (verschieden von Paktyïkē oder Afghānistān, cap. 102), die Armenier und ihre Nachbarn bis zum schwarzen Meer steuerten 400 Tal., wozu nach Strabo 30000 Fohlen kamen, vgl. Xenoph. Anabas. 4, 5, 24. 34; 14) Sagarten, Sarangen (in Drangiana), Thamanäer, Utier (Yutiya, S. 430) und Myker (in Mekrān?) und die Inselbewohner 600 Tal.; 15) Saken und Kaspier (im Quellgebiet des Oxus und seiner Zuflüsse; die Kaspier werden auch 7, 87 an zwei Stellen aufgeführt) 250 Tal.; 16) Parther, Chorasmier, Sogder und Arier (altpers. *Haraiva*, neupers. *Harē*, arab. *Herāt*) 300 Tal.; 17) Parikanier (südl. von Arachosien), die asiatischen Äthiopen (Brahuī an der Südküste von Gedrosien, ein Volk drāviḍischer Abkunft) 400 Tal.; 18) Matiener (in Ādharbaidschān), Saspeiren (am obern Akampsis,

[1] Ad. Buchholz, Quaestiones de Persarum satrapis, Leipz. 1896.

heute Tschoroch, da wo Ispīr liegt), Alarodier (in Airarat, Urartu) 200 Tal.; 19) Moscher, Tibarener, Makroner (über Trapezunt), Mosynöker (westlich davon) und Maren 300 Tal. Silber; 20) die Inder, die u. a. die königlichen Jagdhunde lieferten (1, 192), steuerten 360 Tal. Goldsand, was 4680 Tal. Silber gleichkommt. Die Äthiopen in Afrika steuerten nur jedes dritte Jahr Gold, Elefantenzähne, Ebenholz und 5 Knaben, die Kolchier alle fünf Jahre 100 Knaben und 100 Mädchen, die Araber jährlich 100 Centner Weihrauch. Die Berechnung Herodots ist nicht ganz deutlich; die Umrechnung der babylonischen in euböische Silbertalente (wobei nicht 70, sondern 78 euböische Minen auf das babylonische Talent kommen, cap. 89) ergibt 9880 Talente, was zu den 4680 Tal. als Wert des indischen Goldes 14560 Tal. Silber ergibt, über 76 Millionen Mark (vgl. Stein, zu Herodot II, 108—109). Hiezu kamen die erwähnten Naturallieferungen und die dem König bei seiner Anwesenheit in Persis dargebrachten Geschenke. Nach Plutarch (Apophthegmata, Dareios) hat Dareios aus den Satrapien Erkundigungen eingezogen, ob die in Aussicht genommene Steuer erträglich sein werde, und als dies bejaht ward, habe er den Steuersatz gleichwohl auf die Hälfte herabgemindert. Er berücksichtigte wohl, dass auch der Satrap seinen Hofhalt aus den Einkünften der Satrapie zu bestreiten hatte. Das Geld floss in den Schatz und ward nach Bedürfnis und besonders nach der Thronbesteigung eines neuen Königs umgeprägt.

MÜNZWESEN.

Da das Münzwesen in Vorderasien wegen der verschiednen Münzeinheiten in Verwirrung war, so regelte es Dareios, indem er den Wert der Goldmünze auf den 13½fachen Wert der gleichwiegenden Silbermünze festsetzte. Es gab ein schweres Talent zu 60,600 kg (121½ Pfund), und ein leichtes zu 30,300 kg (60⅗ Pfund). Der 6. Teil des Talents ist die Mine, deren 60. Teil der Schekel ist. Schon vor Dareios gab man der Mine nur 50 statt 60 Schekel, so dass das Talent, um ⅙ leichter, nur 3000 statt 3600 Schekel umfasste, nur 50½ Pfund wog. Dies ist das griechische euböische Talent, wonach Dareios seine Münze ausprägte. Die Goldstücke (Dareiken[1]) hatten einen Wert von 21 Mark und ihrer 1000 bildeten das Goldtalent; 10 Silbermünzen hatten den Wert der Dareike, also eine von ihnen den von 2,10 Mark, die medischen Schekel betrugen nur 1,05 Mark; es kommt daher ein Silbertalent 6000 Mark, ein Goldtalent 75000 Mark gleich. Durch die in Persien geltende Goldwährung sank im Verkehr mit den Griechen, welche Silberwährung hatten, der Kurs des Goldes mehr und mehr; Versuche zur Ausgleichung führten zu neuen Münzsystemen und neuer Unsicherheit. Philipp von Makedonien führte daher 358 die Doppelwährung ein, indem er das Verhältnis des Goldes zum Silber auf 12,45 : 1 feststellte. Sank nun der Wert des Goldes weiter, so musste aus Makedonien, wie bis dahin aus Persien das Silber abfliessen. Alexander gab daher die Doppelwährung auf und führte die Silberwährung nach attischem Fuss, die Tetradrachme zu 17,27 Gramm, ein, womit er dem persischen Gold den Krieg erklärte, denn es war das Verhältnis von Gold und Silber auf 12,30 : 1 gestellt, und das Gold war zur blossen Ware gemacht, die nach Erbeutung der persischen Schätze und Zurückgabe des tot daliegenden Goldes in den Verkehr sich immerhin entwerten konnte, ohne dass die auf Silber gestellten Preise in der griechischen Welt dadurch erschüttert wurden[2].

[1] Über dieses Wort vgl. Barclay Head, Historia numorum, Oxford 1887, p. 698.

[2] Brandis, Das Münz- und Gewichtswesen in Vorderasien, Berlin 1866; Duncker, Gesch. der Arier 900; Droysen, Monatsber. Berl. Akad. Febr. 1877, 24; Abbildungen alt-

WEITERE EREIGNISSE.

Nicht in der grossen Inschrift erwähnt werden noch einige wichtige Ereignisse, deren Kenntnis wir Herodot verdanken. Der Tyrann Polykrates von Samos, der zuerst mit Amasis verbündet, dann aber 525 dem Kambyses Schiffe nach Ägypten mit dem heimlichen Ersuchen gesendet hatte, die aus politisch verdächtigen Unterthanen ausgelesne Schiffsmannschaft nie wieder zurückkehren zu lassen (wozu es freilich nicht kam, da die Schiffe sich unterwegs empörten) ward von dem Satrapen von Sardes, Oroites, 522 unter dem Vorgeben einer gemeinsamen Unternehmung gegen den König nach Magnesia am Mäander gelockt und gekreuzigt. Oroites hatte nicht nur die Absicht, Samos in seine Gewalt zu bekommen, sondern scheint die Begründung einer eignen Herrschaft beabsichtigt zu haben; er tötete aus persönlicher Rachsucht den Satrapen von Mysien und Kleinphrygien in Daskyleion, Mitrobates, und dessen Sohn Kranaspes. Später vermehrte er seine Schuld durch die Ermordung eines Boten (Angarēïos), der ihm unliebsame Befehle überbracht hatte. Dareios veranlasste den Bagaios, Sohn des Artontes, den Satrapen aus dem Weg zu räumen (etwa 519). In Samos war die Regierung nach Polykrates' Tod an einen seiner Beamten übergegangen, bis Syloson, den sein Bruder einst verbannt hatte, den Dareios dazu brachte, ihn als Tyrannen in Samos unter persischer Hoheit einzusetzen. Otanes ward 516 mit der Einführung beauftragt, und der unsinnige Widerstand eines Teils der Samier nötigte ihn zu strengen Massregeln (Herod. 3, 120. 139).

Dareios glaubte nunmehr die Eroberung des griechischen Festlandes, die in seinen Augen nur eine Fortsetzung der Unterwerfung der kleinasiatischen und Inselgriechen war, ins Werk setzen zu können. Er liess die Küsten von Hellas durch seinen Leibarzt Demokedes aus Krotōn, der früher am Hofe des Polykrates geweilt hatte und unter den samischen Gefangnen des Oroites nach Susa gekommen war (Herod. III, 125. 129ff.), mit Schiffen befahren, doch verfehlte diese Reise ihren Zweck, da der Grieche die Gelegenheit benutzte, in seine Vaterstadt zu entweichen. Mit dem Gedanken eines Angriffs auf Hellas steht auch der 513 erfolgte Zug gegen die Skythen[1] in Verbindung, denn wenn er nach Unterwerfung der Volksstämme, die an den nördlichen Gestaden des schwarzen Meeres wohnten, dieses beherrschte, so kamen zugleich die Pflanzstädte der Hellenen in seine Gewalt und er hatte bei einem Angriff Griechenlands keine Gefahr vom Skythenlande her zu befürchten. Hiezu kam noch, dass er einer Wiederkehr jener Anfälle, mit denen die Skythen vor einem Jahrhundert Asien und die Kulturwelt heimgesucht hatten, für alle Zeit vorzubeugen gedachte[2], also denselben Gedanken verfolgte, wie

persischer Münzen findet man bei Sestini, Descr. degli Stateri antichi, Firenze 1817, Tab. VI; Mionnet, Descript. de médailles, Supplém.. T. 8, pl. 19, sowie in verschiednen numismatischen und Reisewerken, zuletzt in der neuen Bearbeitung der Marsden'schen Numismata orientalia, Band 1: Barclay Head, The coinage of Lydia and Persia, from the earliest times to the fall of the dynasty of the Achaemenidae, London 1877; und dessen Catal. of the greek coins of Ionia, Lond. 1892, p. 323 ff., Pl. XXX (wo auch Satrapenmünzen aus der Zeit Artaxerxes' II), und: A guide to the coins of the ancients, London 1889, Plate 1, wo die ältesten lydischen und griech. Elektronmünzen, die Gold- und Silberstücke des Kroisos und eine Dareike des Dareios; daselbst Plate II, nr. 38 die älteste Silbermünze mit dem Bildnisse eines Satrapen von Lykien (c. 400); Babelon, Catal. des monnaies grecques II, Paris 1893, Pl. I. II.

1 Dieser Zug, besonders die ihm von Herodot (3, 1 ff.) gegebne grosse Ausdehnung, hat die Erklärer des Herodot häufig beschäftigt; man s. Bonnell, Beiträge zur Altertumskunde Russlands I, Petersb. 1882; G. Mair, Das Land der Skythen u. d. Feldz. d. Dar., Saaz 1884—86; Tomaschek, Sitzungsber. Wiener Akad. CXVII. Bd. Über das Jahr vgl. Floigl 165; Pöhlmann, Grundr. d. griech. Gesch. 1896, 82.

2 Ranke, Weltgeschichte 1, 209—211.

später Alexander, Trajan und Probus mit ihren Zügen gegen die Geten, Daken und Sarmaten.

Die Berichte, die Herodot im 4. Buch bei diesem Anlass über die Skythen[1] gibt, sind das einzige, was über die Gegenden Südrusslands und die dort wohnenden Völker aus so hohem Altertum auf uns gekommen ist; sie stammen aus den griechischen Städten, wohin Kaufleute die auf ihren Reisen gemachten Erfahrungen brachten. Je weiter von der Küste entfernt, um so ungenauer werden die Nachrichten, bis sie sich ins Fabelhafte verlieren, ähnlich wie es später bei den persisch-arabischen Geographen der Fall ist, wenn sie sich Gog und Magog oder dem Gebirge Kāf nähern. Abbildungen von Skythen finden sich auf griechischen Kunstwerken[2], und unter den uns erhaltenen Rüstungsstücken zeichnet sich besonders das im Schatz von Vettersfelde befindliche Schwert aus, das genau mit dem Akinakes auf den Bildwerken zu Persepolis übereinstimmt und zugleich eine Vorstellung von dem Schwert gibt, welches die Skythen als Sinnbild des Kriegsgottes verehrten[3].

Das Volk, welches die Hellenen mit dem skythischen Worte Skythen (Schützen, ἱπποτοξόται Herod. 4, 46) benannten, bezeichnet sich selbst mit dem Namen Skoloten. Über ihre Anfänge hat Herodot Sagen vernommen, die den iranischen Sagen von Ferīdūn und seinen Söhnen gleichen, so dass auch durch derartige Erzeugnisse des Geistes ebenso wie durch die grammatische Bildung ihrer Eigennamen eine enge Verwandtschaft mit den Iraniern erhärtet wird, und zwar ist nicht anzunehmen, dass etwa wie bei Georgiern oder Kappadoken iranische Fürsten sich die Herrschaft über ein fremdes Volk erworben hätten, es ist vielmehr die Ansicht einzig haltbar, dass Skythen und Iranier dem arischen Zweig der indoeuropäischen Sprachfamilie angehören, dass die erstern in Europa verblieben sind, während die Vorfahren der Iranier und Hindu sich nach Asien begeben und die dortigen Urbewohner unterworfen haben. Ja Herodot (4, 22) kennt Skythen, die nach dem Osten hin wohnen und die er ausdrücklich als ausgewanderte bezeichnet, und auch Arrian (Müller, Fragmenta hist. graec. III, 586, Note 1, aus den Parthica) lässt die Parther zur Zeit des Sesostris und des skythischen Königs Iandysos aus Skythien auswandern. Das Gebiet, durch welches Herodot den Dareios ziehen lässt, erstreckt sich vom Istros und Tyras (Dnjestr) bis zum Tanais (Don); der Borysthenes (Dnjepr) schied es in eine westliche und östliche Hälfte; in jener wohnten nächst der Küste die Kallipiden oder hellenischen Skythen, über Olbia, weiter am Hypanis (Bug) hinauf die Alazōnen und jenseits des Exampaios (d. h. heilige Wege, wahrscheinlich der Mertwowod, Totenwasser, der bei Wosnosensk in den Bug fliesst) die ackerbauenden Skythen, deren nordwestliche Nachbarn die westslavischen Neuren, die sich in Werwölfe verwandeln konnten (4, 105), waren. In der östlichen Hälfte lag die Landschaft Hylaia (südlich von der Mündung des Dnjepr), und dann folgten bis zum Pantikapes, dessen Lauf nicht deutlich aus der Beschreibung (4, 54) erhellt, wieder ackerbauende Skythen im Gebiet des Borysthenes, während zwischen Hylaia und dem Flusse Gerrhos Wanderstämme umherzogen; ganz im Osten wohnten die königlichen Skythen, welche die übrigen als ihre Knechte be-

[1] Über die Skythen vgl. ausser andern: Grigorief, über das skythische Volk der Saken, Petersb. 1871; Tomaschek, Ausland 1883, 702; Penka, Origines ariacae, Wien 1883, 26. 124.

[2] Antiquités du Bosphore cimmérien, rééditées par Sal. Reinach, Paris 1892, S. 98. 137, Pl. 20, 6. 9. 33. 46.

[3] Herod. 4, 62, wonach Lukianos, Skyth. 4. Toxaris 38; Furtwängler, der Goldfund von Vettersfelde (Winckelmann-Progr.), Berl. 1883, 36, Taf. 3; wozu vgl. Antiqu. du Bosph. Pl. 26, 2 (wohl mit Unrecht als Schmuck eines Gōrytos angesehen).

trachteten. Sie wurden damals von Idanthyrsos (bei Justinus Jancyrus), Sohn des Saulios, des Bruders des Anacharsis, beherrscht, doch hatten die östlich an die Sauromaten stossenden einen besondern König Skōpasis, die westlich den Taxakis (4, 120). Die nomadischen Budiner mit blondem Haar und hellen Augen sprachen Skythisch, die Bewohner der grossen, nachher von den Persern verbrannten Holzstadt in ihrem waldigen Gebiet waren jedoch hellenischer Abkunft. Die Sauromaten, deren Weiber die Amazonen sind, und welche jenseits des Don nach dem Kaukasus hin wohnten, gehörten nach Herodot nicht mehr zum skythischen Reich, redeten aber eine durch die aus der Fremde gekommenen Amazonen veränderte Mundart; die Agathyrsen im heutigen Siebenbürgen rechnet Herodot (4, 104) zu dem getisch-thrakischen Volke, doch enthält ihr Name dasselbe Wort wie der skythische Name Idanthyrsos, und der Königsname Spargapeithes (4, 78) die iranischen Worte sparga und peithes (auch skyth. Ariapeithes). Die skythischen Namen bei den Schriftstellern, besonders zahlreich in den Inschriften von Olbia, Tanaïs (Asow), Pantikapaion (Kertsch), Phanagoria (Taman) u. s. w. erhalten, sind in grosser Anzahl aus dem Iranischen (besonders aus dem Ossetischen) erklärbar, in spätern Zeiten finden sich auch slavische Namen.

Die Sitten der Skythen waren kriegerisch wild, z. B. ward ein verstorbner König einbalsamirt und im Gebiet der Gerrhen, da wo der Borysthenes aufhört schiffbar zu sein, beigesetzt, aber zugleich wird eines seiner Nebenweiber, der Mundschenk, Koch, Stallmeister, Leibdiener und Fremdenmelder erwürgt und samt einigen Rossen in demselben Grab bestattet, und am Jahrestag töten sie 50 Skythen und setzen ihre Leichen mittels einer durch die Wirbelsäule getriebnen Stange auf 50 zum Stehen gebrachte tote Pferde, und umgeben mit dieser berittnen Totenwache das Grab, dessen Hügel sie vor einem Jahr mit eigner Hand aufgeschüttet haben. Die durch die Beschäftigung mit den Leichen Befleckten reinigen sich durch ein russisches Hanfdampfbad (4, 75).

Die Skythen erzählten, dass der erste Mensch Targitaos von Zeus und der Tochter des Borysthenes stamme; er hatte 3 Söhne: Leipoxaïs, Arpoxaïs und Kolaxaïs (*xaïs* ist iran. *xšaya*, Herrscher); als sie zur Herrschaft gelangten, fiel vom Himmel ein Pflug, ein Joch, eine Streitaxt (*sagaris*) und eine Schale von Gold, die nur Kolaxaïs anfassen und mitnehmen konnte, während die Brüder sich an dem noch glühenden Metall verbrannten. Hierin sah man einen göttlichen Wink, dass der jüngste herrschen solle, und von ihm stammten die königlichen Skythen oder Paralaten ab, während vom ältesten die Auchaten im Quellgebiet des Hypanis, von Arpoxaïs die Katiaren und Traspier herkamen. Kolaxaïs teilte sein Reich wieder in 3 Teile, in dem mittelsten war der Aufbewahrungsort jener vom Himmel gekommnen Goldsachen. Eine ähnliche Stammsage berichtet Herodot 4, 8, wonach der Culturgott Herakles mit den Rindern des Geryones über Skythien gekommen sei, dort mit einem Weibe mit Schlangenleib (Echidna, Erdgöttin) 3 Söhne, Agathyrsos, Gelonos und Skythes erzeugt habe. Auch hier ist wieder der jüngste allein im stand, den zurückgelassnen Bogen des Vaters zu spannen, und erhält die Herrschaft, während die andern auswandern und Stammväter der nach ihnen benannten Völker werden.

Ktesias (Pers. 16) berichtet über einen Zug des Ariaramnes, Satrapen von Kappadokien, gegen die Skythen; er setzte mit Schiffen über den Pontos und nahm Marsagetes, Bruder des Königs Skytharkes, und eine Anzahl Skythen gefangen, die den Persern Auskunft über ihr Land geben mussten. Man hält dies Unternehmen für eine von Dareios befohlne vorbereitende Massregel.

Dareios liess von Mandrokles aus Samos eine Schiffbrücke über den Bosporus schlagen und, ehe er nach Europa übertrat, zwei Stelen von weissem

Stein, eine mit assyrischer Schrift (Keilschrift), die andre mit griechischer, errichten. Diese Steine liessen später die Byzantier in ihre Stadt bringen und verwendeten sie zu einem Altar. Einige thrakische Küstenvölker unterwarfen sich, die Geten widersetzten sich und wurden unterjocht. Der Istros (Donau) war vor dem Mündungsdelta von den Joniern überbrückt worden, und der König vertraute ihnen auch die Bewachung der Brücke an, eine Thatsache, welche die Jonier als wirkliche Unterthanen des Grosskönigs, zugleich aber das Ansehn zeigt, worin dieser stand. Die Skythen nahmen keine Schlacht an, sondern zerstörten die Zufuhr, verschütteten die Brunnen und zogen mit ihrer Habe ins Innere, wobei sie nur durch geschickte Heerleitung den Feind vor weiterm Vordringen verhindert zu haben scheinen. Die Perser führten für 60 Tage Lebensmittel mit sich, und als diese zu Ende gingen, traten sie den Rückzug an. Dareios hatte also den offenbar von ihm beabsichtigten Zug nach den kaukasischen Ufern des schwarzen Meeres nicht ausführen können, doch hatte er immerhin vor den Skythen seine Streitmacht entfaltet und ihnen die Lust benommen, seine Unternehmungen gegen Thrakien und Hellas zu stören. Er fand zum Glück die Donaubrücke noch stehend, dank der Selbstsucht der jonischen Stadttyrannen, die entgegen dem Rat des Miltiades, der damals Tyrann von Chersonnesos am Hellespont war, die Herrschaft des Dareios erhalten zu sehn wünschten, um nicht ihre eigne bei der Befreiung der Hellenen von den Persern einzubüssen. Herodot hat (4, 138) die Namen der wenig vaterländisch gesinnten Männer aufbewahrt, von welchen die Skythen sagten, die Jonier seien die schlechtesten und unmännlichsten Menschen, aber als Bediente am anhänglichsten und am wenigsten zum Entlaufen geneigt (4, 142).

Während der König nach Asien zurückkehrte, liess er Megabazos, Sohn des Megabates, die thrakischen Stämme (von denen Herodot 5, 3 ff. eine ausführliche Schilderung gibt) und die griechischen Städte in Thrakien, unter ihnen Perinthos, erobern; auch Amyntas, König von Makedonien (540—498), musste sich, wenigstens äusserlich, unterwerfen, während sein Sohn Alexandros (498—454) durch Mardonios genötigt ward, dem Xerxes wirklich Heeresfolge zu leisten. Dem Megabazos folgte Otanes, Sohn des Sisamnes (der wegen eines falschen Richterspruches von Kambyses hingerichtet worden war und dessen Haut er über den Richterstuhl ziehn liess, auf dem der Sohn sich niederlassen musste, Herod. 5,25); er eroberte Byzanz, Kalchēdon, Antandros und das benachbarte Lampōnion in Troas, sowie die von Pelasgern bewohnten Inseln Lemnos und Imbros, wobei er sich lesbischer Schiffe bediente. Diese Erfolge der persischen Waffen schlugen sehr zum Nachteil der Griechen aus, indem ihnen ein grosses Gebiet wieder verschlossen ward, auf welches sie bereits eine mächtige Einwirkung gewonnen hatten.

Da die Inschrift von Behistān 2, 7 (nur in der susischen Übersetzung erhalten) auch Ägypten (*Mudrāyā*)[1] als aufständische Provinz nennt, ohne dass im Verlauf davon die Rede ist, so hat man das, was Herodot 4, 164. 200 erzählt, hierauf bezogen. Arkesilaos III, König in Kyrene, hatte sich dem Kambyses unterworfen und Zins gezahlt, war aber wegen seiner Tyrannei vertrieben und in Barka, wo ein verwandtes Geschlecht herrschte, ermordet worden, worauf Pheretime, seine Mutter, Witwe des Battos III, bei dem Satrapen Aryandes von Ägypten um Hülfe nachsuchte. Dieser sendete ein Heer unter

[1] Der pers. Ausdruck ist adjectivisch (mit *ya* abgeleitet von einer semit. Form *Mitsrā*) in der Bedeutung ägyptisch, daher 1) der Ägypter, Inschr. Naqsch-i Rustam 11—12, plural. wie *Yaunā*, *Sakā*; 2) das ägyptische Land; ebenso gebildet ist *Arabāyā* (Araber und Arabien, Bezeichnung Syriens); das *u* ist durch *m* aus *i* verdunkelt (labialisirt), der Übergang von *ts* zu *d* (wahrscheinlich der Spirant δ) scheint auf eine susische Zwischenform hinzudeuten.

dem maraphischen Perser Amasis und Kriegsschiffe unter dem Pasargaden Badres nach Barka, um den Mord zu rächen, thatsächlich aber um Barka für die persische Herrschaft zu gewinnen (Herod. 4, 167). Die Stadt fiel durch List den Persern in die Hände, worauf Pheretime grausame Rache nahm, und zahlreiche Barkäer nach Baktrien abgeführt und in einem Ort Barka angesiedelt wurden; bei dieser Gelegenheit scheint man nähere Beziehungen mit Karthago angeknüpft zu haben (Justin. 19, 1). Der Satrap Aryandes ward später hingerichtet, weil er durch einen Eingriff in das dem Könige vorbehaltne Münzrecht — er hatte Silbergeld von feinerm Gehalt als das königliche geprägt — der Empörung verdächtig ward (Herod. 4, 166). Dareios war bereits Ende 517[1] selbst in Ägypten, und wir dürfen aus der Inschrift der Stele des Utsa-hor-suten-net entnehmen, dass er diesen Priester mit der Wiederherstellung des verfallnen Hierogrammatencollegiums betraute und die Verwaltung des Landes durch weise Massregeln verbesserte, so dass ihn die Ägypter unter ihre Gesetzgeber zählten (Diodor 1, 95); er liess zu Hib in der Oase Chargeh einen Tempel des thebanischen Amun errichten, der fast völlig erhalten ist und an welchem auch Dareios II und der Pharao Nechthorheb (Nektanebos I) gebaut haben. Eine Inschrift enthält einen pantheistischen Hymnus[2]. Wichtiger war, dass er auch den schon von früheren Pharaonen angelegten Canal aus dem Nil ins Rote Meer erneut hat; diese Wasserstrasse ging in alter Zeit nur bis zum Ende des Golfs von Heroopolis, von wo die Waren zu Land nach Bubastis gebracht wurden; Necho verband den östlichen Nilarm mit jenem Golf und dem bereits bestehenden Canal nach dem Roten Meer; Dareios vollendete die Herstellung etwa 510[3] und eröffnete damit den Seeweg von Indien ins Mittelmeer, nachdem er auch den Indus und seine Schiffbarkeit durch Skylax aus Karyanda von Kaspatyros in Paktyīkē (heute Torbela) an hatte untersuchen und dann die Schiffe von dort um Arabien nach Baal-Zephon (Arsinoe) segeln lassen (508). Die Trümmer der Denkmale an verschiednen Stellen des südlichen Teiles des Canals zeigen das Bildnis des Königs und Inschriften in ägyptischer, persischer, susischer und babylonischer Sprache[4]. Es scheint, dass Dareios alle Wasserstrassen freigegeben hat, während die Pharaonen den fremden Kaufleuten nur bestimmte Flussarme des Delta zu befahren gestattet haben[5]. Indien (*Hiⁿdu*), d. h. die nordwestlichen Gegenden des Indusgebiets, die Sitze der Darada und andrer Bergvölker, war bereits vor dem Zug gegen die Skythen erobert worden (etwa 514), denn es wird in der Bauurkunde von Persepolis genannt, während die europäischen Skythen erst in dem Länderverzeichnis der Grabinschrift des Dareios vorkommen.

Die nach Behist. 2, 8 in Aufstand begriffnen Sakas wurden erst weit später zum Gehorsam gebracht. Die 5. Tafel der Inschrift berichtet in ihrem

---

[1] Wiedemann, Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen 427; Meyer, Gesch. d. alten Aegyptens 390.

[2] Lepsius, Aegypt. Zeitschrift 1874, 73 ff.; Brugsch, das. 1875, 52; Birch, Records of the Past VIII, 135, auch von Brugsch übersetzt in der Aegypt. Geschichte und in den Gött. Nachrichten 1877, Nr. 6, S. 113. 131; vgl. Ed. Meyer, Gesch. des alten Aegyptens, Berlin 1887, 391.

[3] Herod. 2, 158; 4, 39. 44; Strabo 804; vgl. Wiedemann, Aeg. Gesch. II, 681; Herodots zweites Buch 561; Mallet, Mém. de la miss. archéol. au Caire, Paris 1893, XII, I, 105 ff.

[4] Übersetzt von Maspero, Recueil de travaux relat. à la phil. et archéol. égypt. VII; Oppert, Mém. sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie; Records of the Past 9, 80; Spiegel, Die altpers. Keilinschr.[2] p. 50; Bildnis des Dareios: Description de l'Égypte, T. V, Pl. 29; Text: 5, 153.

[5] Mallet 356.

sehr zerstörten und von Oppert[1] mit grossem Scharfsinn ergänzten Text über einen im 12. Jahre des Königs (510—509) von Gaubaruva in Susiana niedergeworfnen Aufstand des Susiers Ummaima, sowie über die von Dareios selbst bewirkte Unterwerfung der »Saka (Haumavarga und der welche) den spitzen (Hut, *tigrām xaudām*) tragen«; ihr Führer Skunka ward gefangen und getötet. Sein Bildnis ist dem Relief am Behistān später hinzugefügt mit der Bezeichnung seines in der Inschrift bis auf ...ka zerstörten Namens. Diese Saken wohnten am *drayah* oder Meer, über welches Dareios »dreimal« (*ϑrisa*) oder auf einer »*pisa*« (so Oppert, *p* ist dem Zeichen ϑr fast gleich) setzte. Wegen des »Meeres« hat man hier die europäischen Skythen vermutet, die in der That *Sakā tyaiy taradraya*, die überseeischen, hiessen, jedoch in der Inschrift von Naqsch-i Rustam genau von den *Sakā Haumavargā* und *Tigraxaudā* unterschieden werden[2]. Das Wort *drayah* (Meer) wird hier wie das neup. *daryā* von einem grossen Fluss gebraucht sein, wie gerade vom Jaxartes, heute Sīr Daryā: *daryā-i Gang*, Firdausī 709, 494, und vom Oxus oder Dschaiḥun: *āb-i daryā*, das Wasser des Stromes (Oxus) 5, 618. 802 (ed. Mohl), *žurf-i daryā*, die Tiefen des Oxus 7, 284. 3382; *daryā-i āb* (sie setzte über) den Strom des Wassers (Oxus) 4, 262. 3030, wo Vullers *Jaiḥūn bar āb* (sie setzte von jenseit des Oxus über den Strom) liest; *āb* allein ist oft Bezeichnung des Oxus.

Die letzte kriegerische Unternehmung des Dareios war der Angriff auf Griechenland, der nur die Fortsetzung der Eroberung Joniens war und den Persern den griechischen Handel sowie die Schiffahrt auf dem Schwarzen Meer in die Hände bringen sollte, und der längst beabsichtigt, jetzt durch den sogenannten jonischen Aufstand beschleunigt ward[3]. Aristagoras, der Eidam und Nachfolger des Histiaios als Tyrann von Miletos, und wie dieser ein politischer Abenteurer, hatte gehofft, durch die gemeinschaftlich mit den Persern unternommene Eroberung von Naxos die Tyrannis dieser Insel zu erlangen (505). Eine Misshelligkeit mit dem persischen Heerführer, dem Achaemeniden Megabates, hatte das Unternehmen vereitelt, und Aristagoras, der den Erfolg als zweifellos dargestellt und viel persisches Geld verbraucht hatte, fand, dass nur der Eintritt von Unruhen ihn aus der Verlegenheit ziehen könne. Sein Schwäher, der beim Skythenzuge den Abbruch der Donaubrücke verhindert und als Bezahlung die Stadt Myrkinos am Strymon erhalten hatte, aber durch deren Befestigung dem Megabazos verdächtig geworden war, weilte als unfreiwilliger Gast des Königs am Hofe und bestärkte seinen Eidam durch eine heimliche Botschaft in der Absicht, alle Hellenen gegen die Perser zum Aufstand zu bringen. Aristagoras nahm die den Persern ergebnen und von ihnen gehaltnen jonischen Tyrannen gefangen und legte selbst die Tyrannis nieder, so dass die Demokratie allgemein eingeführt ward. Histiaios wusste sich als Feind der Jonier zu benehmen und erbot sich mit Eidschwur bei den königlichen Göttern (pers. *bagaibiš viϑibiš*), den Aristagoras gefangen zu nehmen, wodurch er erreichte, dass er von Dareios zur Herstellung der Ord-

---

[1] Langue des Mèdes 158; Records of the Past 9, 68.

[2] Inschr. Behist. 1, 16; J. 18; NR. 25. 28; vgl. Herod. 7, 64.

[3] Herod. 5, 28—6, 42; von neuerer Litteratur ist zu nennen Paul Devaux, Mém. sur les guerres médiques (Mém. de l'Acad. royale de Belgique, T. XLI, 1876); Posseldt, Quae Asiae min. orae occident. sub Dareo fuerit condicio, Königsb. 1879 (Berlin 1880); Krumbholz, De Asiae minor. satrapis persicis, Leipz. 1883; anderes bei Holm, Geschichte Griechenlands II, Berl. 1889, 1 ff.; Hans Delbrück, Die Perserkriege u. d. Burgunderkriege, Berlin 1887; G. Busolt, Griech. Geschichte, Gotha 1895, II, 450. 557. 600 (wo die Quellen besprochen sind). Über die Tradition der Perserkriege bei Herodot und andern s. Wecklein, Sitzungsberichte der Münch. Akad. 4. März 1876, Bd. I, p. 239ff. 313; Hauvette, Hérodote, histoire des guerres médiques, Paris 1894.

nung nach Jonien gesandt ward. Seine eigensüchtigen Pläne wurden jedoch entdeckt und er ward von Harpagos verhaftet und in Sardes (unter Missbilligung des Königs) enthauptet (494). Die Jonier, durch eine Flotte Athens und Eretrias unterstützt, drangen unerwartet bis Sardes vor, und Artaphernes, der die Burg besetzt hielt, konnte nicht hindern, dass die Stadt eingenommen und angezündet ward. Die Jonier flohen dann vor den inzwischen zusammengezognen persischen und lydischen Truppen und wurden bei Ephesos gänzlich geschlagen. Der Aufstand war misslungen, die Perser zwangen die Inseln und die Staaten des Mutterlandes, ausser Sparta und Athen, zur Unterwerfung. In Kypros, das sich von Persien lossagte, fiel zwar der Feldherr Artybios in einer Schlacht an der Küste bei Salamis, doch siegten die Perser, und auch der Hauptleiter des Aufstandes, Onēsilos von Salamis, ward getötet (498). Die phönikische Flotte hatte die persische Landmacht in Kypros gelandet, obschon diese Insel neben griechischen zahlreiche phönikische Bewohner hatte; auch hier zeigt sich, dass Dareios und die Macht des Reiches in unbestrittnem Ansehen stand, denn würden die Phönikier sich auf die Seite der Aufständischen gestellt haben, so würde Dareios, dem jetzt die jonische Flotte fehlte, vielleicht den Aufstand nicht wirksam haben bekämpfen können. Gewiss war die Rücksicht auf die Ausdehnung ihres Handels und dessen Schutz in dem mächtigen Weltreich der Grund ihres Verhaltens. Daurises eroberte jetzt Dardanos, Abydos, Perkōtē, Lampsakos, Paisos; Hymeēs nahm Kios an der Propontis und die Troas, wo er starb (Herod. 5, 122); Artaphernes und Otanes gewannen das jonische Klazomenae und äolische Kymē; auch fielen die Inseln Lesbos, Tenedos, Chios; in Samos ward Aiakes, Sohn des Syloson, als Tyrann eingesetzt. Die Perser benutzten ihre Siege, um eine regelmässige Verwaltung einzuführen, die eine Unterwerfung auf immer bezweckte. Sie sorgten dafür, dass die Jonier den Landfrieden nicht unter einander brechen durften; und die Worte Herodots (6, 42) sind ein glänzendes Zeugnis für das Geschick und die Milde der persischen Verwaltung. Nach einiger Zeit ward auch die Tyrannis durch Mardonios abgeschafft, wodurch das bewegliche Volk für den König gewonnen, zugleich aber der Anlass gegeben ward, innerhalb der Stadtmauern Politik zu treiben und die gemeinsame Sache der Hellenen aus dem Auge zu verlieren (Herod. 6, 43). Die Karer wurden zweimal von den Persern geschlagen, zuletzt aber legten sie diesen einen Hinterhalt im Pass von Pedasos und machten sie nieder samt den Feldherren Daurises, Amorges und Sisimakes und dem Lyder Myrsos, Sohn des Gyges, der einst dem Polykrates die Botschaft vom Oroites überbracht hatte (Herod. 5, 117 ff). Aristagoras selbst war nach Thrakien entflohen. Milet, der Herd der Empörung, ward nach Besiegung einer zu Hilfe geeilten jonischen Flotte durch ägyptische und phönikische Schiffe bei Lade (496) eingenommen und die Bewohner nach Ampe (an der Mündung des Tigris ins Meer, da wo im Mittelalter Obollah lag)[1] abgeführt. Auch Athen und Eretria sollten nunmehr für ihre Unterstützung büssen, und es ward ein grosser Angriff auf Griechenland unternommen[2]. Mardonios, Sohn des Gobryas und Eidam und Neffe des Königs, ging mit einem Heer nach Thrakien und brachte Makedonien zur Unterwerfung, während die persische Flotte die durch ihren von den Phönikiern begründeten Bergbau reiche Insel Thasos (Her. 6, 47) eroberte. Doch scheiterte ein grosser Teil der Schiffe am Athos,

[1] Vgl. Blau, ZDMG. 27, 328, Anm. 3.

[2] Die Beratung des Dareios mit seinen Grossen zeigt die Amphora von Canosa, Monumenti dell' Istituto archeol. IX, 50, Tav. d'agg. B. C. D; Annali 1873, p. 20 ff.; Brunn, Sitzungsber. Bayer. Akad. 1881, II, 103; Heydemann, Alexander d. Gr. und Dareios Kodom. auf Vasenbildern, Halle 1883, S. 19.

auch das Landheer ward bei seinem Zug durch Thrakien von den Brygen zwischen Strymon und Axios überfallen, und Mardonios kehrte nach Asien zurück. Dann aber eroberte eine Flotte unter Datis Naxos, Delos, wo der persische Befehlshaber dem Apollo und der Artemis ein grosses Rauchopfer darbrachte[1], und Eretria, dessen Bewohner nach Arderikka in Kissia (heute Qirāb, Asphaltwasser, am Bālārūd, der bei Dizpul in den Kopratas mündet)[2] versetzt wurden. Athen, dessen ehemaliger Tyrann Hippias, Sohn des Peisistratos, den Persern als Führer diente[3], und die einzige Stadt, welche in dem verzagenden Land den Mut bewahrte, ward durch die geschulte Tapferkeit seiner Bürger und die geschickte Führung des Miltiades in der Schlacht bei Marathon, 12. Sept. 490, gerettet; die Streitkräfte waren auf persischer Seite geringer, auf griechischer beträchtlicher, als angegeben wird. Die Schlacht war nicht von grosser militärischer Bedeutung, aber »voll von Zukunft, gleichsam ein ernstes Wort des Schicksals«[4]. Bis dahin war der blosse Name der Meder für die Hellenen ein Schrecken[5]. Zum Andenken der Schlacht ward ein Denkmal errichtet, jedoch ist dies nicht der Sōros bei Marathon, der vielmehr ein vorgeschichtlicher Grabhügel ist. Ein Reiterbild des persischen Feldherrn Artaphernes (leider ohne Kopf), das wahrscheinlich dem Denkmal angehört hat, ist auf der Akropolis von Athen gefunden worden[6]. Während Dareios neue Rüstungen betrieb und Ägypten nochmals gegen ihn aufständisch ward, ereilte ihn der Tod im 72. Lebensjahre, Herbst 486[7]. Er ist der Vollender dessen, was Kyros begründet hat, der persischen Weltmacht, die nach allseitiger Sicherung der Grenzen im stand war, in Streitigkeiten entscheidend einzugreifen und einen haltbaren Zustand der alten Welt herbeizuführen. Diesem Verhältnis hat Dareios in seiner Grabschrift selbst Ausdruck gegeben, indem er mit berechtigtem Stolz sich und seine Perser als Werkzeuge der Gottheit bei der Schlichtung des Aufruhrs und Bestrafung der Lüge bezeichnet. Bei Aischylos, der diesen Zeiten nahe stand und sein Feind war, erscheint Dareios in Grossheit, Güte und Glück als Vorbild eines Herrschers[8].

ALTPERSISCHE KUNSTWERKE.

Neben der grossen in ihrer Art einzigen Inschrift am Behistān steht als gleich grossartiges und wahrscheinlich zur selben Zeit entstandnes Denkmal von Dareios' Herrschaft, der Palast von Persepolis, heute Thron des Dschemschīd (*Taxt-i Jemšīd*) oder Tschihil minār (die 40 Säulen) genannt. Bei der Aufzählung der einzelnen Teile dieser Ruine mögen auch die Gebäude und Inschriften der Nachfolger des Dareios genannt werden.

---

1 In einem Tempelinventar wird ein goldner Kranz als Weihgeschenk des Datis aufgeführt, s. Th. Homolle, Bullet. de corresp. hellén. 14, 1890, p. 410, Z. 25.

2 H. Rawlinson, Journ. Geogr. Soc. IX, 94; vgl. die Karte in C. A. de Bode, Travels in Luristan, vol. II.

3 Herod. 6, 107; Thukyd. 6, 59.

4 Ranke, Weltgeschichte 1, 226. 227; die Quellen für die Schlacht sind Herodot 6, 102 ff. sowie Ephoros bei C. Nepos, Miltiades; Justin. 2, 9 ist unwichtig; Darstellungen und Untersuchungen, welche man bei Holm, Gesch. Griechenlands 2, 29 verzeichnet findet, ergeben, dass die Entscheidung der Schlacht zu gunsten der Athener dadurch herbeigeführt ward, dass der rasche Angriff die Heranziehung der Reiterei verhinderte, welche die Stärke der Perser war, vgl. Schilling, Philologus LIV, 253 ff. Über das Datum der Schlacht s. Ranke, S. 225. Über die politischen Wirren, welche Sparta verhinderten, Athen zu Hülfe zu eilen, vgl. Herod. 6, 49 ff. und Devaux 14.

5 Herod. 6, 112.

6 Studniczka, Jahrbuch des K. deutschen archäol. Instituts VI, Berlin 1891, 239 ff.

7 Das letzte Egibidatum ist der 5. Ab des 36. Jahres, d. i. 16. August 486.

8 Inschrift von Naqsch-i Rustam 31 ff. Aischylos, Perser 656. 855. Ranke, Weltgeschichte I, 155. Züge der Milde bei Herodot 6, 30. 41. 119.

Persepolis[1] liegt südlich von Pasargada, vom Pulwār durchflossen; der Weg von den Ruinen der Kyrosstadt verlässt in der Nähe des Kyrosgrabes das Thal, um über das Gebirge, wo er auf einer Strecke von 2—300 Metern durch den Felsen gehauen ist, zu steigen und erst bei Seidān wieder herabzukommen; ganz nahe dabei liegen die Dörfer Hādschīābād und Redscheb auf dem Boden der alten Hauptstadt, die zur Zeit der Sasaniden Stachra (neupers. Istachr), die starke, hiess, wegen ihrer sehr festen Lage zwischen den Felsen von Naqsch-i Rustam (Bild Rustams, von den sāsānischen Bildwerken unter den Königsgrüften) und dem Kūh-i Raḥmet (Berg der Gnade), dessen äusserster Vorsprung eine Terasse bildet, auf der Dareios das Schloss erbaut hat[2]. Das Thal erweitert sich nach Westen hin, und hier steigen drei einzelne Berge auf, der Kūh-i Istachr, die Qalʿah-i Istachr (Festung I.) und Kūh-i Rāmgerd, mit Verteidigungsanlagen und Wasserwerken spätrer Zeit, die Ardekān-Berge umrahmen weiterhin die Ebne, und von ihnen kommt der Kūm Fīrūz (Araxes oder Kur), um sich am Pul-i chān (Fürstenbrücke) in den Pulwār zu ergiessen, noch oberhalb des Band Amīr, einer Bewässerungsanlage des Buiden ʿAḍud ed-dauleh († 25. März 983), wo die Strasse nach Schīrāz über den Fluss setzt, der dann in den See von Nairīz mündet. Die Terrasse[3] ist nicht überall gleich hoch und ward daher für die einzelnen Gebäude so nivellirt, dass einige höher als andere liegen. Die fast senkrechten Böschungen des Felsens wurden mit einer gewaltigen Mauer[4], die seinen Unregelmässigkeiten folgt, bekleidet. Die Steine, von denen die grössern 15—17 Meter lang und 2—3 Meter dick sind, bilden keine regelmässigen Lagen, sondern sind pseudisodom, häufig einspringende Winkel bildend, so dass sie wie Holzgezimmer ineinandergreifen, eine in Kleinasien begegnende Gattung kyklopischen Mauerwerks. An den oben durch die Zerstörung der Brüstung zu Tag liegenden Blöcken bemerkt man ehemals mit Blei ausgegossene Vertiefungen (Schwalbenschwänze). Die Südseite der Terrasse enthält einen ungeheuern Block mit der eingegrabnen Bauurkunde, einer doppelten persischen, einer susischen und einer babylonischen Inschrift[5]; es sind dies die Inschriften H und I bei Spiegel S. 46. 47. Oppert, Records of the Past 9, 70. 72; die babylonische ist eine freie Wiedergabe der persischen (s. Schrader, ZDMG. 26, 362), die ausser der Bitte um den Schutz Ahuramazdās und der Stammgötter eine Liste der vom König mit dem Pārsa-Volke (Heere) beherrschten Länder enthält. Die susische Inschrift enthält die eigentliche Bauurkunde und ist bis auf den Eingang, der mit dem von I übereinstimmt, von den persischen Inschriften verschieden; sie besagt, dass vordem hier kein

[1] Vgl. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte 135. Die neueste Beschreibung der persepolitanischen und der altpers. Kunstdenkmale überhaupt ist die von Perrot und Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité V. Paris 1890, 403 ff., woselbst p. 436 die grossen Werke über pers. Baukunst besprochen sind.

[2] Karten des Thales findet man in den Werken der Reisenden, welche die Ruinen beschrieben haben, u. a. in C. A. de Bode's Travels in Luristan and Arabistan. Lond. 1845, Vol. II. G. Rawlinson, The 5 great Monarchies 4, 10. 237. Elisée Reclus, Nouvelle Géographie 9, 265. Panorama von der Ebne aus und von dem Grab hinter der Terrasse: Dieulafoy II, pl. IV—VII und VIII—XI. Eindrücke der Besucher sind angeführt in des Vfs. Persischer Geschichte. Berlin 1879, 107; vgl. Maunsey 206. Browne 243.

[3] Der Plan der Ruine findet sich in den grossen Reisewerken, u. a. in Ker Porter's Travels I, 581, Pl. 30; der zuverlässigste Plan ist der nach Messbildaufnahmen von Stolze angefertigte in dessen Persepolis (z. Anfang).

[4] Aufrisse der Mauer u. a. bei Eug. Flandin et Pasc. Coste, Voyage en Perse pl. 68. Texier, Descript. de l'Arménie etc. Pl. 102bis. Dieulafoy II, Pl. III.

[5] Flandin et Coste 69; wiederholt bei Kossowicz, Inscript. palaeopers. Petrop. 1872 p. 62.

Schloss (*halvarraš*, welches Behist. 2, 39 für pers. *didā* steht) gestanden habe, welches er, Dareios, auf die Eingebung des Ormasda und der andern Götter (pers. *baga*) begründet habe (Oppert, Mèdes 195. Records of the Past 9, 73. Weissbach, d. Achäm. Inschriften 76). Die Erwähnung von Indien zeigt, dass dieses Land vor dem Beginn der Erbauung des Schlosses erobert worden ist; da andrerseits die europäischen Skythen und Thrakien erst in der Grabschrift des Königs genannt sind, so fällt sowohl jene Eroberung wie auch die Erbauung von Persepolis vor den Skythenzug (513); vielleicht darf man annehmen, dass nach der Eroberung von Samos (516) begonnen ward, und dass die griechischen Künstler, welche an dem Bau beteiligt waren, damals aus Kleinasien berufen wurden oder gar zum Teil als Mitgefangne des Demokedes aus Samos entführt waren.

An der 1540 Fuss langen Westseite der Terrasse befindet sich nahe der Nordwestecke eine in die Mauer einspringende, 266 Fuss ausgedehnte Doppeltreppe von 4 Treppenfluchten, die 22 Fuss breit und so flach sind, dass man hinauf- und hinabreiten kann. Nach Ersteigung der Treppe befindet man sich auf der niedrigsten Fläche der Terrasse und steht einer Triumph-Thorhalle[1] gegenüber; sie öffnet sich mit je 2 Säulen nach Norden und nach der südlich gelegnen Säulenhalle, während die nach der Treppe gelegne West- und die gegenüberliegende Ostseite aus offnen Thoren bestehen, deren Wandungen dort mit Stieren, hier mit Sphinxen (geflügelten Stieren mit Menschenhäuptern, Kherubim) geschmückt sind; über den beiden Stieren und den beiden Sphinxen steht die Inschrift D des Xerxes, worin das Gebäude mit *duvarϑi visadahyu* (Thorbau, der alle Länder zeigt, wohl mit Rücksicht auf die Bildwerke der sogleich zu erwähnenden Treppe) bezeichnet wird (Spiegel 58). Die Sphinxe gleichen am meisten den assyrischen in Chorsābād[2], doch haben die persischen nur 4 Beine, während die assyrischen noch ein fünftes zeigen, denn das innere Vorderbein ward zweimal, für die Vorder- und Seitenansicht dargestellt. Die Flügel der Stiere sind an den Spitzen rund geschwungen, wie auf den griechischen Münzen und Vasenbildern und an den Nachahmungen der Nike von Chios (diese Statue ward c. 600 verfertigt), so dass hier der griechische Meissel erkennbar ist[3]. Südlich hiervon liegt auf der nächst höhern Fläche der Terrasse die grosse Halle des Xerxes. Man steigt zu ihr hinauf mittels einer an den Fels gelehnten, über 76 Meter langen Treppe, deren Stufen rechts und links am Ende liegen, während in der Mitte nochmals ein mit persischen und medischen Kriegern geschmücktes Stück Wand vorspringt, das man ebenfalls beiderseits auf Stufen besteigt. Die ganze Stirnfläche dieser herrlichen Treppenanlage ist mit Skulpturen geschmückt, die an die Kunst der Aegineten und des Harpyiendenkmals, welches unter Dareios geschaffen worden ist[4], erinnern, ohne Zweifel das Werk griechischer Bildhauer, die sich im allgemeinen dem persischen Geschmack und den assyrischen Vorbildern anschliessen mussten. Wir wissen, dass Kambyses griechische Künstler mit nach Persien nahm, von denen wohl die Terrasse von Pasargada erbaut worden ist, dass der Erzbildner Tēlephanes aus Phokaea unter Dareios und Xerxes arbeitete, und dass Xerxes seine Vorliebe für griechische Kunst auch dadurch bekundete, dass er Bildwerke wie die Tyrannenmörder von Antenor

1 Flandin et Coste Pl. 73 ff. Ker Porter I, Pl. 31. 33. Dieulafoy II, Pl. XII. Perrot et Chipiez V, pl. III.

2 Botta et Flandin, Monument de Ninive, Pl. 45.

3 Man vgl. die Sphinxe auf jonischen Münzen bei Barclay Head, a Guide to the principal coins (Lond. 1889, Plate 1, nº 3. 2, nº 24 (Zeit des Dareios), 11 nº 34 (Zeit des Xerxes); über die Nike s. Heydemann, Zeitschr. f. bild. Kunst 24, 82.

4 Brunn, Sitzungsber. d. Münch. Akad. II, 1870, 220.

nach Persien mitnahm. Nach Pausanias kam die eherne Bildsäule des Apollo von Kanachos aus Didyma bei Milet während des jonischen Aufstandes 494 nach Agbatana, ebenso kam die Artemis aus Braurōn bei Marathōn nach Susa; der Apollo ward von Seleukos zurückgebracht. Nach Diodor arbeiteten auch Ägypter in Persepolis, und auf sie dürften besonders die ägyptischen Thürgesimse zurückzuführen sein[1]. Selbst noch Hamzah von Ispahān (schrieb 961) lässt die Königin Humāi ihre Hauptstadt Istachr von griechischen Künstlern erbauen. Die Skulpturen[2] zeigen ausser der Dekoration mit Rosetten, Cedernbäumen an den Aufstiegen und mit Spalier bildenden Palastwachen an den Wangen über den Stufen sowie der in den 4 Ecken der Treppe angebrachten astronomisch-hieratischen Gruppe des vom Löwen in einem Lotosdickicht erwürgten Stieres[3] den in drei Reihen (die oberste ist mit der Balustrade, auf der sie sich fortsetzte, bis auf ihre untersten Teile zerstört) angeordneten Festzug des Naurōz (Neuen Jahres), an welchem die Völker des Reiches dem Könige Geschenke brachten. Auf der linken Hälfte sind es die Gesandten in persischer und medischer Tracht, welche von Persern unter Vorantritt von Speerträgern eingeführt werden, auf der rechten Hälfte aber sind es die Diener mit den Geschenken, sämtlich in ihrer Volkstracht; jede der 18 Nationen ist durch einen Cedernbaum von der andern getrennt. Der Zug erinnert an die altägyptischen Aufzüge der personificirten Besitzungen, wie man sie in den Gräbern der Nomarchen abgebildet findet[4]; das unmittelbare Vorbild aber ist die Darstellung in dem Laufgang X des Palastes von Chorsābād[5]. Inschriften fehlen, daher sind die einzelnen Völkerschaften nicht mehr zu bestimmen. Zu beiden Seiten der Reliefs, zwischen ihnen und der Löwen- und Stiergruppe befinden sich die Inschrifttafeln, von denen jedoch nur die westliche mit der Xerxes-Inschrift A (bei Spiegel S. 62) vollendet ist. Das Gebäude, zu dem man über diese Treppen gelangt, wird hier *hadiš* (Sitz) genannt und war zu einem Thronsaal bestimmt, in dessen Vorhallen diejenigen sich aufhielten, welche die Gunst, vom König empfangen zu werden, geniessen sollten[6]. Es besteht aus einer mittlern quadratischen Säulenhalle mit 36 marmornen 67 Fuss hohen Säulen sowie drei im Westen, Norden und Osten belegnen Vorhallen zu je zwölf Säulen. Die Säulen sind verschieden, indem die der Mittelgruppe auf einer doppelten quadratischen Plinthe mit attischem Wulst ruhen, während die übrigen einen Sockel von herabhängenden Palmblättern haben; indem ferner die Säulen der West- und Osthalle als Knauf zwei unmittelbar auf dem cannelirten Schaft aufgelagerte Vorderteile eines Stieres und eines phantastischen Raubtieres mit einem Horn zeigen, zwischen denen die Einsattelung für die Deckbalken angebracht ist, während die übrigen Säulen ein aus mehrern Gliedern, nämlich einem untersten glockenförmigen Blattornament, einem darauf stehenden ägyptisirenden aus aufrechten Palmblättern gebildeten Zwischenteil und einer Verbindung von

---

1 Pausan. 1, 8, 5. Plin. 34, 8, 68. Diod. 1, 46. Arrian 3, 16, 7. Carl Justi, Winckelmann II, 2, 284. Wenn Telephanes von Plinius als Erzbildner bezeichnet wird, so könnte er doch den persepolitanischen Bildwerken nahe gestanden haben, da auch andere Künstler ihre Werke in Marmor und Erz ausgeführt haben (Mitteil. von L. v. Sybel).

2 Ker Porter Pl. 34—43. Flandin II, 88 ff. Stolze, T. 77—80.

3 Statt des Stieres erscheint auch der Eber, die Gazelle, der Hirsch, vgl. Micali, Monumenti per servire etc. CXVII, I. Fellows, Account of discov. in Lycia 174, Pl. 19. Ceccaldi, Revue archéol. 1876, 34.

4 Lepsius, Denkmäler II, 15. 19. 28. Brugsch, die ägypt. Gräberwelt (Leipz. 1868).

5 Botta et Flandin, Monument de Ninive II, pl. 122.

6 Eine Vorstellung von dem Leben, welches sich hier zur Zeit der Achaemeniden entfaltet hat, gibt eine Stelle in Aristoteles' de Mundo, Opera ed. Acad. R. Boruss. I, 398a, 11, übers. III, 206a.

vier ins Kreuz gestellten aufrechten Doppelvoluten zusammengesetztes Kapitäl tragen, welches von einem doppelten Stiervorderteil als Balkenträger bekrönt ist. Diese letztre Art Säulen findet man auch in der Thorhalle und in Susa[1], diejenige mit unmittelbar aufliegendem Stierknauf in Istachr[2]. Mauern finden sich nicht, nur zwischen der Mittelgruppe und der nördlichen Vorhalle hat man Fundamente von Thoren gefunden. Nach der Ansicht von Stolze ist die Halle unvollendet geblieben, da im nördlichen Teil der Terrasse Bauglieder liegen, die für die Halle bestimmt waren, aber nicht aufgestellt worden sind. Die Einsattelung der Balken auf dem Rücken von Doppeltieren ist bereits assyrisch, wenngleich an den Ruinen selbst nicht nachzuweisen, weil diese keine Säulenarchitektur zeigen; man findet das Motiv, welches wohl zunächst an Holzsäulen zur Ausbildung kam, auch an assyrischen Geräten sowie an einem Amulet von Lapis lazuli aus Chorsābād[3]. Stiere findet man auch in Griechenland, wie in Delos, und in spätrer Zeit noch in Indien, z. B. an der Grotte von Karli; auf lykischen Münzen findet man doppelte Vorderteile von Ebern, Löwen und Stieren, wie menschliche Januskopfe auf solchen von Lampsakos.

Auf der höchsten Stelle der Terrasse liegt der Palast des Dareios[4], der am besten von allen Gebäuden erhalten ist, dank den aus mächtigen Blöcken Porphyrs und schwarzen Marmors errichteten Pfosten, Thür- und Fensterrahmen, zwischen denen freilich die Wände von Backstein längst verschwunden sind. Der Palast besteht aus einem nach Süden offnen Vorraum, der sich mit einer Thür und 4 Fenstern nach einem ehemals von 12 Holzsäulen getragnen Saal öffnet und den Einfall der Sonnenstrahlen in diesen verhindert; rings schliessen sich Zimmer an; auf dem westlichen der monolithen Eckpfosten der Vorhalle (wo die Palastwachen ihren Stand hatten) befindet sich die Inschrift des Xerxes C[a] (SPIEGEL S. 58), die sich wahrscheinlich auf dem beschädigten östlichen Eckpfosten wiederholt hat, und worin Xerxes sagt, dass sein Vater das Gebäude errichtet habe. An den ägyptischen Fenstersturzen wiederholt sich die persische Inschrift L (SPIEGEL S. 64), deren susische und babylonische Übersetzungen links und rechts der Fensteröffnung von oben nach unten laufen; die Fensterrahmen werden hier *ardastāna* genannt[5]. Im Portal über dem Bilde des durch dasselbe schreitenden Königs besagt die Inschrift B (SPIEGEL S. 48), dass Dārayavahusch diesen Palast (*tačara*, königliche Privatwohnung, neupers. *tazar*, Yaqut 3, 537, 7, babyl. *bīt*, Haus) errichtet habe. Der Palast ist reich an Skulpturen, die auf das Privatleben des Königs Bezug haben und die auch die Bestimmung der einzelnen Räume an die Hand geben; einmal ist er auch als Verethraghna oder Herakles, der den Löwen mit dem Arm erdrückt, dargestellt, eine Bildnerei, die gleichfalls assyrische Vorbilder hat und in ihrer Weise zeigt, wie wenig engherzig die Perser waren, eine ihrer eignen religiösen Vorstellungen mit den

1 Abbildung des Stieres bei DIEULAFOY, A Suse p. 115. 117. 306—308.

2 KER PORTER, Pl. 45, A; vgl. die verschiednen Säulen bei DIEULAFOY II, 82 ff. Pl. XX. XXI. III, 75.

3 A. de LONGPÉRIER, Oeuvres I, 1883, 57; vgl. die bei BOTTA et FLANDIN, Monument de Ninive pl. 158 abgebildete Deichselverzierung und Standarte.

4 FLANDIN et COSTE, Pl. 114. TEXIER Pl. 95. 117. 118. DIEULAFOY II, 89, Pl. XIII. XV. XVI. XVII. III, pl. XVII.

5 *Ardastāna*, wörtlich Hochständer, soll wohl den aufgerichteten Rahmen des Fensters bezeichnen; das Beiwort *aϑangaina* kann nicht 'gewölbt' bedeuten; denn es wird auch von der Treppe gebraucht; es muss daher die Bedeutung 'steinern' (neupers. *sangīn*) angenommen werden; vgl. über die Inschrift ausser SPIEGELS Bemerkungen S. 116: OPPERT, Mèdes 195. 239. Records of the Past 9, 74. Gött. gel. Anz. 1879, 1047. HALÉVY, Journ. asiat. VII, 3, 1874, 510. 522.

hieratischen Formen einer andersgläubigen Kunstsprache zu umkleiden. An den Seitenpforten der Mittelhalle erscheint er als wohlthätiger Gott oder Heros, der wie der chaldäische Gilgamisch den Löwen (die Gluthitze)[1], den Stier (die belebte Natur, deren Tod die Keime zu neuem Leben enthält, daher auch Mithras den Stier tötet) und das ahrimanische Ungeheuer tötet, hieratische Darstellungen, die nicht nur auf persischen geschnittnen Steinen und Münzen, sondern auf zahlreichen babylonischen, assyrischen, syrischen, kleinasiatischen und griechischen Kunstsachen sich wiederfinden; der Typus des Ungeheuers, in den Naturmythen der Drache der Finsternis, den Marduk, von seinen vier Hunden (Winden) begleitet, mit dem Wetterstrahl trifft[2], bei den Persern der Teufel, der Vater der Lüge und des Aufruhrs, den der König, die Verkörperung der staatlichen Ordnung und der Kultur, tötet, ging auch in die christliche Ikonologie über, von Mānī an, der den Satan beschrieben[3], bis auf Duerer, welcher die mittelalterige Phantastik bildnerisch verkörpert hat.

Eine grosse Treppe von Porphyr mit Aufstieg an beiden Enden liegt unter der Vorhalle; in der Mitte ihrer Wandung, von der Gruppe des Löwen und Stiers beiderseits begrenzt, befinden sich drei Tafeln mit derselben Inschrift C^b wie an dem Eckpfosten, in den 3 Sprachen, (Spiegel S. 60), zwischen den Tafeln Palastwachen. An der Westseite des Palastes hat Artaxerxes III. Ochos einen neuen Eingang in denselben gebrochen und eine Treppe[4] angelegt, deren Wandung mit Doryphoren und mit der persischen Inschrift P geschmückt ist (Spiegel S. 68), welche die Genealogie des Königs enthält und an der Treppe seines eignen Palastes[5] wiederholt ist. Die Treppe wird hier *ustašnā aϑanga(i)nā* (Treppe von Stein, eigentl. die Aufzimmerung, der Ausdruck daher von Holzstiegen hergenommen) genannt.

Es folgt südostwärts der Palast des Xerxes[6], der sehr zerstört ist und Spuren einer Feuersbrunst zeigt. Er besteht aus einer Mittelhalle, deren Decke von 36 spurlos verschwundnen Säulen (von Holz?) getragen ward, sowie einer Vorhalle, die sich nach Norden öffnet, und verschiednen Seitenräumen. An der Südseite sind Treppen angebracht, und eine grosse Doppeltreppe führt von Osten her auf einen freien Platz vor der Nordseite des Palastes. Die Skulpturen zeigen den König mit dem Schirmträger, über ihm die Inschrift G (Spiegel S. 60), und Diener mit einem zum Schlachten bestimmten Steinbock, mit Tafelgeschirr und Räuchergefässen[7]. Die sehr malerischen Treppenanlagen wiederholen die identischen Inschriften E^a und E^b (Spiegel S. 56). Westlich, am Rand der Terrasse, liegen die fast unkennbaren Reste des Ochos-Palastes mit der Inschrift, die der am Dareiospalast gleich lautet, hier aber von den Übersetzungen begleitet ist. Vom Xerxespalast ostwärts liegt ein kleines Gebäude des Xerxes, mit Abbildungen des Königs, von denen eine verhältnismässig gut erhalten ist, während die übrigen Bildnisse des Xerxes und seines Vaters durch die Wut der Moslim gegen Bilder sämtlich zerstört sind. Der Sohn des Dareios zeigt ein langes Gesicht mit vorn etwas herab-

---

1 Ein lykischer Löwentöter: Fellows, Journal written in Asia minor Lond. 1839, 226. Account of discov. 1841, pl. 22.

2 Vgl. Talbot, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. V, 1877, 2; Tiele, Verslagen d. K. Akad. v. Wetensch. III, 4, 1887, S. 80. Das Relief aus Nimrud, jetzt im Brit. Museum, bei Layard, Monuments of Nineveh II, Pl. 5; nach Photogr. bei Justi, Gesch. d. orient. Völker. Berl. 1884, S. 267. Hommel, Gesch. Babyl. u. Assyriens. Berlin, 1885, S. 499.

3 Flügel's Māni. Leipz. 1862, S. 86.

4 Flandin pl. 120.

5 das. pl. 130.

6 Flandin pl. 131 ff. Texier Pl. 96, 119.

7 Ker Porter I, 652, Pl. 47. Flandin et Coste pl. 135. 136.

gebogner Nase[1]. Nordwärts liegt eine Thorhalle des Dareios[2] mit reichen Skulpturen, die ihn auf dem Thron zeigen. Dieser steht auf einer hohen Estrade, in deren 3 Feldern die Vertreter der vom König beherrschten Völker als Thronträger die Querbalken unterstützen. Über dem König ist ein auf Holzsäulen ruhender Thronhimmel nachgebildet. Die Thorhalle liegt weder in der Axe des Dareiospalastes, noch der gleich zu nennenden Säulenhalle; gleichwohl ist anzunehmen, dass sie die Verbindung beider Gebäude bilden soll; der Festzug, in welchem der König sich vom Palast in die Staatshalle begab, musste daher mehrere Schwenkungen machen, namentlich vor dem Betreten der Halle selbst, deren Stirnseite sich nach Norden wendet. Diese Halle[3], auf der niedrigsten Fläche der Terrasse belegen, derselben, welche auch die Thorhalle des Xerxes trägt, bildet einen einzigen Raum von 70 Meter in Länge und Breite, dessen Holzdecke einst 100 Marmorsäulen getragen haben, die sämtlich nur in ihren untern Teilen erhalten und bis auf eine neuerdings vorgenommene Blosslegung von Schutt bedeckt sind. Auf jeder Seite befinden sich 2 Portale und 9 Fensternischen, die auf der Nordseite zu wirklichen Fenstern geöffnet sind. Vor der Nordseite ist ein Vorplatz durch zwei in der Nähe der Ecken angebrachte Eingänge und durch Stiere wie an den Propyläen des Xerxes bezeichnet. Dareios, der hier die grossen Staatshandlungen vollzog, ist teils als König auf dem Thron, teils als Überwinder des Bösen dargestellt. Inschriften zeigt die Halle nicht.

Im Hintergrund der Terrasse, an der Wand des Berges liegt der Halle gegenüber und 147 Meter von ihr entfernt ein Königsgrab[4], dessen Aussenseite dem Dareiosgrab (s. unten) nachgebildet ist. Das Innere ist ein in den Fels getriebnes Gemach mit flach gewölbter Decke, in dessen Hintergrund sich in einiger Höhe ein Raum in beträchtliche Tiefe öffnet; gleich vorn ist hier rechtwinklig zur Axe das Grab eingetieft. Es folgt weiter südwärts ein Wasserbehälter, der mit Leitungen im Felsen des Schlosses in Verbindung stand; eine von ihnen unter dem Xerxespalast geben Texier und Flandin in ihren Plänen an. Alsdann folgen noch zwei Königsgräber, von denen das letzte unvollendet geblieben ist.

In der Ebne unter dem Schloss liegen die Ruinen der Stadt Persepolis, und zwar südwärts bei Naqsch-i Rustam eine Terrasse von Marmor, der Pfauenthron genannt, und nordwärts bei Ḫādschiābād der königliche Palast, genannt Harem des Dschemschid[5], bezeichnet durch eine noch aufrecht stehende Säule mit dem Stierknauf unmittelbar auf dem Schaft aufliegend. In einiger Entfernung ostwärts steht ein Thorweg[6], mit einer durch Pfeiler in eine Bahn für Eintretende und Ausgehende geteilten Durchfahrt und Thorgebäuden. Man glaubt, dass diese Ruine aus spätern Zeiten stamme.

Gegenüber an einer senkrechten Felswand hat Dareios sich eine Gruft bereiten lassen[7]. Über dem Boden erblickt man zwei übereinanderstehende

---

[1] Flandin, Pl. 143. Kyros hatte eine Adlernase (Xenophon und Plutarch, Brissonius II, c. 181).

[2] Flandin, Pl. 144 ff.

[3] Flandin, Pl. 148 ff. Texier Pl. 100. Perrot et Chipiez V, Pl. VII. VIII.

[4] Flandin, Pl. 166. Dieulafoy, l'art ant. II, 31 III, 70. Pl. IV.

[5] Ker Porter Pl. 45. Flandin Pl. 58. Texier Pl. 136.

[6] Texier Pl. 137. Flandin et Coste Pl. 60.

[7] Das von Ktesias (Persica § 16, ed. Gilmore p. 150) erzählte Verunglücken der Eltern des Königs bei der Besichtigung des Grabes ist chronologisch nicht anzufechten, denn etwa 514 wäre Hystaspes etwa 69 Jahre alt gewesen, vorausgesetzt dass Dareios 558 im 25. Lebensjahre seines Vaters geboren ist; nach Herodot, der den Dareios im 64. Jahre sterben, also etwa 550 geboren sein lässt, wäre Hystaspes nur etwa 60 Jahr alt gewesen. Das Grab abgebildet: Ker Porter, Travels I, Pl. 16. Flandin et Coste

Reliefs kämpfender Reiter aus sasanischer Zeit; sodann folgt eine ungeheure kreuzförmige Nische, deren unterster Teil glatt behauen ist und die Terrasse vorstellt, auf der das Grab stehend gedacht ist. Die mittlere Kreuzfläche ist die Nachbildung der Stirnseite oder Vorhalle des Dareiospalastes, wie u. a. die Palastwachen an den Seitenwänden der Vertiefung andeuten, die hier zu Grabwächtern geworden sind; in der Mitte einer Reihe von 4 halb aus dem Felsen heraustretenden Säulen mit Stierknäufen liegt die Thür. Diese Säulen muss man sich unter Berücksichtigung der Technik des Reliefstils als weiter vorn freistehende Stützen des Gebälks denken (wie an den Felsgrüften von Beni Hasan), und sie deuten darauf hin, dass auch am Dareiospalast selbst die Decke der Vorhalle durch Holzsäulen gestützt war; im Xerxespalast sind die Spuren dieser Vorhallen-Säulen noch sichtbar. Die Lagerung des Gebälkes ist hier am Grab in Stein abgebildet; die Architravbalken ruhen nicht unmittelbar auf den Säulen, sondern auf Längsbalken, deren Köpfe zwischen den Doppelstieren der Knäufe hervortreten. Über ihnen lagert der Architrav, an dessen oberm Teil wiederum die Köpfe der Längsbalken der Decke als Zahnschnittfries sichtbar werden. Das Geison über diesen ist mit schreitenden Löwen geschmückt. Die Wände zwischen den Säulen sollten die Fenster des grossen Saales zeigen, sie sind jedoch glatt und mit den Inschriften NR in drei Sprachen bedeckt, die in mehrfacher Hinsicht wichtig sind. Dareios nennt sich Achaemenide, Perser, Sohn eines Persers, Arier, von arischer Abkunft (*Haxāmanišiya Pārsa Pārsahyā puϑ^{r}a Ariya Ariya-čiϑ^{r}a*). Dann zählt er mit berechtigtem Stolz die Länder auf, die seinem Scepter gehorchen. Schon in der Inschrift von Behistān nennt er sie zum ersten, in der Bauurkunde von Persepolis zum zweiten Mal; zwischen der Eingrabung der drei Listen sind beide Male neue Länder hinzugekommen, wie eine Vergleichung ergibt. Die Liste von Behistān 1, 14 ist geographisch angeordnet; sie nennt zuerst die südlichen und westlichen Länder *Pārsa*, *Huvža* (sus. *Hapirtap*, bab. *Elam*), *Bābiruš*, *Aϑurā*, *Arabāya* (Syrien), *Mudrāya*, *tyaiy drayahyā* (die der See, Inseln) *Sparda* (Lydien) und *Yaunā*; sodann die nördlichen *Māda*, *Armina*, *Katpatuka*, endlich die östlichen, und auch diese nach den Himmelsgegenden geordnet; westliche: *Parϑava* (wozu auch *Vṛkāna* gehörte 2, 92), *Zara^{n}ka*, *Haraiva*; nördliche: *Huvārazmiy*, *Bāxtriš* (wozu auch *Marguš* gehörte 3, 13. 14), *Suguda*; östliche: *Ga^{n}dāra* (babyl. *Paruparanisanna*, Paropanisaden), *Saka* (babyl. *Gimirrai*), *Θataguš*, *Harahuvatiš*; südliche: *Maka* (die südliche Küste von Irān und die Küste von 'Omān, Oppert, Mèdes 115. Blau, ZDMG. 27, 34). Die Liste in I ist ähnlich angeordnet (die neuen Namen sind gesperrt), doch sind die drei vornehmsten Länder, in denen die Königssitze lagen, vorangestellt: (*Pārsa*), *Huvža*, *Māda*. Die im Westen von *Pārsa* und *Huvža* gelegnen Länder sind in einer südlich-westlichen Reihe genannt: *Bābiruš*, *Arabāya*, *Aϑurā*, *Mudrāya*, und in einer nördlich-westlichen: *Armina*, *Katpatuka*, *Sparda*, *Yauna tyaiy huškahyā utā tyaiy drayahyā* (die Griechen des Festlandes und die der See); die östlichen (wie die Inschrift selbst sagt) und zwar die westlichen von ihnen: *Asagarta* (dieser östliche Zweig der Sagartier, vielleicht erst aus dem Westen versetzt, wird auch von Herod. 3, 93 genannt; der westliche Zweig erscheint bei Ptolemaios 6, 2 in Grossmedien, und Beh. 2, 90 ist Arbairā seine Hauptstadt), *Parϑava*, *Zara^{n}ka*, *Haraiva*; nördliche: *Bāxtriš*, *Suguda*, *Huvārazmiy*; östliche: *Θataguš*, *Harahuvatiš*, *Hi^{n}duš* (das nordwestl. Indien), *Ga^{n}dāra*, *Sakā*;

Pl. 172 ff. Texier II, 127. Brugsch, Reise der preuss. Gesandtschaft 2, 160. Maunsey, Journey 208. Stolze 113. Dieulafoy, l'art ant. I, Pl. X. Vgl. Zenaïde Ragozin, Media. Lond. 1889, 401.

südliche: *Maka*. Endlich die Liste von Naqsch-i Rustam, welche die ganze Ausdehnung des Weltreiches erkennen lässt, stellt ebenfalls voran (*Pārsa*), *Māda*, *Huvža*; dann folgen die Ostländer nach den Stromgebieten geordnet; Gebiet des Herī-rūd: *Parϑava*, *Haraiva*; des Oxus: *Bāxtriš*, *Suguda*, *Huvārazmiš*; des Hilmend: *Zaraⁿka*, *Harahuvatiš*, *Θataguš*, *Gaⁿdāra*; des Indus und Kābul: *Hiⁿduš*, *Sakā Haumavargā* und *Tigraxaudā* (in den andern unter dem einen *Sakā* zusammengefasst); die *Maka* fehlen; es folgen die Länder der Westhälfte des Reiches und zwar die südlich-westlichen: *Bābiruš*, *Aϑurā*, *Arabāya*, *Mudrāya* (Ägypten wird zu Asien gerechnet); die nördlich-westlichen: *Armina* (babyl. *Urašṭu*, Ararat), *Katpatuka*, *Sparda*, *Yauna*; es folgen die europäischen: *Sakā tyaiy taradraya* (die überseeischen Skythen), *Skudra* (Makedonien, Skydra in Eordaia), *Yaunā takabarā* (die Jonier mit Haarkronen, κρωβύλοι); endlich die afrikanischen: *Puⁿtiyā* (die Bewohner des Weihrauchlandes[1]), *Kušiyā* (Aethiopen), *Mačiyā* (Maxyes, Maschauasch, Libyer) und *Karkā* (Karchedonier, Karthager). Als Herr von Phoenikien mochte er eine gewisse gebietende Stellung über die tyrische Pflanzstadt beanspruchen, wie denn sein Verbot der Menschenopfer daselbst wirklich (leider nur für einige Zeit) befolgt ward, wie Pompejus Trogus (bei Justinus 19, 1) berichtet, der über phoenikische Dinge sehr wohl unterrichtet ist. Die Inschrift schliesst mit einem stolzen Rückblick auf das, was die Perser unter Dareios' Führung und durch den Willen Ahuramazdāh's vollbracht haben, und mit einem Gebet an ihn. Das oberste Feld der Felsnische nimmt die Darstellung eines auf dem Dach des Palastes stehend gedachten Holzgerüstes ein, dessen zwei Gefache wie die Thron-Estraden von den Vertretern der Völker des Reiches getragen werden, und dessen gedrechselte Eckpfosten ein phantastisches Tier darstellen. Oben steht der verstorbne König, der Gottheit näher, die am Himmel schwebt, vor ihm ein Altar. Hinter dem Könige steht eine Inschrift (Spiegel S. 52); am Rand und an den eingetieften Wänden befinden sich beiderseits Figuren, wovon zwei durch kurze Beischriften als Gaubaruwa der Speerträger (Adjutant) und Aspatschanā der Stabträger (Hofmarschall), eine dritte als Matschiya (Libyer) bezeichnet sind (Spiegel S. 54). Das Innere des Grabes besteht aus einem langen schmalen Raum, der quer zur Axe liegt, dem Eingang gegenüber liegt etwas erhöht ein Gemach, in dem hintereinander drei Gräber eingetieft sind; links davon wiederholt sich diese Anordnung noch zweimal. Neben dem Dareios-Grab liegt ein zweites und drittes links und rechts, sowie weiterhin in einem vorspringenden Felsen ein viertes Grab[2]; alle sind dem Dareiosgrab nachgebildet, aber ohne Inschriften, so dass man nur die unsichere Vermutung äussern darf, dass das Grab links das des Xerxes, das rechts des Artaxerxes I., und das vierte das Grab des Dareios II. sei, während Artaxerxes II. und III. und Dareios III. in den Gräbern hinter der Terrasse von Persepolis bestattet gewesen seien. Die Anordnung des Innern ist nur wenig verschieden, denn alle zeigen den schmalen Vorraum mit flach gewölbter Decke und die einfache oder dreifache Grabkammer mit der in den Fels eingesenkten Vertiefung; die halbkreisbogig ausgehöhlte Kammer findet man häufig in syrischen und lykischen Felsgräbern[3]. Andere persische Felsgräber sind bei Ḥolvān, Fachrīqah in Atropatene, in Kūhrūd (südlich von Qāschān, noch heute in Gebrauch), in Ahvāz,

[1] Vgl. u. a. Maspero, Records of the Past 4, 84. Pietschmann, Phoenic. 121. Jensen, Zeitschr. f. Assyr. 10, 325.

[2] Gesamtansicht bei Dieulafoy III, Pl. LII. LIII.

[3] Ouseley, Travels II, 296, Pl. 48, nº 7. 8; Texier Pl. 128; Chesney, Exped. to the river Euphrates 2, 610; Renan, Mission de Phénicie Pl. X; Fellows, Journal written ... in Asia minor, Lond. 1839, 238.

sowie auch in Amasia am Iris, der Hauptstadt von Pontos, wo eine persische Dynastie geherrscht hat, und Paphlagonien erhalten[1]. Über den Königsgrüften auf der Höhe des Felsengebirges liegen die zwei bereits erwähnten Fels-Altäre, welche uralt zu sein scheinen und oft (von Ker Porter, Flandin und Coste, Dieulafoy) abgebildet sind. Den Felsen gegenüber steht ein Feuerhaus[2], heute die Kaabah des Zarduscht genannt, ein quadratisches turmartiges Gebäude ohne Fenster mit einer hochgelegnen Thür und einem ganz flachen steinernen Zeltdach; zur Belebung der Flächen sind in die hellen Kalkstein-Mauern Nischen von schwarzem Basalt eingetieft; ein ähnliches Gebäude steht in Pasargada (sehr zerstört), in Naubandschān (südlich von Pahliyān in der westlichen Persis) und in Fīrūzābād; es erinnert wiederum an lykische Kunstwerke, wie an gewisse Steingräber zu Phellos[3]. Dieses Feuerhaus ist dasjenige, welches die Dynasten der Persis zur Zeit der Parther auf ihren Münzen abgebildet haben.

Eine Halle in Susa hat in ihrer Anordnung die grösste Ähnlichkeit mit der Säulenhalle des Xerxes. Der Ruinenhügel, unter dem die alte Stadt der Kissier begraben liegt, ist an verschiednen Stellen untersucht worden, und man hat die Befestigungen der alten Könige, deren Dynastie von Assurbanipal gestürzt ward, sowie zahlreiche Altertümer noch aus sāsānidischer Zeit aufgefunden. Auf dem nördlichsten Teil liegt der achaemenische Thronsaal oder Apadāna, den Dareios errichtete und Artaxerxes II. nach einem Brand zur Zeit seines Grossvaters Artaxerxes I. herstellte, wie aus der Inschrift S (Spiegel S. 68) hervorgeht, deren Schluss jedoch fehlt und aus der susischen Übersetzung ergänzt werden muss (Oppert, Mèdes 229—230; Records of the Past 9, 79). Das Gebäude ward hergestellt, als Artaxerxes II seinen Sitz von Babel nach Susa verlegte, nachdem seine Gemahlin Stateira durch Parysatis vergiftet worden war, was ihm den Aufenthalt in Babel verleidete; im Jahr 395 empfing Artaxerxes noch den Konōn in Babel[4]. Der Name des Dareios selbst ist noch auf dem Fragment einer kleinen Säule von Dieulafoy gefunden worden. Der Palast mit seinen Nebengebäuden und Treppenanlagen ist dadurch merkwürdig geworden, dass Frau Dieulafoy durch die von ihr und ihrem Gatten geleiteten Ausgrabungen feststellen konnte, dass die achaemenischen Gebäude Mauern von Ziegelsteinen hatten, die entweder mit mosaikartigen Mustern von weissen und rötlichgrauen Cementstücken oder mit Bildwerken von Fayenceziegeln bekleidet gewesen sind. Die zahlreichen vor dem Apadāna gefundnen Bruchstücke ergaben bei ihrer Aneinanderfügung eine Reihe schreitender Löwen auf hellblauem Grund, ganz ähnlich dem ebenfalls aus Fayencefliesen zusammengesetzten Löwen im Harem von Chorsābād[5]. Die Tiere sind weiss, Mähnen und Bauchhaare grün oder blau, einzelne Muskeln sind gelb, der Kopf gelb und blau gezeichnet; ober- und unterhalb laufen Ornamentstreifen, unter denen weisse Keilschrift auf blauem Grund steht (anscheinend von Artaxerxes II.). Als Schutt verwendet, also von dem alten Bau des Dareios herrührend, fanden sich in derselben Mauer ebenfalls Tiere

[1] H. Rawlinson, Journ. Geogr. Soc. IX, 38; X, 37; Flandin, Voyage (Text) 1, 462; Houtum-Schindler, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk. 1883, 342; Loftus, Travels a. researches in Chaldaea 291; Brugsch, Reise d. preuss. Gesandtsch. 2, 256; Hirschfeld, Abhandl. d. Berliner Akad. 1885; Perrot, Guillaume et Delbet, Exploration de la Galatie etc. Pl. 79; J. de Morgan II, 100, Pl. XXIX, 110.

[2] Ker Porter I, Pl. 25, S. 562; Dieulafoy I, Pl. VI ff.; Perrot et Chipiez V, p. 473; vgl. Justi, Gesch. d. orient. Völker 412. 453.

[3] Fellows, Account of discov. in Lycia 142; Benndorf u. Niemann, Reise in Lykien 54. 109, Taf. 37.

[4] Oppert, Journ. asiat. VI, 19, 557.

[5] Place, Ninive, Pl. XXIX.

auf Ziegeln mit Schmelzfarbe. Man darf annehmen, dass auch die Gebäude in Persepolis mit solchen Fayencen geschmückt waren, welche die Ziegelwände zwischen den marmornen Thüren und Fenstern bedeckten, zumal solche Löwen am Kranzgesims der Felsgräber in Stein nachgebildet sind. Auch aus vorachaemenischer Zeit fanden sich als Reste von Treppenwänden solche gefärbte Ziegel mit stilisirten Pflanzenornamenten. Sehr merkwürdig sind die aus buntfarbigen Fliesen zusammengesetzten Krieger (Palastwachen) in natürlicher Grösse, den Speer mit dem goldnen Apfel am untern Ende in beiden Händen, den Bogen auf der linken Schulter, den Köcher auf dem Rücken; Gesicht und Hände sind schwarz (wohl chemisch verändert aus einer roten oder braunen[1] Farbe, denn es sind Söhne der Provinz Susiana), das Haar ist blauschwarz; über dem purpurnen Unterkleid liegt der helle medische Rock, bei den einen mit blau und grünen Blüten, bei den andern mit viereckigen Schildchen bestreut, worin drei Türme auf einem Hügel stehn, vielleicht eine abgekürzte Zeichnung der Burg in Susa[2].

Eine Inschrift des Dareios sowie eine seines Sohnes Xerxes findet sich in einer Schlucht des Alvand- oder Orontesgebirges bei Hamadhān, unterhalb einer hochgelegnen, zu einer Stätte der Verehrung (*Ayadana*) geebneten Felsplatte (Spiegel S. 44. 64, Inschr. O und F)[3]. Der Name des Königs steht ferner auf einer in der Turbat (Grabmal) des Niʿmatullah zu Māhūn in Kermān aufbewahrten kleinen Basaltpyramide; auf 3 Seiten sind die letzten Worte der Inschrift O in den 3 Sprachen eingegraben[4]. Auf einem blau glasirten Cylinder steht der Name des Königs in Hieroglyphen[5]. Endlich besitzt das British Museum den Siegelcylinder des Dareios von grünem Chalcedon mit der Abbildung des Königs auf der Löwenjagd nach assyrischem Vorbild und der dreisprachigen Beischrift: ich Dareios der König (N^a, Spiegel S. 50)[6].

Xerxes (*Xšayāršā*) 486—465. Dareios hatte drei Söhne von seiner ersten Frau, der Tochter des Gobryas, von denen der älteste, Artabazanes, als Nachfolger in der Herrschaft betrachtet ward; Atossa jedoch vermochte ihren Gatten, den ältesten im Purpur gebornen Sohn Xerxes, Enkel des grossen Kyros, zum Erben des Reiches zu ernennen; er galt zwar als der grösste und schönste Mann aller Perser[7], hat jedoch neben hochherzigen Regungen einen schwachen Charakter gezeigt. Ein Aufstand in Babel im 6. Jahr des Königs (480) ward durch Megabyzos, Sohn des Zopyros, gedämpft (Ktesias Pers. 22); der Rebell hiess Schamasch-irbā[8]. Das aufständische Ägypten hatte Chab-

[1] Wie auf den Fresken der Reichenau, Janitschek, Gesch. d. deutschen Malerei, Berlin 1890, 60, not.

[2] Dieulafoy, Revue archéol., Juli-Aug. 1885 ff.; Jane Dieulafoy, A Suse, Journal des fouilles 1884—86, Paris 1888, 160. 295 etc.; L'acropole de Suse, par Marcel Dieulafoy, Paris 1890 ff.; Perrot et Chipiez V, Pl. XI. XII; Swenigorodskoi-Sammlung, Byzantin. Zellen-Emails, Frankf. 1892, Taf. 22; Billerbeck, Susa, Leipzig 1893, S. 132. Die 3 Türme haben je 2 Flammen (wie auf den Münzen der Könige der Persis), dürften daher eher Feueraltäre sein.

[3] Abbildung des Inschrift-Felsens: Flandin et Coste I, 24; Texier I, 60; Brugsch, Reise 2, 381; J. de Morgan II, 135. Pl. LIV. LVIII.

[4] Comte de Gobineau, Traité des écrit. cunéif. I, 323, Pl, XVI; Menant, Les Achéménides, Paris 1872, 144; Ge. Smith sah einen ähnlichen (denselben?) Stein in Bagdad, Assyr. Discoveries 388.

[5] Lepsius, Denkmäler aus Aegypten III, 283 (woselbst auch Inschriften aus Hamamat mit den Namen des Kambyses, Dareios, Xerxes und Artaxerxes).

[6] Zuerst abgebildet in Proceedings of the Numism. Soc. 1838, p. 229; Menant, Recherches sur la glyptique orient. I, Paris 1883, Pl. I; Justi, Gesch. d. orient. Völker 415 (nach Photogr.); Weissbach, Grundriss II, 1, 55 f.

[7] Herod. 7, 187.

[8] Contracttafel vom 22. Tischrit des Antrittjahres (26. Oct. 480) bei Strassmaier, Zeitschr. f. Assyriol. 3, 140, n° 16; Oppert, Journ. asiat. 8, 17, 543.

bischa[1], den einige für einen persischen Satrapen, andre für einen Araber halten, in guten Verteidigungszustand versetzt, jedoch ward das Land zurückerobert, und der Bruder des Königs, Achaemenes, als Satrap eingesetzt. Die Härte, womit in Ägypten hierbei verfahren ward, hat dem Xerxes den Beinamen »der Frevler« eingetragen. Alsdann ward der Rachezug gegen Griechenland betrieben, zu welchem Griechen selbst den König aufgereizt haben sollen[2], zu dem jedenfalls die bisherigen Ereignisse zwischen Persien und Hellas, namentlich auch die von den Griechen selbst nicht selten zur Einmischung in ihre Angelegenheiten aufgeforderte Zwischenkunft des Königs und die Einäscherung der persischen Hauptstadt Kleinasiens hingedrängt haben. Die Festigkeit und Macht des Reiches, wie es Dareios hinterlassen hatte, zeigt sich nicht allein in der Grösse des Heeres und der Flotte, womit Hellas angegriffen ward, sondern auch darin, dass man den grössten Teil der bewaffneten Macht und sämtliche Heerführer in den äussersten Westen konnte ziehn lassen, ohne einen Einbruch von feindlichen Grenzvölkern oder Empörungen entfernter Satrapien zu befürchten. Leider ward diese Macht durch das Misslingen des Feldzugs und die nachher folgende Unthätigkeit des Xerxes stark erschüttert. Über das Heer hat Herodot (7, 61 ff.) sehr genaue auf amtlichen Aufzeichnungen beruhende Angaben gemacht, sämtliche Heerführer benannt (die Trachten könnte er nach Steins Vermutung zu 7, 61 nach dem Gemälde im Heraion von Samos, 4, 88, geschildert haben), auch die Anzahl der Streiter und des ungeheuren Trosses, wiewohl offenbar zu hoch, geschätzt; ebenso die aus mehr als 1000 Schiffen bestehende Kriegsflotte, welche von den Seevölkern ausgerüstet, aber mit persischen, medischen und sakischen Kriegern bemannt ward, geschildert. So hat er auch die Vorbereitungen für die Landung in Hellas, besonders die beiden über den Hellespont bei Sestos und Abydos geschlagnen Schiffbrücken[3], sowie die Anlage des Canals bei Sane über die Landenge zwischen Chalkidike und dem Athos genau beschrieben. Diese Wasserstrasse, welche leicht wieder in Gang gebracht werden könnte, machte es den Schiffen möglich, die Fahrt um den Athos, deren Gefahr die Flotte des Dareios erfahren hatte, zu vermeiden; bei den Arbeiten, welche von dem Achaemeniden Artachaies, Sohn des Artaios, einem Riesen, der nach seinem damals erfolgten Tode von den Akanthiern als Heros verehrt ward (Herod. 7, 117), geleitet wurden, thaten sich besonders die Phönikier hervor. Im Bett des Canals wurden im Jahre 1839 dreihundert Dareiken gefunden. Das Landheer ward bei Kritalla, wahrscheinlich auf der Ebene von Tyana, zusammengezogen und bewegte sich auf der südlichen Linie der grossen Königsstrasse nach Kelaenae im südlichen Phrygien, woselbst der Lyder Pythios, Sohn des Atys und Enkel des Kroisos, der reichste Mann seiner Zeit, das Heer verpflegte; von hier über Anaua, Kolossae, Kydrara (Laodikeia am Lykos), Kallatēbos (Hierapolis) nach Sardes[4]. Alsdann bewegte sich der Zug nach der Küste hin (Frühjahr 480); in Ilios liess Xerxes den Heroen ein Opfer bringen und hielt in Abydos eine Flottenschau. Der Übergang nach Europa nahm 7 Tage in Anspruch. In Doriskos veranstaltete Xerxes eine grosse Heer- und Flottenschau, die seine Zuversicht sehr verstärkte. Die nördlichen Staaten von Griechenland unterwarfen sich; die persische Partei, die im Am-

1 Vgl. über ihn: Birch, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. I, 26; Meyer, Gesch. d. alten Aeg. 392. Eine ägypt. Inschrift aus jener Zeit (zwischen 486 u. 483) s. Erman, Aegypt. Zeitschr. 31, 91.

2 Herod. 7, 6.

3 Einige neuere Schriften über diese Brücken s. bei Busolt, Griech. Geschichte, Gotha 1888, 2, 135.

4 Ramsay, The hist. Geography of Asia minor p. 36. 41.

phiktyonenbund die Übermacht hatte, und das Orakel von Delphi machten den Versuch, ihr Vaterland an Persien auszuliefern, und nur die Phokier, Sparta und Athen hatten den Mut, den Kampf aufzunehmen (Herod. 7, 132)[1]; erst an den Thermopylen, dem Pass zwischen dem Meer und dem Berge Kallidromon, welcher den Zugang von Thessalien nach Phokis, Boeotien und Attika bildet, trat ein Heer von Peloponnesiern, Phokiern, Thebanern und Thespiern den Persern entgegen, und nach einem heldenmütigen Kampfe gegen die Übermacht, in welchem sämtliche 300 Spartaner, an ihrer Spitze Leonidas, und auf der Seite des Feindes viele der besten Krieger, auch zwei Brüder des Königs, fielen, erzwangen die Perser den Durchgang und wendeten sich gegen Athen[2]. Der verzweifelte Widerstand einer kleinen Schar konnte die Stadt nicht retten; ihre auf der Flotte befindlichen Bürger sahen von ferne die Feuersbrunst der Burg und des Tempels der Athene. Die asiatische Flotte, die durch einen Sturm an der Küste von Magnesia und in einem dreitägigen Kampf am Artemision (der Nordspitze von Euboea) eine grosse Zahl Schiffe verloren hatte, segelte nach einigen Seetreffen gegen Athen, und Xerxes, der auf einem Vorsprung der Küste gegenüber Salamis auf einem Throne Augenzeuge der Vernichtung der griechischen Flotte sein wollte, musste zusehn, wie »sich füllten mit Leichen von kläglich Hingerafften Salamis' Küsten und benachbartes Land«[3]. Die Gründe für die Niederlage der Perser sind, abgesehn von dem Heldenmute der Athener, darin gesucht worden, dass das Landheer durch seine Grösse an Beweglichkeit einbüsste und die Verpflegung erschwerte, und dass die Flotte ebenfalls in dem engen Sund von Salamis sich nicht zu entfalten vermochte, besonders aber darin, dass die oberste Leitung diese Nachteile verkannt und ihre Massnahmen nicht so genommen hat, dass die Übermacht wirksam verwendet werden konnte. Xerxes entfloh eilig in sein Reich, die Soldaten, denen durch Zerstörung der Schiffe die Zufuhr erschwert war, erreichten mit Not die asiatische Küste, nur ein Heer von Kerntruppen blieb noch in Mittelgriechenland stehn, erlitt aber gleichfalls bei Plataeae im Frühjahr 479 eine Niederlage, zu der sich ein zur selben Zeit erfochtner Sieg zur See bei Mykale gesellte, so dass Griechenland für jetzt und immer von Angriffen der Perser verschont blieb; der Sieger von Salamis, Themistokles, starb als Unterthan des Königs im Exil 458, Pausanias, der den Mardonios bei Plataeae geschlagen, ward von den Aristokraten in Sparta durch Hunger getötet. Im Jahr 478 ward auch die persische Besatzung aus Byzanz zurückgezogen, 477 aus Eïon an der Mündung des Strymon, erst 450 aus Doriskos am Hebros. Der Krieg ward jetzt von den Hellenen gegen Asien gerichtet und würde viel Erfolg gehabt haben, wenn alle Staaten ihre Kräfte vereinigt hätten. Abermals siegten die Athener über die Perser zu Wasser und zu Land an der Mündung des Eurymedon (466), sowie bei Kypros, wodurch Athen die Herrschaft über das Mittelmeer erwarb. Xerxes ward im Sommer 465 durch den Palastvogt Aspamithres (oder Mithradates) und den Anführer der Leibwache oder Hazahrapati Artabanos ermordet, auch Dareios, der älteste Sohn, ward umgebracht, man hat geglaubt, auf Artaxerxes' Veranlassung, wogegen jedoch Aristoteles' Worte sprechen[4]; als man auch seinen jüngsten Sohn Artaxerxes umzubringen trachtete, behauptete dieser im persönlichen Kampf mit Artabanos Leben und Herrschaft; ein andrer Bruder, Hystaspes,

[1] Holm, Griech. Gesch. 2, 51. 68.
[2] Vgl. Welzhofer, Neue Jahrb. für Phil. u. Pädag. 145, 1892, S. 729.
[3] Litteratur über die Schlacht s. bei Holm, Gesch. Griech. 2, 72.
[4] Welzhofer in Raumers Histor. Taschenb. VI, 12, 1892; Aristoteles, Opera ed. Acad. reg. borussica vol. II, 1831, p. 1311b, Z. 38; vgl. Fragm. hist. graec. ed. Müller II, 180, no 253.

Satrap von Baktrien, machte seinerseits Anspruch auf die Krone, ward aber nach zwei Schlachten besiegt und getötet (462); nach Deinon bei Plutarch (Themistokles 27) hat Artabanos eine Zwischenregierung von 7 Monaten, wahrscheinlich eine Regentschaft für Hystaspes, geführt; daher erscheint er bei den Chronographen (Africanus bei Eusebios und Synkellos) in der Reihe der Könige, seine Regierungszeit wird zu der des Artaxerxes gerechnet[1].

Die Denkmäler, welche von Xerxes auf uns gekommen sind, wurden zum Teil bei der Beschreibung von Persepolis angeführt. Eine Inschrift hat er den ältern der alarodischen Könige am Burgfelsen von Wan hinzugefügt; er sagt, dass bereits sein Vater die Tafel oder Stele (*stānam*) für die Inschrift habe glätten lassen (Inschr. K, Spiegel S. 66). Eine Alabastervase (Vase des Grafen Caylus) in Paris, deren Duplicat Newton in Halikarnassos gefunden hat, zeigt den Namen des Xerxes in den drei Sprachen in Keilschrift, sowie in ägyptischen Hieroglyphen (Inschr. Q^a, Spiegel S. 66)[2]. Das Siegel des Xerxes mit der Inschrift: *M*(*āraka*, Siegel des) *Xišyāršā* (die Zeilen sind verstellt zu *m. X*|*ršā išyā*) hat Menant, Recherches sur la Glyptique orient. II, 172 veröffentlicht[3].

Artaxerxes I (*Artaxšaϑ*ʳ*ā*), 465—424. Wie beim Regierungsantritt seiner beiden Vorgänger brach auch unter Artaxerxes Langhand ein Aufstand in Ägypten aus, wo Inarōs, Sohn des Psamitichos, ein Libyer, den Satrapen Achaemenes geschlagen und getötet, sowie mit Hülfe athenischer Schiffe, die gerade bei Kypros vor Anker lagen, die Perser auf die weisse Burg in Memphis zurückgeworfen hatte, welche über ein Jahr verteidigt ward. Inzwischen hatte Megabyzos ein grosses Heer nach Ägypten geführt, und eine phoenikische Flotte segelte den Nil hinauf; die Belagrer zogen sich nach Prosopis (Pa-arischep, südwestl. von Saïs) zurück, ihre befestigte Stellung ward nach langer Belagerung genommen, auch eine zu Hülfe eilende Flotte im mendesischen Nilarm geschlagen und zur Hälfte zerstört (455). Der gefangne Inarōs ward 5 Jahre später durch Amēstris zur Rache für ihren Sohn[4] Achaemenes hingerichtet, dagegen sein Sohn Thannyras als Fürst in Libyen eingesetzt. In den Küstengegenden des Delta ward indessen Amyrtaios zum Pharao erhoben, der alle Angriffe der Perser zurückschlug[5]. In Griechenland verhinderte die Zwietracht zwischen Athen, wo nach den Siegen über die Perser die Demokratie erstarkte, und Sparta, welches den Halt der Aristokraten bildete, ein gemeinsames Vorgehen gegen den Feind; nur ein Waffenstillstand ward erreicht, der Athen freie Hand liess, durch Kimon den Krieg gegen Persien wieder aufzunehmen und einige Erfolge in Kypros zu erzielen; in der That fühlte sich Artaxerxes bewogen, mit einer athenischen Gesandtschaft (449) eine Abkunft (den sogenannten Kimonischen Frieden)[6] zu verabreden, wodurch

---

1 Vgl. Ranke, Weltgeschichte I, 247. 253.

2 Saint-Martin, Mém. de l'Institut XII, 1839, 144; Caylus, Recueil d'Antiquités 5, 30; Rosny, Les écritures figuratives, Paris 1880, 57; Newton, Halicarnassus, Atlas Pl. VII. Solche Alabastervasen gab es in Ägypten schon zur Zeit des Chufu; s. Wiedemann, Aegypt. Gesch. I. 185. 199.

3 Auch bei Perrot u. Chipiez, Hist. de l'Art V, 1890, p. 850, aber mit falscher Erklärung der Aufschrift, obwohl die richtige bereits 1882 in den Göttinger Gel. Anz. 495 und in Justi's Gesch. der orient. Völker, Berl. 1884, p. 418 gegeben ist.

4 So nach Ktesias; bei Herodot ist Achaemenes Sohn des Dareios, also Schwager der Amēstris.

5 Vgl. Wiedemann, Gesch. Aegyptens 690; Busolt 2, 510.

6 Kallisthenes in Plutarchs Kimon c. 13, 5. Die Abkunft war zwar kein Friede, jedoch ist undenkbar, dass sie ohne jedes schriftliche Document zu Stand gekommen sei; als Verfasser eines solchen wird der Athener Kallias bezeichnet, doch ist der auf uns gekommne Wortlaut erst später gemacht worden, s. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Gesch. 52, Note; Ranke, Weltgesch. I, 257. 258; Holm, griech. Gesch. 2, 201; Holzapfel, Bei-

die Feindseligkeiten aufhörten und den beiderseitigen Kriegsschiffen die Rhede von Phaselis in Lykien als Grenze bestimmt ward. Die griechischen Städte wurden dadurch thatsächlich frei, obwohl die Tributlisten fortgeführt wurden; auch die Hellenen hatten den Gedanken an Eroberungen aufgegeben, da die Freiheit der griechischen Gewässer für die Handel treibenden Staaten genügte. Zum Glück für Persien brach bald (431) der peloponnesische Krieg aus, dagegen begannen die Satrapen hier und da durch die Vereinigung der militärischen und administrativen Gewalt dem königlichen Ansehn gefährlich zu werden, wie denn Megabyzos, der Satrap von Syrien, der Besieger des Inarōs, unzufrieden, dass dieser getötet worden war, obwohl er selbst ihm Schonung des Lebens versprochen hatte, sich empörte und nach Besiegung zweier persischer Feldherrn dem Könige den Frieden vorschrieb. Sein Sohn Zopyros freilich musste flüchten und ging nach Athen (um 440), in dessen Diensten er bei der Belagerung von Kaunos in Karien umkam[1].

Artaxerxes starb im März 424, an demselben Tage wie seine Gattin Damaspia. Eine Inschrift mit seinem Namen und der Angabe, dass er den von seinem Vater Xerxes begonnenen Palast vollendet habe, hat sich nur in der babylonischen Fassung erhalten (Oppert, Mèdes 226); eine Vase von grauem Porphyr zeigt die Inschrift »Ardachtschaschda der grosse König« in persischer, susischer, babylonischer und ägyptischer Sprache[2].

Xerxes II. Sogdianos. Dareios II (424—404). Der einzige Sohn des Artaxerxes und der Königin, Xerxes, ward bereits nach 45 Tagen, in der zweiten Hälfte des April, von Sogdianos, dem Sohne der Nebenfrau Alogūne, umgebracht; dieser machte sich alsbald so verhasst, dass ein andrer Halbbruder, Sohn der Kosmartydene (oder Martydene), Ōchos (pers. *Vahuka*), Satrap von Hyrkanien, ohne Schwierigkeiten dessen Sturz und Hinrichtung herbeiführte, 7. December 424. Ōchos nannte sich Dareios und hiess, wegen seiner Abkunft von einer Nebenfrau, bei den Griechen Nothos (Bastard); er heiratete Parysatis (nach Ktesias eine Schwester seines Vaters, nach Plutarch, der Deinons persische Geschichte benutzte, seine Halbschwester), ein abscheuliches Weib, welches bei allen am Hof begangnen Verbrechen die Hand im Spiel hatte. Sogleich zu Anfang seiner Regierung erhob sich sein Bruder Arsites mit Hülfe des Artyphios, Sohnes des Megabyzos, und griechischer Söldner; diese besiegten die Königlichen, wurden aber durch Geld veranlasst davonzulaufen, die beiden Empörer wurden gefangen und gegen das heuchlerische Versprechen, ihr Leben zu schonen, umgebracht. Ebenso erging es Pissuthnes, Sohn des Hystaspes und Vetter des Artaxerxes, der schon über 20 Jahre Satrap von Lydien war; sein Aufstand, der mit der Abschüttelung der persischen Herrschaft durch Amyrtaios in Ägypten in Verbindung stand, ward mit der Bestechung des Atheners Lykōn, der seine Söldner führte, durch Tissaphernes vereitelt, er selbst ergab sich auf Gnade und Ungnade und ward getötet (414); sein Sohn Amorges behauptete sich bis 412 in Iassos in Karien (westl. von Mylasa), bis ihn die Spartaner gefangen nahmen und dem Tissaphernes, dem Nachfolger seines Vaters als Satrap in Sardes, auslieferten; bei dieser Gelegenheit that sich der Satrap Krōïs (lykisch Charoi oder Garoi), Sohn des Harpagos, hervor, wie die Inschrift des Obelisken von Xanthos (Arina) mitteilt[3]. Tissaphernes sowie

---

träge z. griech. Gesch., Berl. 1888, 19 ff. (dazu Holm, Philol. Wochenschrift, 15. Juni 1889, 759).

[1] Vgl. Judeich in Paulys Real-Encyklop. u. d. W. Artax.

[2] A. de Longpérier, Oeuvres, Paris 1883. 63; Spiegel, 68, Q[b]; abgebildet bei Kossowicz, Inscript. palaeopers., Petersb. 1872, p. 106; Molinier, Gazette des Beaux-Arts 35, 1. Mai 1887, 361. Nicht unmöglich ist, dass die Vase Artaxerxes III angehört.

[3] Vgl. Six, Revue numismat. III, 4 (1886), 176; E. Babelon, Catalogue des monnaies grecques II, Paris 1893, p. CI. CII.

Pharnabazos, Satrap der Daskylitis oder des hellespontischen Phrygiens, leiteten die persische Politik gegen Griechenland[1], welches, durch den peloponnesischen Krieg gelähmt, nicht verhindern konnte, dass die kleinasiatischen Griechenstädte zur Zahlung des Tributs genötigt wurden; Sparta nahm ein Bündnis mit Persien an, welches gleichwohl nicht zur Niederwerfung Athens führte, weil die Perser durch Schürung innerer Zwiste und Erhaltung des Gleichgewichts zwischen den kriegführenden Staaten einen entscheidenden Schlag verhinderten, damit der Sieger nicht die gesammelten Kräfte Griechenlands gegen Asien aufbiete. Athen ging durch diese Politik aller Bundesgenossen verlustig, besonders als der von Persien bezahlte Lysandros 405 die athenische Flotte bei Aigos-potamoi vernichtet hatte; es musste seine »langen Mauern« schleifen, wenn es nicht seine Zerstörung herbeirufen wollte, zu welcher Theben und Korinth rieten (404). Durch den Tod des Königs (Frühjahr 404) trat indessen ein Ereignis ein, welches das persische Reich erschüttern und namentlich die Überlegenheit der hellenischen Waffen zeigen sollte. Bereits im Winter 405 war Kyros, der jüngere Sohn des Dareios, auf Betreiben der Parysatis zum Karanos oder Generalstatthalter und Oberfeldherrn von Kleinasien ernannt, mit Tissaphernes zu seinem kranken Vater nach Babel gereist und hatte für die Dauer seiner Abwesenheit den Lysandros als seinen Stellvertreter eingesetzt, was der Spartaner dazu benutzte, in den kleinasiatischen Städten Dekarchien unter spartanischer Oberherrschaft einzurichten, wahrscheinlich mit Zustimmung des Kyros, dem für seine Pläne der Beistand Spartas erwünscht war. Die Absicht, auch in den aeolischen Städten ähnlich zu verfahren, stiess auf den Widerstand des Pharnabazos, der dem Lysandros in Sparta selbst zum Sturz verhalf; gleichwohl behielt dieser so viel Ansehn, dass er die Unterstützung des Kyros durch spartanische Krieger durchsetzte[2]. Kyros hatte gehofft, dass Parysatis den Dareios dahin bringen werde, ihm, statt des ältern Bruders Arsakes, der weniger Begabung für den Herrscherberuf zeigte, die Nachfolge zuzuwenden; wenn dies nicht erreicht würde, gedachte er zu den Waffen zu greifen. Er fand seinen Vater nicht mehr lebend, dagegen seinen Bruder im Begriff, sich als König in Pasargada nach altem Brauch weihen zu lassen, wobei er den Thronnamen Artaxerxes annahm. Kyros, verdächtig, weil er mit einer bewaffneten Schar gekommen war, ward verhaftet, und nur durch die Fürbitte seiner Mutter vom Tod errettet.

Artaxerxes II, 404—358[3]. Die jonischen Städte mussten nach der Beseitigung der spartanischen Dekarchien an Tissaphernes, dessen Gewalt sich seit Kyros' Ernennung zum Karanos auf die Küste beschränkte, zurückfallen, jedoch schlossen sie sich Kyros an, mit Ausnahme von Milet, das der Satrap besetzt hielt. Indem sich Kyros der vertriebnen Partei annahm und zur Belagerung von Milet schritt, gewann er sich die Zuneigung der Griechen und verdeckte die eigentliche Absicht seiner Rüstungen. Nur Alkibiades, von der

---

1 Für die Vorgänge während des peloponnesischen Krieges ist die wichtigste Quelle Thukydides, von dem wir auch über frühere Ereignisse unterrichtet werden; sein Werk, das bis 411 reicht, setzte Xenophon (Hellenika) fort; ferner Ktesias, Pers. 44 ff.; spätre Darstellungen bei Diodor 13, 34 (nach Theopomp und Ephoros); Plutarchs Alkibiades und Lysandros. Das Verhältnis Griechenlands zu Persien ist wiederholt Gegenstand von Monographien gewesen; z. B. NICOLAI, Politik des Tissaphernes, Bernburg 1863; SCHNEIDERWIRTH, Die pers. Politik gegen die Griechen seit Ende der Perserkriege, Heiligenstadt 1864. Man lese die meisterhafte Darstellung in RANKES Weltgeschichte I, 362.

2 Vgl. JUDEICH, Kleinasiat. Studien 31 ff.

3 Die Griechen geben ihm wegen seines aussergewöhnlichen Gedächtnisses den Beinamen Mnēmōn, worin OPPERT (Mèdes 229) eine Übersetzung des altpersischen *abiataka* in einer Glosse des Hesychios (geschrieben *abiitaka*), neupers. *yādeh*, erkannt hat. Über Artaxerxes vgl. JUDEICH in PAULYs Realencyklopädie u. d. W.

Oligarchenpartei aus Athen vertrieben und von Sparta verfolgt, gedachte den König vor den von ihm durchschauten Plänen des Karanos zu warnen und vielleicht für Athen und gegen Sparta zu gewinnen; er ward aber von Pharnabazos, den er um Geleit an den Hof bat, nicht nur an seinem Vorhaben verhindert, weil der Satrap selbst die wichtige Nachricht hinterbringen wollte, sondern sogar, vielleicht auf einen Wink von Sardes her, umgebracht. Kyros war es leicht, zahlreiche griechische Söldner zu werben, die, seit Beendigung des peloponnesischen Krieges unbeschäftigt, überall zu haben waren. Die Spartaner stellten dem Kyros 700 Hopliten unter Cheirisophos, da es ihnen wertvoll sein musste, die Gunst des Kyros, wenn er König werden sollte, zu besitzen, doch liessen sie dieses Heer erst in Issos zu ihm stossen, als der Syennesis von Kilikien, durch die Ankunft der spartanischen Flotte mit diesem Heere an Bord in seinen Gewässern bewogen, die Tauroспässe geöffnet hatte, wodurch das Unternehmen begründete Aussicht auf Gelingen erhielt. Der Feldherr Klearchos trat nicht im Auftrag Spartas, sondern aus eignem Antrieb an die Spitze der griechischen Söldner; Xenophon aus Athen, der als freiwilliger Begleiter sich dem Zug anschloss, hat sich das zwiefache Verdienst erworben, dass er den Rückzug der 10000 Griechen mit Kühnheit und Geschick geleitet und später eine Beschreibung des ganzen Zuges aufgezeichnet hat. Während Kyros hinaufzog[1], ward dem Tamōs von Memphis, Befehlshaber der Flotte, der Küstenschutz und die Verwaltung Joniens anvertraut, während Perser die innern Teile der Satrapie verwalteten. Tissaphernes war nach Ankunft der griechischen Söldner in Sardes sogleich an den Hof geeilt, doch beanspruchte die Aufstellung des königlichen Heeres so viel Zeit, dass Kyros bis nach Babylonien ziehn konnte, ohne auf die Perser zu stossen; nur der Satrap Abrokomas, der für die Bändigung der abermals aufständischen Ägypter ausersehn war, jetzt aber dem Kyros entgegen treten sollte, leistete mit unerklärlicher Lahmheit einigen Widerstand. Der Zug ging von Sardes auf der südlichen Heerstrasse nach Kolossae und Kelaenae, wo Kyros einen Palast mit einem vom Maeandros, der in der Stadt den Marsyas aufnimmt, durchflossnen Wildpark bewohnte, wo auch Xerxes nach der Niederlage von Salamis sich aufgehalten hatte; sodann aber führte Kyros das Heer über Peltai nach Keramōn Agora (Töpfermarkt, heute Islām-köi), zwischen Satala und Synnada nordwärts, um es über die Richtung im Ungewissen zu lassen, und dann erst über Ikonion nach den kilikischen Pässen und weiter nach Syrien[2]. Hier ward der Chalos (Fluss von Haleb) und der Dardas, an welchem der Palast des früheren syrischen Herrschers Belesys zerstört ward, überschritten, um an den Euphrat zu gelangen. Das Heer ging bei Thapsakos, dem spätern Amphipolis, über den Strom, von wo es an dessen linkem Ufer über Korsōtē, von dem Canal Maskas umflossen (nach Chesney al-Erzī oder Dschabāriya), an die babylonischen Pforten und Charmande, was einige für Hīt halten[3], gelangte. Nicht weit

---

[1] Xenophons Anabasis; vgl. ausser den Erläuterungen in den Ausgaben dieser Schrift: Le Cointe, Commentaires sur la retraite des 10000, Paris 1766 (Plan der Schlacht I, 110); Ainsworth, Travels in the track of the 10000 Greeks, Lond. 1844 (mit Karte und Verzeichnis der durchzogenen Orte und reichen Belegen aus Schriftstellern); Rüstow, Militärische Biographien I, Zürich 1858; Hertzberg, Der Feldzug der 10000 Griechen, Halle 1870; Robiou, L'itinéraire des 10000, Paris 1873 (Bibl. de l'école des Hautes Études XIV); über die Stationen des Zuges in Armenien und Pontos s. Strecker und Kiepert in der Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde IV, 1870, 524; V, 456; v. Treuenfeld, Der Zug der 10000 Griechen, Naumburg 1890.

[2] Ramsay a. a. O. 41. Über die kilikischen Pässe, türk. Kulek-bōghāz, s. Schlumberger, Un empereur byzantin du dixième siècle, Paris 1890, 165. 166.

[3] Chesney, Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris, London 1850 (mit Karten); Spiegel, Eran. Alterth. 2, 434.

von Babel, bei Kunaxa, wo heute das Chān Iskanderiyeh auf dem Wege von Baghdād nach Babel liegt, ward die Schlacht zwischen beiden Brüdern geliefert; zuerst griffen die kriegsgeübten Hellenen unter Klearchos die Perser des linken Flügels an und brachten deren schlecht bewaffnete und ungeübte Reihen zum Weichen; die Mitte der persischen Schlachtlinie hielten die Kerntruppen, unter ihnen die Reiterei unter Artagerses und die Unsterblichen mit dem König in ihrer Mitte. Kyros richtete hierhin einen heftigen Reiterangriff, der anfangs erfolgreich war, bis Tissaphernes mit Panzerreitern herbeieilte, worauf Kyros verwundet und im Getümmel getötet ward; auch der König war verwundet, konnte jedoch, nachdem ihn Ktesias verbunden, an die Leiche seines von acht gefallnen Helden umgebenen Bruders treten und ihm Haupt und Hand abschlagen lassen. Die Schlacht von Kunaxa (3. Sept. 401)[1] war zu Gunsten des Königs entschieden, obwohl Kyros siegend gefallen war; die griechischen Anführer brachten das Heer, das beständig von den nachfolgenden Persern beunruhigt ward, von Kunaxa nach dem Tigris, über Sittake ('Okbarā), Opis (die uralte assyrische Stadt Upiya, heute Tel Dhahab, beide Städte heute rechts vom Tigris, im Altertum links gelegen)[2], die Dörfer der Parysatis (in der Nähe der Mündung des kleinen Zāb), in die Nähe des grossen Zāb, von wo auf dem westlichen Tigrisufer die Stadt Kaenae (d. i. die neue, weil sie an die Stelle der alten von den Medern zerstörten Stadt Assur getreten war)[3] erblickt ward; bevor sie über den Fluss setzten, wurden die Griechen auf hinterlistige Weise ihrer Führer beraubt, die man in das Zelt des Tissaphernes lockte und dort festnahm, worauf sie nach Babel gebracht und getötet wurden (Xenoph. Anab. 2, 5 ff.); als man in das Gebiet der Karduchen (Kurden) kam, hatten die Verfolgungen der Perser aufgehört und begannen die jener räuberischen Bergbewohner; der Zug ging unter Xenophons Leitung weiter über den Kentrites (den Fluss von Bitlis), die Tigrisquellen, den Tēleboas (wahrscheinlich einen Zufluss des östlichen Euphratarms in Tarōn), den Harpasos (Tschoroch), über Gymnias nach Trapezūs. Dieser letzte Teil des Weges ist schwer zu bestimmen, weil man nicht weiss, welcher Berg mit dem Namen Thēchēs bezeichnet wird, von dem aus man zuerst das Meer erblickte.

Die Erfolge der griechischen Waffen und die Erfahrungen, welche die Vorstellungen von der unüberwindlichen Macht des Perserreiches vielfach berichtigten, veranlassten zuerst die Spartaner, ihrerseits zum Angriff überzugehn; Agesilaos kämpfte zweimal siegreich, und Tissaphernes büsste die Niederlage mit seinem Kopf; bald aber wurden die Perser mit Geld Herr der Griechen und führten die Schwächung Spartas herbei; Athener und Perser unter Führung des Konōn schlugen die Flotte des Peisandros bei Knidos (394), und da Sparta ausser Stand war, die asiatischen Griechenstädte zu schützen, so überliess es Persien die Herrschaft, die es Athen und seinen sonstigen Feinden nicht gönnte; nur Lemnos, Imbros und Skyros wurden Athen zugestanden, damit es seine Zustimmung zu einem schimpflichen Frieden nicht verweigere, den Antalkidas von Artaxerxes dictirt bekam (Herbst 387)[4], wodurch die Griechen in Asien, auch Kypros in persischer Gewalt belassen wurden, bis sie Alexander wieder befreite. Im Ganzen war die persische Herrschaft milde,

1 Die Schlacht schildert ausser Xenophon Plutarch im Artaxerxes nach Ktesias (vgl. Deinon, Fragm. histor. graec. II, 93, no 24), Diodor nach Ephoros; vgl. Rehdantz, Beilage zu Xen. Anabasis, Berlin 1847; Kämmel im Philologus, Gött. 1876, 34, 516; Mangelsdorf, Zu Xenophons Bericht über die Schlacht bei Kunaxa, Karlsruhe 1885; Holländer, Kunaxa (Naumburger Progr.) 1893.

2 Man s. die Karte von Heinr. u. Rich. Kiepert, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk. XVIII, I, 1883.

3 Maspero, Hist. ancienne 669.

4 Xenophon, Hellen. 5, 1, 31.

die Satrapen waren geneigt, sich dem griechischen Wesen anzuschliessen, und haben die »Yauna des Festlandes« weniger gequält, als manche ihrer eignen Gewalthaber; das staatliche Leben verlief im grossen Stil, die elenden Zwiste, welche blühende Städte ins Verderben stürzten, hörten auf. Eine grosse Anzahl von Gemeinwesen haben unter der Hoheit des Königs völlig frei ihre innern Angelegenheiten geordnet, andere kamen unter die Gewalt von griechischen Söldnerführern oder wurden von kleinen Dynasten, die sich als Vasallen des Königs eine thatsächliche Selbständigkeit verschafften, ihren Territorien einverleibt; in den meisten Städten stützte sich Persien auf die oligarchische Partei, welche Alexander nachmals durch eine demokratische verdrängte. Nicht zu vergessen ist auch, dass es den Persern nicht eingefallen ist, wie es später der Islām zum Schaden der Bildung vollführte, den Hellenen ihre Religion aufzudrängen und dadurch die Länder mit Hass und Blutvergiessen zu erfüllen; auf den Münzen der Satrapen ist das Bild des Ormazd, ebenso aber auch des Baal von Tarsos und der Pallas Athene geprägt. Gleichwohl musste die Fremdherrschaft einem Volke mit der Zeit unerträglich werden, welches von dem Streben nach freier Ausbildung seiner Eigenart beseelt und sich bewusst war, in seinen staatlichen Gebilden durch die Gewährleistung des Rechtes der Einzelnen auf die Mitwirkung am öffentlichen Leben eine höhere Stufe menschlicher Gemeinschaft erreicht zu haben, als unter einem orientalischen Despoten, der höchstens durch Adel oder Priestertum beschränkt war, möglich sein konnte.

Gefährlich für die persische Herrschaft war der Aufstand des Euagoras[1]. Dieser Grieche war ein Abkömmling der Teukriden, die von dem Phoenikier Abdemon gestürzt waren; nachdem er diesen 411 vertrieben hatte, schloss er sich den Athenern an und unterstützte diese 394 gegen Sparta. Inzwischen hatten die Perser versucht, das seit etwa 400 selbständig gewordne Ägypten wieder zu unterwerfen, aber während sie hier beschäftigt waren, eroberte Euagoras Kypros bis auf wenige Städte, deren Fürsten den König um Hülfe baten. Auch in Phoenikien fand er Anklang, und Tyros sandte ihm Kriegsschiffe, Akōris von Ägypten unterstützte ihn, weil Ägypten leichter seine Selbständigkeit behaupten konnte, wenn die Perser durch Verwicklungen anderswo beschäftigt waren. Die Perser unter Führung des Hekatomnos von Karien und des Karanos Autophradates hatten 390 keinen Erfolg; bald nachher ward Euagoras durch die Massnahmen des Tiribazos (der zu Xenophons Zeit Satrap in Westarmenien war, dann aber nach Kilikien kam) und Orontes in die Enge getrieben, jedoch bestimmte er letztern zum Sturz des Tiribazos und erreichte trotz der von Orontes fortgesetzten Belagerung, dass er als Vasallenkönig von Salamis belassen ward. Er starb 374. Sein Sohn und Nachfolger Nikokles, ein Freund Stratons von Sidon, fand seinen Untergang 368 in dem Aufstand der Satrapen, sein Sohn Euagoras II (368—351) war wieder auf persischer Seite und ward von den aufständigen Phoenikiern und Kypriern vertrieben; nachher ward er unter Ochos Statthalter in Sidon, musste jedoch auch von hier weichen und ward in Kypros umgebracht, wo Pnytagoras, ein Sohn des vor seinem Vater Euagoras I verstorbnen Protagoras, bis zur Zeit Alexanders herrschte. Die griechischen Kleinstaaten hätten durch einmütiges Handeln den Euagoras unterstützen und vielleicht ihre Befreiung von den Persern erkämpfen können; statt dessen ersuchten sie auch nach der Er-

[1] Über Euagoras unterrichten uns Xenophon in den Hellenika 2, 1, 29; 5, 1, 10 etc., Isokrates Euagoras und Panegyrikos, sowie die Lebensbeschreibungen der griechischen Söldnerführer Chabrias, Iphikrates bei C. Nepos, sowie Diodor XV, vgl. E. Scharfe, De Evagorae Salaminiorum reguli vita et reb. gestis, Münster 1866; Erich, De Euagora Cyprio, Rostock 1872; Judeich, Kleinasiat. Stud., Marb. 1892, 113 ff.

richtung des zweiten athenischen Seebundes wiederholt den König um einen richterlichen Schiedspruch in ihren innern Angelegenheiten, und die Gesandten Athens, Spartas und Thebens riefen persische Hülfe gegen ihre Landsleute an.

Wiederum ernstlich bedroht ward die persische Herrschaft in Kleinasien durch den sogenannten Satrapenaufstand, den Ariobarzanes, der Satrap von Phrygien und Mysien, veranlasste; Athen und Sparta unterstützten ihn im Kampf mit dem Karanos Autophradates, doch ward dieser selbst abtrünnig, und es schlossen sich ihm die griechischen Städte an, wie auch Maussōllos von Karien, der Sohn des Hekatomnos († 377), der 390 mit Autophradates gegen den von ihm heimlich unterstützten Euagoras ziehn musste, ferner die Lykier, Pisiden, Pamphylier, Kilikier. Orontes, dem die Leitung des Aufstandes übertragen ward, verriet die Angelegenheit seinem Schwäher, dem König, wahrscheinlich in der Hoffnung, in die Satrapien der andern eingesetzt zu werden. Der Freund des Ariobarzanes, Datames, Satrap des östlichen Kappadokiens, der sich durch die Besiegung des Thuys von Paphlagonien und des abtrünnigen Satrapen Aspis von Kataonien grosse Verdienste erworben hatte, ward von seinem eignen Sohn Sysinas als Teilnehmer am Aufstand angezeigt und verlor durch Mord das Leben. Tachōs, Pharao von Ägypten, unterstützte die Satrapen durch Geld, doch ward dies von Rheomithres dem Könige abgeliefert, wie er auch einige der Verschwornen, die ihn mit ägyptischen Schiffen in Leukae (am Ausfluss des Hermos) erwarteten, verhaftete und an Artaxerxes schickte. Bald darauf (362) ward Ariobarzanes, durch seinen Sohn Mithradates verraten, gekreuzigt, demselben, der auch später den Datames tötete. Tachōs zog auf Chabrias' Rat gegen die Perser zu Feld, nachdem aber Nektanebo II sich in seiner Abwesenheit unter Zustimmung der Ägypter als letzter der Pharaonen auf den Thron geschwungen hatte (361—343, † 339), ward Tachōs von den Söldnern verlassen, floh zu Straton von Sidon und dann zu Artaxerxes selbst, der ihm ein Heer gab, um Ägypten wieder zu gewinnen; doch starb Tachōs, ehe der Zug vor sich gehen sollte. Der kilikische Satrap Tadnamu[1] ward abgesetzt und Mazaios trat an seine Stelle, Orontes machte schliesslich seinen Frieden mit dem Könige, doch erscheint er noch 349 als Feind des Ochos[2]. Die Nachspiele dieses weitverzweigten Aufstandes zogen sich noch in die Zeit des Artaxerxes III hinein.

Der persische Hof bot ein trauriges Bild dar. Erst als Parysatis des Königs Gemahlin Stateira mit Gift umgebracht hatte, ward das unheilvolle Weib nach Babel verbannt und der König wohnte in Susa. Von den drei Söhnen der Stateira war Dareios als Thronerbe anerkannt; da man ihm aber hinterbrachte, dass Ochos an seine Stelle treten solle, trachtete er dem alten Könige nach dem Leben, ward aber verraten und getötet; den zweiten Sohn Ariaspes wusste Ochos glauben zu machen, dass sein Vater ihn schimpflich ums Leben bringen wolle, worauf er sich selbst tötete; auch Arsames, der Sohn einer Nebenfrau, ward ermordet; der Verlust dieses Lieblings gab dem Vater den Stoss, er starb vor Kummer 358, 86 Jahre alt (nach Pseudo-Lucian, Makrob. 15), oder 94 (Deinon bei Plutarch Artax. c. 30).

Wie früher bemerkt worden ist, hat Artaxerxes den Palast in Susa neu gebaut, gemäss der dort befindlichen Inschrift; eine andre Inschrift von ihm, die mit jener genau übereinstimmt, jedoch nur in ihrer ersten Hälfte sehr beschädigt erhalten ist, fand sich in Agbatana (Hamadhān)[3]; beide enthalten

[1] Nur durch eine Münze bekannt; man hat ihn für Datames gehalten, s. Six, Numism. Chronicle 1884, 125, Pl. V, 8.

[2] Hierauf beziehen sich die zwei griechischen Inschriften über Orontes, C. I. Graec. II, 108a, b, c, vgl. Judeich, Kleinasiat. Studien 213.

[3] Pinches, Proceedings Soc. Bibl. archaeol. VII p. 132 (1885); Le Muséon, Louvain

die in frühern Inschriften nicht vorkommenden Namen des Mithra und der Anāhita, was deshalb nicht unwichtig erscheint, weil von Artaxerxes überliefert wird, dass er der Anāhita an verschiedenen Stätten seines Reiches einen Tempeldienst gestiftet habe, während vor ihm eigentliche Tempel in Persien fehlten[1].

Zur Zeit des Artaxerxes kam Ezra, mit Vollmachten des Königs ausgestattet und an der Spitze einer Colonie babylonischer Juden nach Jerusalem, und suchte die nach Vollendung des Tempels, dessen Bau schon am 19. Okt. 520 unter Dareios I (Chaggai 1, 14) begonnen worden war, neu gebildete religiöse Gemeinde auf Grund des im Exil überarbeiteten Pentateuchs zu organisiren; dies gelang ihm jedoch nicht eher, als bis Nehemia, ein Mundschenk des Königs und selbst Jude, der schon vor Ezra, nemlich von 385—373, persischer Statthalter (*Peḫāh*) von Judaea gewesen war, nach Jerusalem zurückkehrte und die Gemeinde in glücklichere Verhältnisse brachte. Von diesem Zeitpunkte datirt das, was wir Judentum nennen, die Umgebung alles Lebens und Handelns mit Reinigungs- und Sühnceremonien und in Folge davon die Unentbehrlichkeit der Priester, die Identification der Nation und des Tempels, an der sich bei dem Fehlen politischer Selbständigkeit die nationale Eigenart mit wunderbarer Zähigkeit festgehalten hat[2].

Ochos (Artaxerxes III), 358—337. Die erste Handlung dieses Tyrannen war die Ermordung aller Prinzen, um etwaigen Ansprüchen von vorn herein vorzubeugen, ein Verfahren, welches im Morgenland ebenso oft eingeschlagen wird, wie Empörungen der Brüder des Herrschers gewöhnlich sind. In Kleinasien hatten die Unruhen noch nicht aufgehört. Der Karanos Artabazos, mit Orontes verbündet, erhob sich, weil Ochos ihn wegen Teilnahme am Satrapenaufstand zur Rechenschaft ziehn wollte, und besiegte ein persisches Heer mit Hülfe des Chares aus Athen (356), und als des Ochos Drohungen Athen einschüchterten, auch Theben durch ein Geldgeschenk von einer Hülfleistung zurückgebracht war, entfloh Artabazos zu Philipp von Makedonien. Mit richtigem Blick richtete Ochos seine Thätigkeit gegen Ägypten, von wo alle Rebellionen gegen den Perserkönig bereitwillig unterstützt wurden. Schon als Prinz hatte er einen Zug dahin unternommen, war aber durch den Aufstand des Orontes abberufen worden. Ein zweiter Zug, von seinen Feldherrn geführt, verlief unglücklich (353), und veranlasste um so eifrigere neue Rüstungen[3]. Die Satrapen von Kilikien und Syrien, Mazaios und Belesys, mussten die Feindseligkeiten eröffnen, wurden aber von Tennes (Tabnit) von Sidon, Sohn des Straton I (Bod-'Aschtart), des Bruders des Eschmunazar II[4], der von Mentor aus Rhodos mit 4000 von Nektanebos besoldeten Griechen unterstützt ward, geschlagen. Ochos nahte sich mit einem sehr grossen Heere, von 300 Dreiruderern und 500 Schiffen mit Kriegsvorräten begleitet, und obwohl Tennes starke Befestigungen gebaut hatte, so verzagte er doch und übergab die Stadt samt 100 Bürgern, die ebenso wie 500 andere, die um Schonung baten, getötet wurden. In der Verzweiflung schlossen sich die übrigen mit ihren Familien in die Häuser ein und zündeten sie an, so dass 40000 Menschen sollen in den Flammen umgekommen sein (348). Der Verräter selbst ward von Ochos mit dem Tod bestraft, doch ward Sidon wieder aus seiner Asche auf-

1885, p. 88; Evetts, Bezolds Zeitschr. f. Assyriol. V, 1890, 410; die susische Übersetzung bei Weissbach, Die achäm. Inschriften 2. Art, Leipz. 1890, 126.

[1] Clemens Alex. Protrept. 5 (nach Berosos) s. Brissonius II, c. 29; Rapp, ZDMG. 19, 62.

[2] Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I, 1884, S. 83; Sketch of the history of Israel and Judah, Lond. 1891, 131; Israel. u. jüd. Geschichte 126; Marquart, Fundamente israelit. u. jüd. Geschichte, Göttingen 1896, 28—68.

[3] Vgl. Judeich, Persien u. Aegypten, Marb. 1889, 24 ff.

[4] Gutschmid, Kleine Schriften II, 78.

gerichtet, und der Sohn des Tennes, Eschmunazar, durfte als Vasall der Perser weiter regieren[1]. Ein Aufstand in Judäa ward von Bagoas (Bagoses) gedämpft, nachdem schon 353 der Kappadoke Orophernes eine Erhebung niedergeschlagen hatte[2]. Dem Angriff auf Ägypten schloss sich Mentor mit den Griechen an, es wurden die Festungen Pelusion und Bubastis, die Schlüssel des Deltas, genommen, viele Menschen umgebracht, die Tempel entweiht und das Pharaonenreich nochmals und zum letzten Mal zur persischen Satrapie unter Pherendates gemacht (345). Mentor erhielt schon vor dem Ende der Unterwerfung Ägyptens den Auftrag, die nach Selbständigkeit strebenden Machthaber in Kleinasien, wie den Hermias in Atarneus, einen Freund des Aristoteles, der sich mit Erythrae und Philipp von Makedonien verbündet hatte, abzusetzen; das abgefallne Kypros, wo sich seit 351 phoenikische Fürsten erhoben hatten, ward von Phokion, als Feldherrn des Kariers Hidrieus, eines Bruders und Nachfolgers seiner Schwester Artemisia, die nach Maussōllos', ihres Bruders und Gatten, Tode 353—351 geherrscht hatte, dem König zurückgewonnen. So war Ägypten und Kleinasien mit Hülfe von Griechen dem Perserkönig wieder unterworfen worden. Bald nachher (340) erkannte Ochos an der von Philipp von Makedonien unternommenen Belagerung von Perinth dessen Absichten auf Asien, denn diese Stadt beherrschte die Meerengen, welche die Propontis begrenzen, und ein von Philipp mit Ochos eingegangner Vertrag ward als ein Mittel durchschaut, Persien in Sicherheit zu wiegen; vielleicht waren die Perser nicht unbeteiligt an der Ermordung Philipps (336)[3]. Schon im Jahre 337[4] war Ochos durch den Eunuchen Bagoas, der bis dahin die Politik geleitet hatte, aber jetzt durch eine Hofpartei sich bedroht sah, vergiftet worden, und es war ihm Oarses (Arses)[5] gefolgt, der bald nach Philipps Tode ebenfalls beseitigt ward. Unter seiner Regierung kam Parmeniōn nach Asien, doch wurden einige von ihm erzielte Eroberungen von Memnōn, der nach seines Bruders Mentor Tod dessen Stelle eingenommen hatte, wiedergewonnen. Als Arses dem Einfluss des Bagoas sich entzog, ward er mit seinen Kindern umgebracht, und ein Freund des Mörders, Kodomannos, Sohn des Arsanes (oder Arsames), Grossneffe des Artaxerxes II, als Dareios III auf den Thron gesetzt (Mitte 335).

Dareios III Kodomannos 335—330[6]. Der letzte Achaemenide war vor die doppelte Aufgabe gestellt, den Fortbestand des Reiches gegenüber den Bestrebungen der unterworfnen Völker und den Sondergelüsten der Satrapen

---

1 Vgl. G. RAWLINSON, Phoenicia, London 1889, 209. 269. 307.

2 s. WELLHAUSEN, Israelit. u. jüd. Geschichte, Berl. 1895, 181. 182; MARQUART, Fundamente israelit. u. jüd. Geschichte, Gött. 1896, 30.

3 Curtius 4, 1, 12.

4 JUDEICH, PAULYS Realencyklop. u. d. W. Artax. III.

5 Im ptolem. Kanon Arōgou (Genetiv, statt Arsou), in einer babylon. Keilinschrift Salsal-varschu, REVILLOUT, Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 9, 1887, p. 258; MASPERO, Recueil de travaux VII, 1 ff.; MENANT, das. IX, 131 ff.

6 Die Quellen für die Geschichte Alexanders (und Dareios') sind, wie die zahlreichen Untersuchungen lehren, die wir über diesen Gegenstand besitzen, zweierlei Art; solche, die aus Alexanders Umgebung stammen, wie namentlich die für das Militärische wichtigen Aufzeichnungen des Ptolemaios, Sohnes des Lagos, die Schriften des Kallisthenes, Aristobulos, Nearchos, Chares (Verfasser von Geschichten über Alex.), die von Eumenes von Kardia und dem Erythräer Diodotos aufgezeichneten Ephemeriden; diese Quellen liegen dem Werke des Arrianos zu Grund, ebenso zum grossen Teil der Lebensbeschreibung Alexanders von Plutarchos, doch, wie es scheint, durch Strabo's verlornes Buch über Alexander vermittelt; ferner aber haben Diodoros, Trogus (im Justinus, der u. a. 10, 3 allein den Namen Codomannus erhalten hat), Curtius und vielfach auch Plutarchos aus dem Buche des Kleitarchos, Sohnes des Geschichtschreibers Deinon, geschöpft, der zwar nicht die Heerfahrt Alexanders mitgemacht hat, aber doch mancherlei wissen konnte (er schrieb zur Zeit des Ptolemaios II., Philadelphos, 284—246), was von den an-

und Dynasten zu sichern, und zugleich den Angriff einer von dem grössten Feldherrn geführten und durch neue Kampfmittel überlegnen Streitmacht abzuwehren. Die vorzügliche Beschaffenheit des griechisch-makedonischen Heeres konnte nicht durch die Überlegenheit der Perser an Zahl aufgewogen werden, denn, wie man schon aus den Schilderungen des Xerxeszuges erkennen kann, die grosse Masse der Krieger ist eher ein Hemmnis als eine Kräftigung gewesen, und die Erfolge waren immer den Persern, Medern, auch wohl den Baktrern und Saken, und zur See den Phönikiern, die einen besondern Hass gegen die ihrer Seemacht gefährlichen Griechen zeigten, zu verdanken, während man niemals vernimmt, dass etwa Aramäer oder Inder oder eines der nicht disciplinirten Bergvölker Irans und Kleinasiens sich hervorgethan hätten. Dareios I hat mit seinem persisch-medischen Heer allein das Reich zum zweitenmal erobert; die spätern Könige haben mit der Anwerbung griechischer Söldner selbst zugestanden, dass deren Kriegskunst die persische überflügelt hatte. Die Kriegstüchtigkeit der eigentlichen Perser scheint auf der Einrichtung von Kriegslagern (*Gund-dschâigâh* oder *Ramm*) zu beruhen, welche al-Balchi († 934) als noch zu seiner Zeit bestehend beschreibt; er zählt fünf (ebenso Chovarezmi, Mafâtîḥ al-ʿolûm ed. van Vloten, 124, not. a, Dimeschqi ed. Mehren 243 hat nur vier) *Ramm* in Persis auf und bemerkt, dass sie ausserhalb der Provinzialverwaltung stünden und nach Art der Beduinenstämme dem Sultân die Reiterei stellten, in Friedenszeiten die Bewachung der Strassen besorgten; die 5 Lager bestünden aus zusammen 500000 härnen Zelten, in denen es vermutlich etwas landsknechtmässig herging. Erst die Tataren haben diese Einrichtung, um die militärische Stärke der Perser zu brechen, vernichtet[1].

Unter gewöhnlichen Verhältnissen würde Dareios ein tüchtiger Herrscher geworden sein, wenigstens hat kein Schriftsteller des Altertums sich wegwerfend über ihn ausgesprochen[2], und sein persönlicher Mut ist nicht zu bezweifeln, da wir ihn wie seinen königlichen Gegner sowohl bei Issos wie bei Gaugamela im Gedränge der Schlacht und in Lebensgefahr wahrnehmen.

Der rücksichtslose Wille des Ochos hatte das Reich noch einmal zu Ansehn gebracht, aber der friedliche Zustand, der nach der Eroberung von Ägypten überall eintrat, macht den Eindruck, als ob die Erwartung eines be-

---

dern, die eine sozusagen amtliche Darstellung bieten, übergangen wird; man vgl. Examen critique des anciens histor. d'Alex. le Grand. Paris 1804. Arn. Schaefer, Abriss d. griech. Quellenkunde ed. H. Nissen. Lpz. 1889, I, 65. II, 90. 99. 138. Gutschmid, Gesch. Irans 73. Osc. Jäger, Preussische Jahrb. LXX. 1892, 68—105. Niese, Geschichte Alexanders des Grossen u. seiner Nachfolger. Gotha 1893, 3 ff. Pöhlmann, Grundriss d. griech. Gesch.². München 1896 (Handbuch d. klass. Altertumswiss. hrsg. v. Iwan v. Müller III, 4), S. 200. Orientalische Quellen besitzen wir gar nicht, da das im Königsbuch und in den von ihm abhängigen persischen und arabischen Werken Enthaltne auf dem Alexander-Roman beruht, der unter dem Namen des Kallisthenes, eines Begleiters und Lobredners Alexanders, überliefert ist (s. Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientalen. Leipz. 1851. Eranische Alterth. 2, 582. Darmesteter, La Légende d'Alex. chez les Perses. Paris 1878. Nöldeke, Denkschriften d. Wien. Akad. d. Wissensch. 38. 1890. Niese, a. a. O. 9). Von den zahlreichen Darstellungen der Geschichte Alexanders sei nur das Werk von Droysen (zuerst Berlin 1833), genannt, woran sich mehrere Monographien, wie die über das makedonische Heer (Hermes XII, S. 226) und über die innere Gestaltung des Reiches Alexanders (Monatsber. d. Berl. Akad. Febr. 1877, 23 ff.) schliessen; vgl. A. Fränkel, Die Quellen der Alexanderhistoriker. Breslau 1883. Kaerst, Forschungen zur Gesch. Alexanders. Stuttgart 1887. Crämer, Herm., Beitr. z. Gesch. Alexanders d. Gr. Marburg 1893 (Doctorschrift).

[1] al-Balchi bei Istachri 97. 114 ff. Tabari 1, 817, 13 (bei Nöldeke 11—12). 997, 17 (das. 279). J. de Goeje, Bibl. geogr. IV, 1879, p. 250. Ibn Chordadhbeh ed. de Goeje 33, Yâqût 2, 821, 1 und Barbier de Meynard, Dict. géogr. de la Perse 263. 264.

[2] vgl. Arrian. Anab. 3, 22, 2. Justinus 10, 3.

vorstehenden allgemeinen Umschwungs aller Welt zur Sammlung ihrer Kräfte Ruhe auferlegt habe.

Dareios täuschte den Bagoas in der Erwartung, dass er sich seiner Leitung überlassen werde, ja er nötigte ihn, das Gift, womit er ihn wieder beseitigen wollte, selbst einzunehmen.

Ehe Alexander über den Hellespont setzte, wurden die Verhältnisse in Makedonien und Griechenland so geordnet, dass in seinem Rücken keine Verwicklungen entstehn durften, denn es war zu befürchten, dass die Griechen bei günstiger Gelegenheit versuchen würden, ihre bei Chaironeia verlorne Freiheit wieder zu gewinnen, wie denn Memnon, Bruder des verstorbnen Mentor und persischer Feldherr, den Rat gegeben hat, eine Flotte in Hellas zu landen und hinter dem schon in Asien befindlichen Eroberer einen Feind zu erwecken. Es ward daher in Makedonien, wo nach Philipps auf Anstiftung der Olympias und mit wahrscheinlichem Mitwissen Alexanders geschehener Ermordung[1] der Feldherr Attalos das Kind seiner Nichte Kleopatra, der zweiten Frau Philipps, auf den Thron setzen wollte, nach zahlreichen Hinrichtungen Antipater, Feldherr und Vertreter des verstorbnen Königs, mit einem Heere zurückgelassen, und in Griechenland, wo Alexander bereits durch die Zerstörung Thebens und den Verkauf seiner Bewohner in die Sklaverei angedeutet hatte, was einer Auflehnung gegen seine Gewalt bevorstehe, wurden nach Chalkis, Korinth und nach den Ruinen Thebens Besatzungen verlegt.

Wenn der Zug Alexanders auch sehr reelle Zwecke verfolgte, zu denen u. a. die Bekämpfung der persischen Goldwährung durch die Silberwährung gehörte, die er nach seines Vaters Versuch, durch eine Doppelwährung den vielen Verwirrungen des Münzsystems und Schädigungen des Handels zu begegnen, eingeführt hatte[2], so war doch schon das Altertum der Ansicht, dass Alexander Morgen- und Abendland habe in eins bilden und das Staatsideal des Zenon verwirklichen wollen[3], und es ward dem Unternehmen auch dadurch ein idealer Charakter verliehen, dass Alexander das Synedrion in Korinth nötigte, ihn wie ehemals seinen Vater zum Oberfeldherrn der Hellenen zu ernennen, und dass das delphische Orakel seinen Segen dazu geben musste; auch sah Alexander, obwohl einem thrakisch-makedonischen Geschlecht entsprossen, sich doch als Hellene und Heraklide und als Nachfolger der Helden vor Troja an, denen er in Ilion Totenopfer brachte, und der schon lange bei den Griechen gepflegte Gedanke, alle ihre Streitigkeiten durch einen gemeinsamen Krieg gegen Asien zu schlichten, leistete der Legende Vorschub, dass Alexander von den Göttern als Rächer an den tempelschänderischen Persern ausersehen sei.

Nach den vorzüglichen Darstellungen der Kriege Alexanders teils in den grossen Werken über griechische Geschichte, teils in Einzelschriften ist es überflüssig, mehr als eine kurze Übersicht über seinen Siegeszug vom Granikos bis zum Indos und Hyphasis zu geben. Nach so viel reichlicher und gerechter Bewunderung dieses unvergleichlichen Feldherrn, dessen Leidenschaften und Thaten ebenso ungeheuer sind, wie seine Gedanken und Ziele ausserordentlich,

---

[1] Justinus, 9, 7.

[2] s. über das Münzwesen zu Alexanders Zeit: Droysen, Monatsberichte d. Berliner Akad. 15. Febr. 1877, 24. Das regale numisma Philippi (Horaz. Epist. 2, 1, 234) aus Gold von den Minen von Krēnides, nach der Eroberung 358 Philippi genannt (Strabo 331 ed. Meineke 464, 12), geprägt, s. abgebildet bei Barclay Head, Guide to the coins of the ancients. Lond. 1889, p. 43, Pl. 22, nº 17.

[3] Man vgl. die angeblich Plutarchische Schrift De fortitudine Alexandri, sowie v. Gutschmid, Gesch. Irans 12 ff. Romeijn, Vita Philippi Macedonis. Gorichemi 1856, 105. Niese 52. Zur Würdigung Alex.'s (Histor. Zeitschr. 1897, 43).

und der von den Hellenen vergöttert ward[1], wird man in einer Darstellung der persischen Geschichte, die damit der Wahrheit nicht zu nahe treten, vielmehr ihr dienen möchte, auch den geschlagnen Persern das Wort vergönnen und einiges hervorheben, womit auch dieser Übermensch den Spruch des Mahābhārata[2] bewahrheitet: »wer nicht in die empfindlichsten Stellen eines Feindes einschneidet, keine grausame That vollbringt und nicht, wie ein Fischer, mordet, der gelangt zu keiner hohen Stellung.« Im Frühling 334 ging Alexander mit 30000 Mann Fussvolk, 3000 Reitern und 7000 Leibgarden (Hypaspisten)[3] über den Hellespont; ein Versuch, die Landung durch die im aegeischen Meer kreuzende Flotte zu verhindern, ist nicht gemacht worden. Ein persisches Heer ward am Granikos unter Verlust vieler persischer Heerführer geschlagen und der Weg in das Innere von Kleinasien frei gelegt. Die griechischen Küstenstädte wurden für frei erklärt und durften nach Abschaffung der Oligarchie die Demokratie einführen. In Karien ward Halikarnassos von Memnon und Orontobates (Roontopates), dem Eidam des Pixodaros, verteidigt. Die Stadt ward erobert, doch hielt sich die Burg noch bis zur Ankunft Alexanders in Kilikien; dann ward die Herrschaft an Ada zurückgegeben, die Witwe und Nachfolgerin ihres Bruders Hidrieus (351—344), welche ihr andrer Bruder Pixodaros (341—335) vertrieben hatte, um das Land seinem Eidam zu hinterlassen[4]. Memnon starb zu Anfang des Jahres 333 auf der Kriegsflotte bei Mytilene, und mit ihm verlor Persien den fähigsten Feldherrn. Der lykische Städtebund ergab sich Alexander und durfte unter seinem Lykarchen weiter bestehn, doch erhielt seine Zugehörigkeit zum Reich durch die Anstellung des Nearchos als Satrapen Ausdruck (Arrian 3, 6, 6); es blieb also wesentlich der Zustand, welcher unter den Persern durch die Münzforschung nachgewiesen ist[5]. Von Side in Pamphylien wendete Alexander sich nordwärts bis Gordion (heute Yürme am Sangarios[6]), wo er auf der alten Burg des Midas als der vom Orakel vorhergesagte Erobrer Asiens erschien, und gelangte durch Kappadokien an die kilikischen Thore, von wo die feindliche Besatzung zurückging, und nach Tarsos. Von hier zog er an der Küste um den Golf von Issos, ohne dass er auf eine feindliche Mannschaft zur Versperrung der Pässe stiess. Die schmale Küstenebne war wenig für eine grosse Schlacht und für die Entfaltung der persischen Reiterei geeignet[7]. Der Sieg Alexanders trieb das Perserheer in wilde Flucht, das Lager mit der königlichen Familie und grosser Beute[8] fiel dem Parmeniōn in Damaskus in die Hände. Ein Schreiben des Dareios enthielt das Anerbieten eines Bünd-

---

[1] Beurlier, De divinis honoribus quos acceperunt Alex. et successores eius. Paris 1890.

[2] O. Böhtlingk, Indische Sprüche II, Petersburg 1872, 271, nº 3550.

[3] s. über diese Zahlen: Niese S. 60.

[4] Über Karien: Herod. 5, 118. 7, 99. Strabo 656 ff. Arrian. Anab. 1, 23. Diod. XVI. Newton, History of Discoveries II, part I. G. Schmidt, Gesch. d. karischen Fürsten. Göttingen 1861. Ed. Meyer, in Ersch u. Gruber, Encyklop. II, Sect. XXXIII. Judeich, Kleinasiat. Studien, Marburg 1892, S. 226. Karische Namen: Haussoullier, Bulletin de Corresp. hellénique IV, 1880, 316.

[5] Six, a. a. O. 100. 141. 421. 5 (1887), 1. Treuber, Gesch. der Lykier. Stuttg. 1887.

[6] Ramsay p. 31.

[7] Über die Topographie dieser Gegend s. Chesney, Expedition II, 251. Journ. Geogr. Soc. 8, 185. Globus. hrsg. von R. Kiepert, 38 (1880) 116. Ch. Wilson, Proceed. Geogr. Soc., Juni 1884, 305. Sept. 540. Schlumberger, un empereur byzantin du Xme siècle 161 (Karte). Eine Schilderung der Schlacht bei Curtius 3, 11, besonders § 9. Über den Eindruck derselben s. Plutarchs Alexander 34. Aeschines gegen Ktesiphon 132.

[8] Die Nachrichten über die unermesslichen Reichtümer, welche dem Sieger hier und in andern Städten in die Hände fielen, finden sich bei Brissonius I, c. 182 zusammengestellt.

nisses, welches der Sieger nicht annehmen konnte. Auch die Flotte der Perser schlug sich auf die Seite Alexanders, und die griechischen Städte rissen sich von den Satrapen los. Alexander drang nicht sogleich in das Innere des Reiches vor, sondern gedachte zuvor die Meeresküste und Ägypten zu unterwerfen, um keiner Gefahr im Rücken ausgesetzt zu sein. Die Stadt Marathus (Amrīth) und die Insel Arados (Arwad) übergab Stratōn (ʿAschtartō), der Sohn des Fürsten Gerostratos (Gēr-Aschtoreth), der auf der persischen Flotte im aegeischen Meere sich befand; auch Byblos (Gebal), dessen Fürst Enylos (ʿEnil II.) gleichfalls auf der See weilte, und Sidon, das eben erst aus den Ruinen erstanden war, gingen in die Hand des Eroberers über; Straton II., König von Sidon, war persischer Gesinnung verdächtig und befand sich auf der Flotte; es ward daher ein Mitglied der königlichen Familie, Abdalonymos (ʿAbd-ʿalonim), eingesetzt, doch mussten die Phoenikier makedonische Satrapen neben ihren Richtern oder Königen anerkennen. Tyros allein leistete Widerstand, indem es sich weigerte Alexander zur Vollziehung eines Opfers an Herakles (Melqart) den Eintritt in die Inselstadt zu gewähren, denn es fürchtete, dass damit eine Besetzung mit makedonischen Soldaten verbunden sein werde. Sein Widerstand erschien nicht hoffnungslos, da Alexander bis dahin über Seeschiffe nicht verfügte, die den Schutz der Stadt durch deren eigne Kriegsfahrzeuge hätten vereiteln können. Die Belagerung dauerte 7 Monate; Alexander verband das Festland durch einen Damm mit der Insel, und zuletzt ward diese nach heldenmütigem Widerstand erobert, im Strassenkampf wurden 8000 Tyrier getötet, 2000 gefangen und auf der Küste gekreuzigt, 30000 Weiber und Kinder in die Sklaverei verkauft, und zuletzt dem Herakles das ersehnte Opfer gebracht (Juli 332)[1]. Gaza an der philistäischen Küste ward nach zweimonatlicher Belagerung ebenfalls erobert. Nach der Einnahme von Judaea soll Alexander Gott ein Opfer gebracht und den Hohenpriester (Jaddua) geehrt haben[2]. Ägypten begrüsste ihn als Befreier von dem verhassten Joch der Perser und als Sohn des Gottes Amun, d. h. als legitimen Pharao[3]. Durch die Gründung von Alexandria ward ein Mittelpunkt des Welthandels und des Verkehrs der Geister geschaffen, dessen Bestand bis heute von dem grossartigen Scharfblick Alexanders Zeugniss gibt. Er brach im Frühjahr 331 von Memphis nach Asien auf. Der Euphratübergang ward von dem syrischen Satrapen Mazaios nicht verteidigt. Die Schlacht von Gaugamela (2. Oct. 331)[4] lieferte ihm die Hauptstädte Babel, Susa und Persepolis[5] in die Hände und machte Dareios zum Flüchtling.

Alexander hat Persepolis angezündet, obwohl die Stadt keinen Anlass zu irgend einer Härte gegeben hatte, vielmehr von dem Befehlshaber und

---

1 Vgl. zu der Beschreibung Arrians (2, 15) und Curtius' (4, 4) G. Rawlinson, Phoenicia. London 1889, S. 212 ff.

2 Die Nachricht scheint erfunden, da sie sich nur bei Josephos (Antiq. jud. 11, 8, 5. Opera ed. Niese 3, 67) und danach bei Eusebios (ed. Avger II, 222 ad ann. 1684; ed. Petermann bei Schoene II, 114. 115) findet; jedenfalls befreundeten die Juden sich rasch mit der neuen Lage, man s. Niese 83, note. Wellhausen, Jüd. u. israel. Geschichte (1895) 200, Anmerkung. 224, Anm. 1. Pöhlmann 207. Marquart, Fundamente 33.

3 Maspero, Comment Alex. devint Dieu en Egypte. Paris 1896.

4 Über die Örtlichkeit dieser Schlacht s. Cernik im Ergänzungsheft no 45 zu Petermanns Mitteil. 1876, S. 3. Der Ort heisst syrisch Gaumal und liegt am gleichnamigen Flüsschen, Hoffmann, Syr. Akten pers. Märtyrer 194. Nach Billerbeck (Haupts Beiträge zur semit. Sprachwiss. III, 135, 8) lag das Schlachtfeld zwischen dem Ghāzir (Gomal) und dem Zāb, an der Strasse nach Arbela.

5 Über den Weg von den Bergen nach Persepolis s. Zolling, Alexanders d. Gr. Feldzug in Centralasien. Leipz. 1875, 49. Stolze, Verhandl. d. Gesellsch. für Erdkunde 1883, 12.

Schatzmeister[1] Tiridates ihm übergeben worden war. Es lag weder eine Empörung wie in Theben vor, noch ein bewundernswerter Widerstand wie in Tyros; es ist daher kein Beweis geschichtlicher Unparteilichkeit, wenn man die Verbrennung Athens durch Xerxes als Brandstiftung eines Barbaren, die von Persepolis durch Alexander als eine symbolische Handlung oder einen politischen Akt bezeichnet, der nur andeuten solle, dass der Nimbus der Achaemeniden in Asche zerfallen sei. Die Biographen Alexanders selbst haben gefühlt, dass hier ein Verbrechen vorliegt, und haben versucht durch einen verzeihlichen Betrug, nämlich die Einschiebung einer Schilderung von griechischen Gefangnen, die von den Persern kläglich verstümmelt worden seien, in den Text ihrer von Kleitarchos abhängigen Darstellungen, eine Motivirung oder Entschuldigung der That nahe zu legen[2]. Curtius (5, 7, 5) deutet an, dass man anfangs die Burg zu schonen gedachte, auch die Soldaten, die das Feuer sahen, liefen herbei um zu löschen, sahen aber, dass der König selbst den Brand schürte. Derselbe Schriftsteller, der doch Alexanders Verherrlichung im Auge hat, sagt, er habe durch masslose Begierde nach Wein seine sonstigen Tugenden verunziert[3]. Die Umstände, welche die Brandlegung jener herrlichen Werke begleiteten, in denen sich griechische Kunst mit orientalischer Phantastik vermählt hatte, sprechen nicht für einen politischen Akt, wiewohl dieser nach dem sonstigen Verhalten Alexanders nicht unwahrscheinlich wäre, und wenn er auch als Rächer der griechischen Götter auftrat (wie bei der Zerstörung der Branchidenstadt[4]), so erhält die Verbrennung von Persepolis durch eine solche auch von andern Eroberern vorgeschützte Verpflichtung doch keine Rechtfertigung. Ranke (2, 1, 194) sagt: »es entsprach ganz dem Ideenkreis, in dem er lebte, dass er in die Stadt, in welcher sich die Beute von aller Welt gesammelt, in deren Nähe ihm Gefangene griechischer Herkunft in erbarmungswürdiger Gestalt entgegentraten (die Zahl der Verstümmelten geben Diodor 17, 69 und Justin 11, 14, 11 auf 800, Curtius 5, 5, 5 auf 4000 an. Arrian erwähnt derselben überhaupt nicht), nun auch wieder nicht ohne Gewaltthaten, Ermordung der Einwohner, Plünderung der Häuser einzog[5]. Und leugnen möchte ich nicht, dass er in diesem Sinne auch die Burg, die er anfangs zu schonen gedachte, im Rausch eines dionysischen Festes angezündet habe; denn er wollte nun einmal die griechischen Götter an den Persern rächen. Die Prachtgemächer von Cedernholz, in denen die persischen Könige nahe ihren Grabstätten sich aufzuhalten pflegten, gingen in lodernde Flammen auf. Man hat gleichsam eine Vollendung des Schicksals darin zu sehn geglaubt, dass Thaïs von Athen — denn zu dem Dionysosfeste waren Sängerinnen und Tänzerinnen herbeibeschieden worden — dem König zur Seite die Fackel vorantrug. Was die Perser an der Akropolis gethan, sollte an ihrer Königsburg gerochen werden«[6]. Übrigens erwähnen Arrian (3, 18, 11) und Strabo (15, 730ᶜ) nicht, dass Thaïs ihn zum Brand gereizt habe, nur Kleitarchos schiebt die Schuld auf sie.

Alexander war ganz in die Stellung des Grosskönigs eingetreten, und die Regierungsform konnte nicht plötzlich nach den Einrichtungen griechischen Staatswesens umgeändert werden. Es gibt Doppeldareiken mit dem Bildnisse

---

[1] Vgl. Firdusi (ed. Vullers) 313, 205.

[2] Vgl. Niese, Gesch. d. griech. u. maked. Staaten 98.

[3] Curtius 5, 7, 1. Vgl. Justin 9, 8; Orosius 3, c. 17; über andre Passionen s. Curtius 10, 1, 25. Dikaiarchos bei Athenaios 13, 603ᵃ (ed. Kaibel 3, 330, 5).

[4] Curtius 7, 5, 28 ff. Strabo 518 (ed. Meineke 727, 16).

[5] Vgl. Curtius 5, 6, 4, wo die Makedonier sich gegenseitig niederstechen wegen der Beute.

[6] Vgl. Goethe, West-östl. Diwan. Noten u. Abhandl.: Gegenwirkung.

des Dareios III, auf deren Feld ein griechisches M eingeprägt ist, was nur unter Alexander oder seinen nächsten Nachfolgern hat geschehen können[1]. Doch ward neben der Entfaltung orientalischen Prunks manche Umänderung des öffentlichen Wesens nach abendländischen Grundsätzen bewirkt. Er begegnete hiebei auf der einen Seite der Unzufriedenheit der Makedonier, von denen er mehrere, wie den alten Parmeniōn, umbrachte, auf der andern der Empfindlichkeit der Perser über Beseitigung bisheriger Verhältnisse, und er blieb daher noch zur Wahrung seiner Autorität in der Stellung eines Heerkönigs oder Militärdespoten, bis er ganz Iran durchzogen und Indien erobert hatte. Noch später kostete den Kallisthenes die Weigerung nach morgenländischer Sitte den König anzubeten, das Leben (327).

Alexander brach von Persepolis nach Medien auf, wo Dareios ein Heer zusammenzuziehen gedachte. Indessen ereilte ihn sein Geschick: Bēssos, ein Achaemenide und Satrap von Baktrien, und Barsaëntes, Satrap von Areia, hatten sich seiner Person bemächtigt und töteten ihn auf der Flucht vor den Makedoniern (Juli 330). Bēssos hatte die Absicht als Artaxerxes IV weiter zu regieren, ward aber von Ptolemaios erreicht und nach einiger Zeit hingerichtet; auch ein Meder Baryaxes versuchte eine Erhebung, ward aber von dem Satrapen von Armenien gefangen und ausgeliefert. Auf dem Zuge durch das nordöstliche Iran bis zum Jaxartes[2] eroberte Alexander u. a. Kyropolis (heute Uratübeh), gründete Alexandria (heute Chodschend) und bekam zwei Felsburgen[3] in seine Gewalt. Rōxane, die Tochter des Oxyartes, des Befehlshabers auf der einen von ihm erstürmten, erwählte er zu seiner Gemahlin, die er im Jahre 327 in Baktra heimführte; die andre Burg ergab sich durch Vermittlung des Oxyartes. Noch in demselben Jahre brach er nach Indien auf[4], das er bis zum Hyphasis (Setledsch) durchzog; die indischen Fürsten Pōros und Taxiles wurden seine Vasallen oder Verbündete. Ein andrer Inder, Sisikottos, ursprünglich in der Umgebung des Bēssos, schloss sich Alexander an und ward Befehlshaber in Aornos, einer Festung, welche zugleich das Kābul und Industhal beherrschte[5]. Für Indien ist, wie Niese bemerkt, Alexanders Eroberung insofern von unberechenbarer Wichtigkeit, als die nach ihm aufgerichteten grossen indischen Reiche unmittelbar auf staatlichen Einrichtungen des Makedoniers ruhen, durch die er selbst schon die sehr zersplitterten indischen Stämme zusammengefasst hat. Das Reich des Buddhisten Aśōka ist ohne Alexander nicht denkbar.

Alexander fuhr den Indus hinab und bezwang die Uferbewohner so weit, dass sie seinen Ansiedelungen und Befestigungen keinen Widerstand entgegen-

[1] s. Barclay Head, Guide to the coins of the ancients. Lond. 1889, 56, Pl. 27, 1. Babelon, Catalogue des monnaies grecques II, 1893, Pl. II, nº 20.

[2] Über die Züge in Iran s. Chesney, Expedition 2, 251. Tomaschek, Zur histor. Topographie von Persien I, Wien 1883, 46. 56. 59. 77. 79. Fr. v. Schwarz, Alex.'s Feldzüge in Turkestan. München 1893.

[3] vgl. Niese 122, not. Die Burg des Oxyartes lag über der Schlucht nordwestlich von Derbend und nordöstlich vom Eisernen Thor, westwärts von Baisūn, die des Sysimithres über dem Pul-i sangīn (Steinbrücke) südlich von Faizābād in Badachschān, Fr. v. Schwarz 75. 83; vgl. Rob. Michell, Proceed. Geogr. Soc., Sept. 1884, 498.

[4] Mc Crindle, the invasion of India by Alex. the Great. London 1893; andre Schriften bei Niese 127, note 6.

[5] Aornos (Sanskr. *āvaraṇa*, Riegel, Versperrung) sucht man in Rāṇigarh, über dem Dorf Nōgrām am Badraichōr, der bei Ohind in den Indus fliesst, s. Rāmakṛshṇa Gōpāl Bhandarkar in The Indian Antiquary 1872, 22b. Spiegel, im 'Ausland' 1873, 824. Cunningham, Archaeol. Survey V, 1882, 55. Nach Mc Crindle ist diese Identificirung irrig. Auch der Name des jenseit des Indus gelegnen Atak bedeutet 'Riegel, Barrière'; es ward von Kaiser Akbar 1579 erbaut, Ferischtah 1, 502, 15; vgl. Elisée Reclus, Géographie univers. VIII, 710. Ein andres Aornos in Baktrien sucht man bei Chulum, s. Oreste Baratieri, Nuova Antologia, Dic. 1879, 659. Fr. v. Schwarz 27.

setzten; bei der Erstürmung der Feste der Maller ward er schwer verwundet, die Stadt des Musikanos ward zerstört und die Brāhmanen, welche die Bevölkerung aufgereizt hatten, gekreuzigt. Von Patala ging das Landheer unter grossen Verlusten teils durch Arachosien und Chorāsān, teils durch Gedrosien zurück, während die Flotte unter Nearchos (Anfang Oct. 325) den Seeweg einschlug, um die Thunlichkeit einer Verbindung Indiens mit dem Euphrat zu untersuchen; sie landete an der Mündung des Anamis, in der nordöstlichen Ecke der Bucht von Ormuz, von wo die Mannschaft in fünf Tagen nach Persepolis gelangte[1].

Alexander legte an vielen Orten makedonische Militärcolonien an, um seine Eroberungen aufrecht zu erhalten und das Griechenthum, welches bereits vor ihm in Asien überall Fuss gefasst hatte, zu befestigen[2], und begann den innern Ausbau seines Reiches; auch die Erhaltung der grossen Heer- und Handelstrassen liess er sich angelegen sein. Es gab bereits zu den Zeiten der Assyrer eine grosse Strasse[3], deren einer Endpunkt die Hauptstadt von Susiana war; die Verbindung mit Persis ward wahrscheinlich von den Achaemeniden hergestellt, indem bei Rachā (sofern diese Stadt mit dem spätern Arragān am Dscharrāhi oder Ab-erghūn gleich ist) der Weg von Susa über die Grenze der Persis setzte und über Pahliyān nach Persepolis führte; nach Paraitakene und Aspadana (Ispahān) stieg die Strasse, später der Weg der Atābegs genannt, bei Māl-Amīr, wo die Denkmale der Hapirti liegen, über die Berge. Von Susa ging die Strasse in den Zagros nach Ḫolvān; noch vor dieser Stadt zweigte sich in Kampada der Weg nach Agbatana ab, wahrscheinlich da, wo Ṭabari Ṭazar nennt; von Ḫolvān stieg die Strasse in die Ebene nach Mennis und Korkura (Kifri und Kerkūk, syr. Karchā dĕ bēth Selūch), nachdem bei dem spätern Qasr-i Schīrīn ein Weg am Gyndes hinab nach Babylonien abgezweigt war. Weiterhin zog die Strasse über Arbela und den obern Zāb (Lykos, Zapatas) nach Ninive, worauf sie bei Sapphe (Bēzabdē) über den Tigris und bei Melitene über den Euphrat setzte. Diese Strecke ist schwierig festzustellen[4]. In Kleinasien lief die älteste hethitische Strasse über Arabissos, Komana, Mazaka nach Pteria, und von da, durch mehrere hethitische und phrygische Denkmale bezeichnet, über die Halysbrücke, wo nach Herodot eine starke Befestigung lag; diese Brücke war ein staunenswertes Werk und die einzige der Strasse, da sonst alle Überfahrten durch Fähren bewirkt wurden; es folgten Ankyra, Pessinūs, Orkistos, Keramōn Agora, Satala und Sardes, von wo ebenfalls vorpersische Strassen nach Kyme und Phokaia, sowie nach Ephesos ausgingen; neben dieser uralten hethitischen Strasse gab es eine zweite südwärts der lykaonischen Salzwüste verlaufende, auf welcher Xerxes und Kyros der jüngere zog; sie ward mit der Zeit wegen ihrer grössern Gangbarkeit und wegen der zunehmenden Wichtigkeit der südlichen Teile Kleinasiens die Hauptverbindung zwischen den Euphratgegenden

---

[1] Über die Wege der beiden Landheere vgl. A. W. Hughes, the country of Balochistan. Lond. 1877, 177; über die Küstenorte s. Yule, Proceed. Geogr. Soc. Nov. 1882, 651. Tomaschek, topographische Erläuterungen der Küstenfahrt Nearchs (Wiener akadem. Sitzungsberichte) 1890.

[2] Droysen, Geschichte des Hellen. III, 2, 187. Beiträge zur Frage über d. innere Ausgestaltung des Reiches (Monatsber. Berl. Akad. Febr. 1877). Niese 161. Pöhlmann 204. Auch die Nachfolger Alexanders erbauten zahlreiche griechische Städte in Vorderasien, s. Hegewisch, über die griech. Kolonien seit Alexander. Altona 1811. Radet, de coloniis a Maced. in Asiam cis Taurum deductis. Paris 1892.

[3] Herodot 5, 52. 7, 26. W. Götz, die vorderasiatische Reichspoststrasse der persischen Grosskönige (Jahrbuch der geograph. Gesellschaft) München 1885. Ramsay, Historical Geogr. 27 ff.

[4] s. Kiepert, Monatsber. Berl. Akad. Febr. 1873. Hermes IX, 1874.

und den griechischen Küstenlandschaften. Gleichfalls hethitisch ist die Querstrasse von Tarsos durch die kilikischen Pässe, über Tyana und Mazaka, Pteria, Andrapa nach Sinope[1]; da später Amisos (Samsūn) Sinope verdrängte, ward auch diese Strasse in der Richtung verändert, die sie noch heute festhält. In Arabissos (heute al-Bostān, türk. Yarpuz) zweigte sich eine Strasse nach Germanikeia (Marʿasch) und Doliche (Duluk) nach dem Euphrat ab, wo sie jenseits der Furth (Zeugma) von der durch Osroëne und Singara laufenden Strasse der assyrischen Eroberer aufgenommen ward. Vom Zeugma geht auch die grosse Strasse aus, die von einem Unbekannten nach des Isidoros von Charax Werk über Parthien, das er im Auftrag des Augustus zwischen den Jahren 5 und 1 vor Chr. bereist hat, beschrieben worden ist[2]. Sie ging vom Zeugma und dem gegenüber liegenden Apameia (Biredschik) nach Charax oder Anthemusias (Sarūg), Koraia (Batnai) nach Ichnai am Belichos bis zu dessen Mündung bei Nikephorion (Raqqa) und von hier den Euphrat hinab bis Neapolis (Nehardea), wo der Nahr Malkā beginnt, und alsdann hinüber nach Seleukeia am Tigris; hierauf stieg sie jenseits am Diyāla (Gyndes) hinauf nach Ḥolvān (Chala) und über den Zagros nach Medien[3]; hier werden genannt die Gegend Karina (Kirind), Baptana (l. Bagistana) in Kambadene, Konkobar mit dem Artemistempel[4], Bazigraban (d. i. Zollhaus, heute Maṭbach-i Chusrau bei Minderābād), Adrapana (Asadābād) und Agbatana. Aus Medien gelangt man über Raga und die kaspischen Pforten nach Choarene, Komisene, Hyrkania, Astauene mit Ustuvā (Chabūschān) und Parthyene mit verschiednen Gauen, darunter der von Apavarktika (Abiverd), von wo man nach Antiocheia in Margiana (Marv), nach Areia (Herāt), Drangiana mit Zarin (Zarandsch), Sakastene (Sīstān), was auch Paraitakene (awest. Pouruta) heisse, mit der Königstadt Sigal nahe bei Alexandreia und Alexandropolis kommt (beide benachbart bei Qandahār[5], im Mittelalter Rochadsch d. i. Arachotus, Harahuvati, und südöstlich Schahr-i Ḍoḥḥāk). Obwohl nicht durch Schriften bezeugt, sind doch als bereits in achaemenischer Zeit vorhanden anzunehmen eine Strasse von Hyrkanien nach Chorasmien (Chiva), und von Margiana nach Baktrien, zwei Grenzprovinzen, denen man jederzeit Heeresabteilungen auf bequemem Wege zu Hilfe senden konnte; über Baktra ging später, seit dem 2. Jahrh. vor Chr. die Strasse des Seidenhandels, welche Marinos von Tyros und Ptolemaios nach kaufmännischen Berichten beschrieben haben; sie lief im Thal des Vachschāb (Oxus) hinauf durch das Thal der Komēdae[6], Rāscht und Pāmir zum »steinernen Turm« (Tāsch-kurghān); alsdann begegnete sie einer Strasse, die von Samarqand durch Chōkand zum Terek-Pass kam; vereinigt liefen sie dann nach Chotan, wo das tübetische Volk der Issedonen den Handel vermittelte, bis 114 vor Chr. die Chinesen selbst in die turanische Ebne kamen und die Seide nach *An-sī* (Parthien oder Hekatompylos) brachten. Als durch die beständigen Kriege der Römer gegen die Parther der Handel gefährdet ward, namentlich seit der Zerstörung Seleukias, bahnte sich der Seidenhandel andere Wege, nämlich von Indien teils

1 Herod. 1, 75 deutet auf diese Strasse hin.

2 Isidori Characeni stathmos parthicos rec. B. Fabricius. Dresd. 1849. C. Müller, Geographi Graeci minores I.

3 Für das folgende ist zu vgl. Tomaschek, Histor. Topographie Persiens. I. Wien 1883, 8 ff. J. de Morgan, II, 63. 68 etc.

4 Noch in Ruinen vorhanden, s. Ker Porter, Travels I pl. 43. Texier, Descript. de l'Arménie I, Pl. 66. Dieulafoy, l'Art antique V, 8. 9. J. de Morgan II, 139.

5 H. Rawlinson, Journ. Geogr. Soc. XII, 113. XIII, p. LXXVII. Tomaschek 57.

6 Im heutigen Darvāz, s. Ibn Rosteh (de Goeje, Biblioth. Geogr. arab. VII) 92, 14 (Kumēdh). Yaʿqūbi das. 290, 4 (Kumād). H. Rawlinson, Proceed. Geogr. Soc. Sept. 1884, 501.

zu Land über Ḥīrah und Syrien, teils zur See um Arabien und durch das rote Meer nach dem Hafen von Aelana in die römischen Provinzen[1]. Unter den Sāsāniden war das Strassennetz über das ganze Reich ausgespannt und offenbar in weit besserm Zustand als heute, wie man sich aus den Itinerarien der persisch-arabischen Geographen und der Beschreibung der Poststrassen von Ibn Chordādbeh überzeugen kann[2].

Alexander sollte nicht lange das von ihm begründete Weltreich beherrschen; rastlos thätig für die Ausführung grossartiger Entwürfe ward er bei der Besichtigung von Wasserbauten in den Sümpfen von Lamlūn in Babylonien von einem Fieber ergriffen, das durch ein Gelage gesteigert in einigen Tagen seinen Tod herbeiführte; er starb im Palast des Nebukadrezar, 32 Jahre alt, am 13. Juni 323[3]. Sein Leichnam ward einbalsamirt und auf einem grossen Leichenwagen[4] nach Alexandrien zur Beisetzung übergeführt.

IV. ALEXANDERS NACHFOLGER UND DIE HERRSCHAFT DER PARTHER.

Als Nachfolger des grossen Makedoniers[5] kam nicht der würdigste, wie er vor seinem Tode gewünscht, auf den Thron, sondern in Europa war es der schwachsinnige Arrhidaios, ein Stiefbruder Alexanders, in Asien der noch zu erwartende Sprössling der Roxane, die an die Spitze der westöstlichen Monarchie treten sollten. Perdikkas, vertrauter Freund und Feldherr Alexanders, ward als Reichsverweser anerkannt, und die Länder an die Feldherrn als Satrapien verteilt[6]. Ptolemaios erhielt Ägypten und Libyen, zugleich blieb Kleomenes, Alexanders Satrap, als Stellvertreter neben ihm; Laomedon von Mytilene, ein Freund Alexanders und in dem zu Sidon gefundnen mit griechischen Bildwerken geschmückten sogen. Alexandersarkophag bestattet[7], erhielt Syrien, Peithōn (Sohn des Krateuas) Grossmedien (Kleinmedien oder

---

[1] s. Saint-Martin bei Lebeau, Hist. du Bas-Empire 9, 221 ff. 10, 49. Richthofen, Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdk. 4, 1877, 102. Geographical Magazine 1. Jan. 1878, 10. Peschel, Gesch. d. Erdkunde 1877, 12. Rawlinson, Proceedings Geogr. Soc., Sept. 1884, 501. Hirth, China and the Roman orient. München 1885 (vgl. Philol. Wochenschrift, 3. Aug. 1889, 1024). Tomaschek, Wiener akadem. Sitzungsber. 116, 1888, 737. Über einen Versuch der Byzantiner, den Seidenhandel an sich zu bringen, s. Prokop Bell. Pers. 1, 106—107. 2, 547 (ed. Bonn.). Über die Namen der Seide und verschiedner Seidenarten s. Pott, Gött. Gel. Anzeigen 1877, 328. Chardin, Voyages III, 123. W. Heyd, Geschichte des Levantehandels in MA. 2, 650. Das griechische Wort metaxa ist von unbekannter Herkunft, denn die Zusammenstellung mit hebr. dĕmescheq (Amos 3, 12) ist unwahrscheinlich; aus Sericum entstand silk und serge, während unser Seide, frz. soie, ital. seta nebst Satin zweifelhafter Abkunft ist, indem es einige mit lat. seta (Borste!), andere mit Sidon (weil die Seidenstoffe in Phoenikien aufs neue behandelt wurden, s. Hirth 158. 257) zusammenstellen. Die persischen und arabischen Benennungen der Seidenarten sind sehr zahlreich. Die chinesischen Ausdrücke findet man unter dem 120. Schlüssel, welcher 628 Zeichen umfasst.

[2] Sprenger, die Post- u. Reiserouten des Orients. Leipz. 1864. Bibliotheca Geogr. arab. ed. J. de Goeje. Pars VI. Leiden 1889.

[3] Vgl. über dieses Datum: Krall, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1883, p. 84. Ranke, Weltgeschichte 1, 2, 219, Note; Niese S. 188.

[4] Über diesen Wagen vgl. Semper, der Stil 1, 317.

[5] Die Quellen für die Zeit der Diadochen sind nicht gleichzeitig, sondern beginnen erst mit Diodor, s. ihre Besprechung bei Droysen, im Anhang zur Gesch. der Nachfolger Alex., sowie bei Kallenberg, Philologus XXXVI, 1877, 305. Niese a. a. O. 9 ff. 190.

[6] s. Dexippos († um 280 n. Chr.) bei Photius (Müller, Fragmenta hist. graec. III, 667). Porphyrios von Tyros, bei Eusebios und Synkellos (Fragmenta hist. gr. III, 694. 697). Vgl. von Gutschmid, Geschichte Irans. Tübingen 1888, 17 ff. Ranke, Weltgeschichte 1, 2, 230 ff.

[7] Judeich, Jahrbuch des Deutschen archaeol. Instituts X, 1895, 170.

Atropatene hatte Alexander 328 dem Atropates, nach welchem das Land benannt ward, belassen, der fortan sich hier behauptete), Eumenes unter Beseitigung des Ariarathes I Kappadokien, Paphlagonien und die Küsten des Pontos bis Trapezunt; Antigonos Pamphylien und Kilikien bis Phrygien hin, Asandros Karien, Menandros Lydien, Leonnatos das hellespontische Phrygien. In Europa bekam Lysimachos Thrakien und Chersonesos, Antipater Makedonien und Griechenland, Krateros erhielt die Stellung eines Pflegers und königlichen Schützers, was die höchste Würde bei den Makedoniern ist. Perdikkas selbst erhielt die Chiliarchie des Hephaestiōn. Die Beherrscher der Inder blieben Pōros († 315) und Taxiles, und Peithōn (Sohn des Agēnōr) herrschte als ihr Nachbar. Die Anwohner des indischen Kaukasus fielen dem Baktrer Oxyartes zu, Sibyrtios erhielt Arachosien und Gedrosien, Stasanor von Soloi die Areier und Drangen, Philippos die Sogdier, Radaphernes (Phrataphernes) die Hyrkanier, (später durch Philippos ersetzt) Neoptolemos (Tlepolemos) Karmanien, Peukestes die Perser; Babylonien kam unter Seleukos, Mesopotamien unter Archelaos.

Indessen fühlten sich die »Satrapen« bald als Herrscher, und Perdikkas versuchte seine schwankende Stellung durch Ergreifen der obersten Gewalt zu befestigen. Doch ward seine Absicht von den mächtigsten seiner Mitfeldherrn, Ptolemaios, Antigonos, Antipater und Krateros entdeckt und es kam zwischen ihnen und Perdikkas, dem nur Eumenes zur Seite stand, zum Krieg, 321. Perdikkas ward von Ptolemaios in Ägypten geschlagen und von seinen eignen Soldaten umgebracht, während Krateros von Eumenes besiegt und getötet ward; Antipater ward zum einzigen Regenten ernannt, Seleukos erhielt Babylonien bestätigt (320). Nach Antipaters Tod (319) brach ein zweiter Krieg aus; er hatte nämlich mit Übergehung seines Sohnes Kassandros den Polyperchōn zum Erben seiner Würde bestimmt, und es bildete sich daher gegen diesen und Eumenes ein Bund des Kassandros, Ptolemaios und Antigonos. Der letztre besiegte den Eumenes in Susiana, bei Band-i qīr[1], und trieb ihn bis nach Persis, wo ihn seine meuternden Soldaten umbrachten, während Kassandros Makedonien und Griechenland an sich brachte; auch kam Roxane und ihr junger Sohn Alexander sowie Herakles, der Sohn der Barsine, Tochter des Artabazos, und Alexanders, in seine Gewalt und wurden später umgebracht; auch Kleopatra, die Schwester Alexanders, ward ermordet, die letzte des königlichen Hauses. Antigonos suchte nun die Monarchie Alexanders des Grossen an sich zu bringen; er liess Peithōn, Satrapen von Medien, hinrichten, und der Meder Orontobates trat an seine Stelle; Peukestes, Satrap der Persis, ward besiegt, und Seleukos, aus Babel vertrieben, entfloh zu Ptolemaios. Schon im folgenden Jahre verbündeten sich alle gegen Antigonos, auf dessen Seite nur Polyperchōn stand; Seleukos bemächtigte sich Babels wiederum und stiftete als Gedächtnis des Beginnes des seleukidischen Königthums die seleukidische Aera, deren 1. Nisan dem 2. April 311 u. Z. entspricht, und die von den Griechen in Asien und den Juden bis ins 15. Jahrh. gebraucht ward; auch Medien fiel dem Seleukos zu, nachdem Nikanor, der es für Antigonos verwaltete, besiegt war; sein Satrap in Kermān blieb Tlepolemos, Stasanor in Baktrien. Der letzte Krieg der Diadochen brach 310 aus, und endete erst 301 mit der Schlacht bei Ipsos in Phrygien, welche dem Antigonos, der von seinem Sohne Demetrios Poliorketes unterstützt ward, Macht und Leben kostete. Lysimachos bekam jetzt einen grossen Teil von Kleinasien, Kassandros behielt Makedonien, Ptolemaios

[1] Da wo die beiden Arme des Kārūnflusses sich unterhalb Schūschter vereinigen, Dieulafoy, à Suse. Paris 1888, p. 59.

Ägypten, Demetrios Griechenland, Pleistarchos, Bruder des Kassandros, erhielt Kilikien, Seleukos das übrige Kleinasien (Kappadokien und einen Teil von Phrygien), Syrien, Mesopotamien und das übrige Asien. Auch Ptolemaios, Lysimachos und Kassandros erklärten sich jetzt wie Seleukos für Könige ihrer Länder. So war nach mehr als 20 Jahre währenden Bürgerkriegen die Monarchie Alexanders zerfallen, welche die Achaemeniden in fast gleichem Umfang über 200 Jahre beherrscht hatten.

Die Monarchie des Ptolemaios in Ägypten dauerte 293 Jahre und ward nach der Schlacht von Actium 30 vor Chr. von den Römern aufgelöst; erst in der letzten Zeit der Sasaniden kamen die Ägypter wieder mit Persien in Berührung; Makedonien ward von der Dynastie des Kassandros, Sohnes des Antipater, bis 294, sodann von Demetrios, Sohn des Antigonos, und seinen Nachfolgern beherrscht, deren letzter, Perseus, 168 von den Römern besiegt ward, worauf auch Griechenland 146 der grossen Vergangenheit unwürdig seiner Freiheit verlustig ging. Im Reiche des Lysimachos ward das Königreich Pergamos durch Philetairos, einen seiner Eunuchen begründet, nachdem sein Herr 280 in der Schlacht von Korupedion[1] von Seleukos geschlagen und getötet war; es folgte auf Philetairos sein Neffe Eumenes I, sodann dessen Vetter Attalos I, Sohn des Attalos, der Lydien nebst dem von den Lydern eroberten Phrygien und den grössten Teil von Kleinasien westlich des Halys an sich brachte und ein Freund der Römer ward; sein Sohn Eumenes II bekam für seine Unterstützung der Römer gegen Perseus noch Pamphylien und Teile von Karien und Lykien; die Küsten von Karien behielt Rhodos, später ward Karien durch die Römer »befreit« (168) und endlich Provinz (129). Attalos II, sein Bruder, behauptete sich mit römischer Hilfe gegen Prusias von Bithynien, und Attalos III, Sohn des vorigen und Stratonike's, der Frau seines Bruders Eumenes II[2], ein wütender Narr, der seine Mutter umbrachte, vermachte 133 das Reich den Römern, die es auch 130 nach Beseitigung eines Praetendenten in Besitz nahmen und dadurch festen Fuss in Kleinasien fassten[3]. Das Nachbarreich Bithynien war bereits unter Dareios von einem eignen König Bas beherrscht, dem 326 sein Sohn Zipoites, und sein Enkel Nikomedes (278—248) folgte; dessen ältester Sohn Zeilas war von der Thronfolge ausgeschlossen, überwand jedoch seine Brüder und regierte bis 228, wo ihm sein Sohn Prusias I, der Freund Hannibals, folgte; dessen Sohn Prusias II, ein feiger Wütrich, ward von seinem Sohn Nikomedes II, gegen den er argwöhnisch ward, getötet; bei Nikomedes II Tod brachen Thronstreitigkeiten aus, in welche Rom und Mithradates von Pontos eingriffen; der letztre unterstützte den jüngern Sohn Sokrates, doch ward nach dem ersten mithridatischen Krieg Nikomedes III, dessen ältrer, angeblich illegitimer Bruder eingesetzt, welcher 74 sein Reich den Römern vermachte[4]. Auch Paphlagonien war zur Perserzeit nahezu unabhängig geworden. Wir kennen drei einheimische Herrscher, Morzes, der von Pharnakes von Pontos 181 vertrieben, von Eumenes II von Pergamos zwei Jahre später zurückgeführt ward; ferner Pylaimenes I, der das Land dem grossen Mithradates vermachte; dieser behauptete dessen Besitz, obwohl Nikomedes II einen Pylaimenes II für etwa 10 Jahre auf den Thron brachte. Nachdem es 36 Dejotarus, Enkel des Dejotarus von Galatien, erhalten hatte, ward es 7 vor Chr. von den Römern eingezogen. Lykien, in freier Ver-

1 Östlich von Sardes, s. Heinrich, Zeitschr. f. d. oesterreich. Gymn. 1883, 404.
2 Koepp, Rhein. Museum 48 (1893), 154.
3 Justin 36, 4. Velleius 2, 4.
4 Vgl. u. a. Reinach, Revue numismat. III, 5, 221.

fassung unter dem Lykarchen als Städtebund bestehend, ward von den Römern an Rhodos gegeben (190) und 43 n. Chr. seiner Freiheit beraubt.

Das grösste Diadochenreich, welches wegen seiner Ausdehnung über das innere Asien als Fortsetzung des Reiches Alexanders und der Achaemeniden betrachtet werden darf, ist das seleukidische, dessen erster Herrscher zuerst in Babel, dann in dem von ihm nordwärts von dieser uralten Stadt am Tigris erbauten Seleukeia, endlich in Antiocheia in Syrien seinen Sitz aufschlug. Auch dieses grosse seleukidische Reich verlor bald mehrere Provinzen und schliesslich behielt das morgenländische Wesen die Oberhand. Eine in Dschīzak (Turkistān) gefundne Silbermünze zeigt das Bildnis eines Satrapen mit der Aufschrift *Bagōdatō* in aramäischer Schrift der ersten Seleukidenzeit[1]. Hauptsächlich beschäftigten den Seleukos die Angelegenheiten in Vorderasien, doch schloss er ein Bündnis mit dem Stifter der Māuryadynastie Sandrokottos (Tschandragupta), der nach Vertreibung der makedonischen Beamten zuerst im Indosgebiet aufgetreten war und später sich des Reiches der Prasier bemächtigt und seinen Sitz in Palimbothra (*Pāṭaliputra*) aufschlug; auf dem Wege nach Indien scheint Seleukos mit Sophytes (*Sāubhūta*), einem indischen Fürsten in Lahore, also im Reiche des Taxiles, Freundschaft geschlossen zu haben[2]; als Gesandter des Seleukos an den Māuryafürsten ging der am Hofe des Satrapen Sibyrtios von Arachosien weilende Megasthenes, dem man eine Schrift über Indien verdankt; ein andrer Grieche, Daïmachos, ging in Antiochos' I Auftrag zu Amitraghāta, dem Sohne des Tschandragupta[3]. Seleukos ward 280 ermordet; sein Sohn Antiochos I Sōtēr verlor in Kleinasien Gebiete an Bithynien, Pergamos und die Galater, welche Nikomedes I zu seiner Hilfe im Thronstreit mit seinem Bruder Zipoites aus Europa ins Land gerufen hatte. Unter seinem Sohne Antiochos II Theos (261—246), der von seinem Weib ermordet ward, fielen die beiden Provinzen Baktrien[4] und Parthien ab[5].

---

[1] Drouin, Revue numismat. 1894, 174.

[2] Percy Gardner, The coins of the Greek and Scyth. kings of Bactria and India. Lond. 1886. p. XIX. XX. v. Sallet, die Nachfolger Alexanders. Berl. 1879, 3. Barclay Head, Guide to the princ. coins. Lond. 1889, p. 58, Pl. 28, nº 16. Niese S. 507.

[3] Müller, Fragm. hist. graec. II, 440.

[4] Quelle für die baktrische Geschichte ist Justinus' Auszug aus Trogus, der wiederum aus Poseidonios von Rhodos, dessen Historiae bis etwa 82 vor Chr. reichten, geschöpft hat. Über Trogus vgl. v. Gutschmid, kleine Schriften, Bd. 5; ferner aber bilden die wichtigste Quelle die Münzen, deren Aufschriften zahlreiche Herrschernamen darbieten; die numismatisch-geschichtlichen Werke finden sich aufgeführt in Gutschmid, Geschichte Irans 172, zu denen noch hinzuzufügen ist: Percy Gardner, Coins of the Greek and Scythic kings. Lond. 1886.

[5] Auch für die parthische Geschichte ist Justinus eine zusammenhängende (an einer Stelle zufällig unterbrochne) aus Trogus und Poseidonios (s. A. Schaefer, Abriss der Quellenkunde 2, 67) ausgezogene Darstellung; von Poseidonios hängt auch Dio Cassius ab, der auch die Parthica des Arrianos, die besonders die Kriege Trajan's behandelten, benutzt hat; s. über diese Schrift Arrians und seine Bithynica: A. Schaefer 2, 138. Müller, Fragm. hist. graec. III, 586. Bei Strabo finden sich geographisch-historische Notizen aus Apollodoros und Poseidonios; er hatte selbst Historien geschrieben (Fragm. hist. graec. IV, 308). Die Geschichte der ältern Parther schrieb Artemidoros (1. Jahrh. vor Chr.), für die spätre Zeit sind Josephos, Tacitus, Appianus und die Geschichtschreiber der Kaiserzeit die wichtigsten Quellen; Herodianus (vom Jahr 180 an) ist sehr unzuverlässig. Für die Geschichte der armenischen Arsakiden ist das dem Mose von Chorene († um 480) zugeschriebne Werk wichtig, welches von einer Geschichte der Bekehrung Tērdat's ausgehend zu einer im Auftrag und Interesse des Sahak Bagratuni (Marzpan 481—483) verfassten politischen Schrift und weiterhin zu einer Geschichte Armeniens von Anfang an erweitert worden ist. Der Verfasser nennt selbst seine Quellen (die jedoch nicht immer direct benutzt sind, wie er z. B. Quellen des Eusebios so anführt, als ob er sie ausgeschöpft hätte, während er sie nur aus Eusebios kennt), darunter (bis Buch II,

Der erste baktrische König **Diodotos** prägte in der ersten Zeit seiner Herrschaft Tetradrachmen mit dem Kopf des Antiochos II (261—246), dann aber erscheint sein eignes Bildnis, zum Zeichen, dass er sich von den Seleukiden losgesagt hat. Da indessen Justinus 41, 4 Theodotus Vater und Sohn kennt, so ist wahrscheinlich, dass erst der zweite Diodotos sich von der Vasallenschaft frei machte[1]. Das Gebiet reichte von Sogdiana bis nach Margiana (Marv, im Vendidad Sughdha und Mouru).

Die Herrschaft der **Parther** ist um dieselbe Zeit aufgerichtet worden. Über ihre Abkunft haben Strabo, Justin u. A. unzuverlässige Nachrichten, die dazu in dem Grad missverstanden worden sind, dass man die Parther zu Nicht-Iraniern oder iranisirten Tataren gemacht hat; die Griechen interessirten sich erst für die Parther seit der Entstehung ihrer Selbständigkeit. Parthava bedeutet die Leute von der Seite oder vom Rand, d. h. vom Bergsaum[2]. Sie hatten gewiss unter den iranischen Wanderstämmen und in Turkistān ihre Verwandten, wie es auch nomadische Perserstämme gab; wenn in Asaak (heute Chābūschān), der Heimatstadt des Arsakes in Astauene, nach Isidoros von Charax ein ewiges Feuer (das Ādhar Burzīn in Nevend) brannte, so setzt dies doch voraus, dass die Parther dort längst sesshaft waren und sich zur

---

c. 9) den Marabas Qaṭinā, dessen Werk noch den Sturz der Sāsāniden erwähnt, und den ausser Michael Syrus (12. Jahrh.) auch Sebēos (7. Jahrh.) benutzt hat, nach dem er dann auch in der letzten Überarbeitung des Mose erscheint (vgl. Baumgartner, ZDMG. 40, 495. Gelzer in Herzogs Realencyclop. für protest. Theol. II, 1897, 71 ff.); besonders merkwürdig sind die hier überlieferten historischen Lieder, worüber man vgl. Vetter, Tübinger theolog. Quartalschrift 1894, 48; Chalathean, das armen. Epos in der Geschichte von Arm. von Mose von Chor., Moskau 1896; ferner Labubna für die edessenische Geschichte (II, 26—36), d. i. die Lehre des Apostels Addai: The doctrine of Addai, ed. with an engl. translat. by Phillips, Lond. 1876; vgl. v. Gutschmid, Kleine Schriften III, 306. 307; Patkanean, Bibliograph. Abriss der armen. histor. Litteratur, Petersb. 1880, 26; P. J. Dashian (Taschean), Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morg. IV, 1890, 19; ferner Bardesanes, Agathangelos, Choṛohbūt, der ein Werk des Rastsohun aus dem Persischen ins Griechische übersetzt hat; Firmilianus u. A., die er II, 10. 13. 36. 49. 66. 75 nennt. Da an einigen Stellen eine Entlehnung aus der armenischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Sokrates nachgewiesen ist, die aus dem 7. Jahrh. stammt, so kann das Geschichtswerk des Mose erst im 8. Jahrh. in seiner jetzigen Gestalt vollendet worden sein. Man vgl. über Mose: v. Gutschmid, Kleine Schriften III, 282; Encyclopaedia Britann. u. d. W. Moses; Baumgartner, ZDMG. 40, 457; Vetter, Festgruss an R. Roth, Stuttg. 1893, 81; Carrière, Nouvelles sources de Moïse de Khor., Wien 1893. 1894; Handēs amsōreaj Jan. 1897, wo Carrière über die Auffindung des Marabas berichtet; A. Wirth, Aus orientalischen Chroniken, Frankf. 1894, S. 98; Karapet Ter-Mkrtitschean in der Zeitschrift Ararat, Mai 1894 (enthält das Fragment einer ältern Fassung). Andere armenische Geschichtschreiber findet man bei Patkanean a. a. O. Auch für die parthische Geschichte sind von grosser Wichtigkeit die Münzen, die bereits Vaillant, Arsacidarum imperium, Paris 1725, verwertet hat; andere Werke über parth. Geschichte sind Lewis, Hist. of the Parth. empire, Lond. 1728; Longuerue, Annales Arsacidarum, Strassb. 1732; C. F. Richter, Histor.-krit. Versuch über die Arsaciden- und Sasaniden-Dynastie, Leipz. 1804; E. Q. Visconti, Iconographie grecque, Milan 1825, vol. II. III; Wilson, Ariana antiqua, Lond. 1841; Saint-Martin, Fragments d'une histoire des Arsacides, Paris 1850; Lindsay, Hist. and coinage of the Parthians, Cork 1852; J. Prinsep, Essays on Indian antiquities, ed. E. Thomas, Lond. 1858 (Baktrier und Parther); G. Rawlinson, The sixth great orient. monarchy, Lond. 1873; Schneiderwirth, Die Parther oder das neupers. Reich unter den Arsaciden nach griech.-röm. Quellen, Heiligenstadt 1874; Laufenberg, Quaest. chronol. de reb. Parthicis Armeniisque, Bonn 1875; v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders (in Baktrien, Indien, Parthien), Berl. 1879; Percy Gardner, The Parthian coinage, London 1877; v. Gutschmid, Geschichte Irans, Tübingen 1888. Unter den Werken, welche die Parther in ihren Verhältnissen zu Rom eingehend behandeln, mögen nur genannt sein Lenain de Tillemont, Hist. des empereurs et des autres princes (weström. Reich), Bruxelles 1707 ff.; Mommsen, Römische Geschichte V (1885), 339 ff.

[1] v. Sallet, Nachfolger 5; Percy Gardner XXI.

[2] Tomaschek, Zur histor. Topographie von Persien I, Wien 1883, S. 76.

STAMMBAUM DER PARTHER.

Die mit Zahlen versehnen Personen sind Könige; Gegenkönige sind mit derselben Zahl wie ihre Gegner bezeichnet.

1. Arsakes. 2. Tiridates I.

3. Artaban I (Arsakes).

4. Phriapites

5. Phraates I. 6. Mithradates I. 8. Artaban II 8a. Arsakes Dikaios

7. Phraates II. 10. Sanatrukes[1]. Rodogune (Demetrios II) 9. Mithradates II

11. Phraates III

12. Mithradates III. 13. Orodes I (T. d. Antiochos v. Kommagene)

14a. Tiridates II. 14b. Mithradates IV Pakoros. (T. d. Tigranes). 14. Phraates IV (1. NN. 2. Musa)

16. Orodes II (T. d. Phraates?) 17. Vonones I. Seraspadanes. Rodaspes. Phraates. 15. Phraatakes

18. Artaban III 21. Vonones II 20a. Meherdates. 18a. Tiridates III. Gēw

Arsakes. Orodes. 19. Vardanes I. Artaban 22. Volagases I. Pakoros. Tiridates NN. 20. Gotarzes

22a. Vardanes II 23. Volagases II. 24. Pakoros II. 25. Osroēs. 25a. Meherdotes 23a. Artaban IV

26. Volagases III. Pakoros Exedares. Parthamasiris Parthamaspates 25b. Sanatrūk II

27. Volagases IV. Tiridates

28. Volagases V. 29. Artaban V

Pakoros (Afqūr) 30. Artawazd.

---

[1] Weniger wahrscheinlich ein Sohn des Arsakes Dikaios.

zoroastrischen Religion bekannt haben, wie denn Parthava bereits unter Dareios I als Provinz genannt wird. Nach Justinus (12, 4; 41, 4) hatte Alexander einen Perser(?) Andragoras, von dem man eine Gold- und eine Silbermünze kennt[1], zum Satrapen in Parthien gemacht[2]. Im Jahr 250 sagte sich Arsakes (*Aršaka*) von den Seleukiden los, erschlug den Nachfolger des Andragoras, Pherekles, der seinen Bruder Tiridates zur Unzucht verführen wollte[3], und befestigte seine Stellung mit Hülfe des den Parthern verwandten Nomadenstammes der Aparnen, eines Zweiges der Dāha, aus dem er selbst hervorgegangen sein soll. Er fiel in einem Gefecht, vielleicht gegen die Baktrer. Sein Bruder Tiridates (248—214), ermutigt durch die Niederlagen, welche Seleukos II Kallinikos (246—226) durch Ptolemaios III Euergetes (247—202) erlitten hatte, erwarb 237 Hyrkanien, die an Parthien grenzende Provinz, deren Hauptstadt Zadrakarta (Asterābād) war. Hierdurch rief er ein Einschreiten des Seleukos II und des Diodotos I hervor; indess schloss er mit Diodotos II ein Bündnis und besiegte mit einer tapfern für die Freiheit kämpfenden Schar das grosse in makedonischer Kriegskunst geübte Heer des Seleukos; und durch diesen Sieg ward die Unabhängigkeit des Landes von den Seleukiden endgültig verbürgt, weshalb sich der Parther Grosskönig nannte. Man begann mit Tiridates' Regierungsantritt die parthische Ära, deren 1. Jahr mit dem 14. April 247 beginnt, wie durch eine babylonische Thontafel mit seleukidischem und parthischem Datum festgestellt ist[4]; der für sein Land gefallne Bruder Arsakes ward nach Weise der dem Ahnendienst ergebnen Parther als göttlicher Ahnherr verehrt und auf den Münzen als ein parthisch angethaner Gott auf einem Thronsessel und den Bogen in der Hand (in Nachahmung seleukidischer Münzen des Antiochos I, II u. A.) abgebildet[5]; zugleich knüpfte man das parthische Haus an das achaemenische an, indem man den Brüdern einen Phriapites zum Vater gab, welcher der Sohn des Artaxerxes II war, der nach Synkellos Arsakes geheissen hat.

Tiridates konnte sich lange Zeit der Befestigung seiner Herrschaft widmen, denn Seleukos II kämpfte mit seinem Bruder Antiochos Hierax, und auch sein Sohn Seleukos III Keraunos (226—223) war durch einen Krieg mit Attalos I von Pergamos (241—197), der sein Reich auf Kosten der Seleukiden ausgedehnt hatte, beschäftigt. Er erbaute nördlich von dem parthischen Thal Derre-gez, östlich von Nisā (awest. *Nisāya*), im Gau Apauartikene, einer fruchtbaren, wald- und wildreichen Gegend im östlichen Parthien, vielleicht da, wohin Firdausi[6] die Jagdgründe des Afrāsiāb verlegt, einen neuen Herrschersitz Dara am Gebirge Zapaortenon (Justin. 41, 5). Die Stelle dieser Stadt scheint durch das heutige Abīverd (worin der Gauname erhalten ist) bezeichnet zu sein. Doch behielt Hekatompylos, das nach einigen unter Alexander erbaut worden sein soll, seine Bedeutung als Hauptstadt, wahrscheinlich weil seine Lage an einem Punkt, wo viele Strassen sich begegneten

---

[1] Percy Gardner, Pl. I, 2.

[2] Vgl. v. Gutschmid, Gesch. Irans 31 und Note 2.

[3] Arrian, Parthica bei Müller, Fragm. hist. gr. III, 586—7. Synkellos nennt irrig Agathokles von Baktrien.

[4] G. Smith, Assyr. Discoveries 389; vgl. jedoch R. Weil, Bursians Jahresber. 1882, 430; Epping, Astronomisches aus Babylon, Freiburg 1889, 176 ff.; Drouin, Revue numismat. III, 9. 1891, p. 92. 93; Eusebios (ed. Ayger 299. 2, 233; ed. Schoene 207. 2, 120) setzt die Ära auf 250, Justinus (41, 4) irrig auf 256 an; Strassmaier, Zeitschr. f. Assyriol. VIII, 1893, 112; Mahler, Denkschriften d. Wiener Akad., Math. Wiss. LXII, 1895, S. 657. 661.

[5] S. die seleukid. Münzen in The greek coins of the Seleuc. kings of Syria, by Percy Gardner, Lond. 1878 (Apollo auf dem Omphalos).

[6] ed. I. A. Vullers p. 416, V. 546. 568.

(wie sein Name andeutet), für den Mittelpunkt des Reiches geeigneter war. Hekatompylos wird in Komisene gesucht, südwestlich von Dāmeghān, woselbst zwischen Guschek und Frāt ein Ruinenfeld liegt[1].

Der dritte parthische Herrscher wird von Justinus Arsaces genannt, doch heisst er in der Epitome des Trogus Artabanus (214—196); er ging über die kaspischen Pässe nach Medien und eroberte Agbatana. Antiochos III (223—187), Bruder des Seleukos III, griff ihn mit einem ungeheuern Heer an, nötigte ihn, die Hauptstadt aufzugeben, die geplündert ward, ja er drang bis Hekatompylos vor und ging über das Gebirge Labos, fortwährend vom Feind beunruhigt, nach Hyrkanien, wo er Tambrax und Syrinx[2] eroberte. Das Ergebnis wird uns nicht berichtet, doch darf man annehmen, dass zuletzt das Glück die Parther begünstigte, denn beide Teile schliessen Frieden, vielleicht ein Bündnis, wenigstens blieb Artaban neutral, als Antiochos weiter vorging und gegen Euthydemos von Baktrien zog. Dieser Herrscher, anfänglich wohl Satrap, stammte aus Magnesia und scheint die Dynastie seines Vorgängers beseitigt, das baktrische Reich zu grosser Macht erhoben zu haben. Auch hier war das Ende des Kampfes ein Friede, in welchem der Baktrer in seiner Stellung anerkannt ward, besonders weil er hervorhob, dass das Seleukidenreich in Baktrien eine wirksame Schutzwehr gegen die Nomaden in Turkistān besitze; es ward sogar eine Verbindung des Demetrios, des Sohnes Euthydems, mit einer Tochter des Antiochos verabredet (205). Demetrios war der Zeitgenosse des Phriapites von Parthien (c. 196—181), der in Frieden herrschte, während Baktrien seine Bestrebungen auf den Besitz der indischen Länder richtete. Schon der Name der Stadt Euthydemia (sanskr. *Śākala*, viell. Lahore)[3], wohl von Demetrios nach seinem Vater benannt, sowie die Gründung von Demetrias in Arachosien[4] zeigen diese südliche und südöstliche Erweiterung des baktrischen Reiches. Seine Nachfolger dehnten ihre Herrschaft bis Surāschṭra und Barōtsch (Barygaza) aus. Demetrios ward von Eukratides besiegt, dessen ursprüngliches Gebiet das Kābulthal gewesen zu sein scheint, der aber jetzt den grössten Teil des Reiches des Demetrios erwarb, während dieser auf einen Teil von Indien beschränkt blieb, wo ihm, abgesehn von Demetrios II, der kurz, vielleicht als Mitregent seines Vaters, regiert haben muss, Pantaleōn und Agathokles gefolgt sind, die man für seine Söhne hält, weil ihre Münzen übereinstimmen. Agathokles und ein gleichzeitiger Herrscher Antimachos haben Erinnerungsmünzen mit dem Kopf des Antiochos II und des Diodotos geprägt, so dass man beide für Nachkommen des Gründers des baktrischen Reiches halten könnte, obwohl hiezu keine Nötigung vorliegt[5]. Schon seit Demetrios beginnen auch neben den griechischen Aufschriften der Münzen die in indischer Sprache und sogenannten kābulischen oder arianischen Schriftzeichen verfassten. Eukratides, Zeitgenosse des Mithradates I, ward um die Mitte des 2. Jahrh. (c. 155) von seinem Sohn Heliokles ermordet, wahrscheinlich unter dem Vorwand, dass er sich habe durch Mithradates Land entreissen lassen. In seiner letzten Zeit erscheint ein

---

1 Vgl. Houtum-Schindler, Zeitschr. d. Ges. f. Erdk. XII, 215.

2 Tambrax des Polybios ist vielleicht Talabroke des Strabo (in griech. Uncialschrift kann la leicht zu m werden), vgl. Mordtmann, Sitzungsber. d. Münch. Akad., 1. Mai 1869, 529 ff.; Dorn, Caspia, Petersb. 1875, S. XV. 128. 129. Syrinx hält man für Sari, Dorn, das. 127, Tomaschek, Histor. Topogr. 83, welches jedoch in Tabaristān liegt. Antiochos scheint über Schāhrūd und Bestām gezogen zu sein (s. Karte Houtum-Schindlers in Zeitschr. Ges. f. Erdk. XII, 215).

3 Vgl. Lefmann, Gesch. d. alten Indiens, Berl. 1890, 749.

4 Altqandahār nach Henry Rawlinson, Journ. Geogr. Soc. XIII, 1843, lxxvii.

5 v. Sallet, Nachfolger Taf. 2, 6—9; Percy Gardner, Coins of the Greek kings Pl. 4, 2. 3; 30, 5. 6.

Plato, dessen Münzen (eine von 165) denen des Eukratides nachgebildet sind, und noch eine Reihe andrer griechischer Fürsten in Indien, die sämtlich über kleinere Gebiete geherrscht zu haben scheinen, bis die Inder endlich die griechische Herrschaft abschüttelten. Inzwischen hatte in Parthien Phraates I[1], Sohn des Phriapites, den Thron bestiegen (181—174) und unterjochte die Marden in Tapuristān, von denen er einen Teil zur Bewachung der kaspischen Pforten, des Gerdān-i Sardarrah, des wichtigen Übergangs von Chorasan nach Medien, nach der Festung Charax (heute Aivān-i Kaif) übersiedelte. Die Seleukiden waren durch den Krieg mit Rom, in welchem durch die vereinigte Macht der Römer unter den beiden Scipionen, des Eumenes II von Pergamos und Philipps III von Makedonien Antiochos III in der Schlacht bei Magnesia 190 besiegt ward, sehr geschwächt. Der König starb drei Jahre später, als er die Schätze eines Tempels des elymäischen Zeus, vielleicht in Baitāvend östlich von Schuschter[2], zu plündern gedachte, um die durch eine ungeheure Kriegssteuer an die Römer zerrütteten Geldverhältnisse aufzubessern[3]. Bei dieser Gelegenheit scheint sich das Reich von Elymaïs (nach den Elymäern im Norden von Susiana benannt, jedoch auch das südliche Susiana umfassend) von den Seleukiden losgetrennt zu haben, freilich um bald unter parthische Hoheit zu kommen. Seleukos IV Philopator (187—176) vermochte das Vordringen der Parther nicht zu hindern. Phraates, nur auf das Wohl des Landes bedacht, ernannte unter Übergehung seiner eignen Söhne seinen Bruder Mithradates (174—136), »einen Mann von ausgezeichneten Eigenschaften« (Justin. 41, 5), zu seinem Nachfolger, unter dessen 37jähriger Herrschaft Parthien zu einem grossen Reich ward. Syrien hatte durch einen Krieg mit Ägypten an Macht verloren, und Antiochos IV Epiphanes (176—164), Bruder des Seleukos IV, hatte sich durch die thörichte Absicht, die jüdische Religion abzuschaffen und die Juden zu Griechen zu machen, einen furchtbaren Feind erweckt, der ein halbes Jahrhundert am Ruin der seleukidischen Herrschaft arbeitete; er war, nachdem sein Versuch, die Elymäer zu unterwerfen und die Schätze des Tempels der Artemis (Nanē) zu rauben, vereitelt worden war, in Gabae (d. i. Dschai, der Teil von Ispahān, der seit 1603 Dschulfa heisst)[4] infolge von Völlerei gestorben[5]; sein Sohn Antiochos V (164—162), ein Knabe, musste geschehn lassen, dass zwei Männer wegen der Regentschaft einen Bürgerkrieg hervorriefen, und dann kam Demetrios, Sohn des Seleukos V, der in Rom als Geisel lebte, und machte seine Rechte als ältrer Vetter geltend, tötete den Unmündigen und herrschte als Sōtēr 162—151. Dann trat ein angeblicher Sohn des Antiochos IV, Alexander Balas, auf und überwand nach langem Bürgerkrieg den Demetrios, der in der Schlacht fiel. Im Jahr 146 jedoch gelang es Demetrios' Sohn, Demetrios II Nikator (146—140), mit ägyptischer Hülfe den Usurpator zu beseitigen; doch geriet er alsbald in Kampf mit Diodotos von Apameia, der zuerst einen Sohn des Balas, Antiochos VI (146—143), dann sich selbst unter dem Namen Tryphōn als Prätendent aufstellte. Während dieser Wirren war Mithradates zuerst gegen Baktrien vorgegangen, dessen Herrscher Eukratides in Indien beschäftigt war, und hatte ihm Gebiet, wahrscheinlich Margiana, entrissen; sodann hatte er Medien er-

[1] Der Name Phraates, awest. *frahāta*, bedeutet »der Gewonnene, der womit uns Gott gewürdigt hat«, sanskr. *prasāta*.

[2] H. Rawlinson, Journ. Geogr. Soc. 9, 85.

[3] Diodor 28, 3; 29, 18; Strabo 744 (ed. Meineke 1038, 4); Justin. 32, 2.

[4] Strabo 728 (1015, 2); Ptolemaios 6, 4, 7; Tabarí 1, 2638, 15; 2640, 8; H. Rawlinson, Journ. Asiat. Soc. 15, 258; Encyclop. Britann. s. v. Ispahan, p. 395b; Dubeux, La Perse, Paris 1841, 357a; Hoffmann, Syr. Akten pers. Märtyrer 132.

[5] 1 Makkab. 6, 1; 2 Makkab. 1, 13; Polyb. Fragm. 31, 11.

obert, wo zuerst Molon 222 sich als selbständiger Fürst aufgeschwungen hatte, aber 220 von Antiochos III geschlagen und gekreuzigt worden war[1], und später 161 Timarchos aus Milet, der 160 durch Demetrios I umkam, dann sein Sohn Dionysios[2] geherrscht hatte; Mithradates verlieh Medien seinem siegreichen Feldherrn Bacasis (um 147)[3]. Nach der Dämpfung eines Aufstandes in Hyrkanien zog der König nach Elymaïs, dem noch nicht lange vom Seleukidenreich losgerissnen Susiana. Man ist geneigt, zwei Münzen[4], welche in Susiana gefunden worden sind, elymäischen Fürsten beizulegen; die eine zeigt auf der Vorderseite den Kopf, auf der Rückseite den Namen Kamnaskires, sowie den auf dem Omphalos sitzenden Apollo wie auf den Münzen des Antiochos IV oder V und des Mithradates; ganz denselben Typus hat die Münze eines »Königs Arsakes«, die man dem Phraates I gibt, die jedoch dem Vater des Kamnaskires, der Arsakes hiess, angehören könnte; da beide ohne Zweifel Arsakiden gewesen sind, konnte der Verfasser der dem Lukianos zugeschriebnen Schrift Macrobii 16 den Sohn einen Basileus der Parthyäer nennen; aus dem Jahre 82 v. Chr. stammt die zweite, einem spätern Kamnaskires und seiner Gattin Anzaze angehörige Münze, auf der beide abgebildet sind; des älteren Fürsten Kopf ist rechts gewendet, der des jüngern links, wie der der parthischen Grosskönige. Es wird erzählt, dass Mithradates die Tempel der »Athene« und der Artemis, genannt Azara, geplündert und Seleukia, ehemals Soloke genannt, am Hedyphon (Dscharrāhī) erobert habe; nach den Worten des Plinius (6, 27 [31]) und Strabo 744 (1038, 10) liegt der Artemistempel am Eulaeus unter Susa, stand daher an der Stelle des Heiligtums der Gottheit (wahrscheinlich Göttin) Kiririscha, da, wo sich jetzt das Grab des Daniel befindet[5]. Auch in Persis und Babylonien machte Mithradates seine Gewalt als Grosskönig geltend.

In der Persis hatte sich, wahrscheinlich nach Besiegung der makedonischen oder seleukidischen Satrapen (ein Alexander war Bruder des Molon von Medien, † 220) seit den Zeiten der Diadochen ein einheimisches Fürstentum erhalten, gegen das Antiochos IV einen Kriegszug unternommen hat, und das nach den Münzen[6], den einzigen Urkunden seines Daseins, zu urteilen, die Überlieferungen der Achaemeniden festgehalten hat; denn die Bildnisse der Münzherren erscheinen in der einheimischen Tiara, welche die Perser auf den griechischen Bildwerken aus der Zeit jener Dynastie tragen, doch haben die ältesten Herrscher die Tiara so aufgeschlagen, dass das Kinn frei ist; auf der Rückseite befindet sich der König, mit dem Bogen vor dem Feueraltar stehend, wie an den Felsgrüften von Naqsch-i Rustam; neben dem Altar steht

[1] Polybios 5, 5.

[2] v. Gutschmid, Gesch. Irans 51.

[3] S. über ihn Marquart, ZDMG. 49, 636, Note 4.

[4] Subhi Bey, ZDMG. 17, 785; Vaux, Numismatic Chronicle XVIII, 140; Percy Gardner, Parth. Coinage Pl. I, nº 12; VII, nº 25. 26; v. Sallet, Numismat. Zeitschr. 8, 1881, 205 ff.

[5] Über das Daniel-Grab s. Tabari (ed. Prym) 1, 2566, 6 ff.; in sasanischer Zeit galt der Ort als Mausoleum des sagenhaften Kai Chusrau oder des Daryavesch; Guidis syr. Chronik 33, 19. 20 (Nöldeke 43. 44); s. Hübschmann, ZDMG. 47, 625; Armen. Grammatik 46; Rawlinson, Journ. Geogr. Soc. 9, 85 sucht den Tempel in Susan am obern Kārūn, Hoffmann, Syr. Märtyreracten 135, in Āzar, einem Ort zwischen Rām-Hormuz und Ahvāz; es gibt auch einen Tempelbezirk (nicht Stadt) Azara oberhalb Artaxata in Armenien, Strabo 527 (741, 27); über den Tempel der Kiririscha s. die anzanischen Inschriften bei Weissbach, Abhandl. Sächs. Ges. d. Wiss. XII, 2, 133; XIV, 734; Soloke ist ohne Zweifel der Ort am Tenk-i Saulek, wo Ruinen und wahrscheinlich parthische Bildwerke, de Bode, Travels 1, 352 ff.; G. Rawlinson, The VI. mon. 392.

[6] Levy, ZDMG. 21, 421; Mordtmann in v. Sallets Zeitschr. f. Numism. 4, 1877, 152; 7, 1880, 40; einzelne Münzen auch bei Thomas, Early Sasan. Inscript. 128; Markoff, Monnaies Arsacides etc., Petersb. 1889.

das Kāveh-Banner oder die Reichsstandarte, welche auch (leider beschädigt) auf dem pompeianischen Mosaikbild der Schlacht von Issos zu sehen ist; der Feueraltar aber ist die Abbildung des vor jenen Grüften und auch in Pasargada noch vorhandnen Feuerhauses; auf den Münzen hat man nur die kleinen Feuerbehälter (Ātaschdān) mit den Flammen aufs Dach gestellt, weil man ein im Innern des Gebäudes brennendes Feuer nicht zu prägen vermochte. Über dem Ganzen schwebt Ahuramazdāh. Die beiden ältesten Münzen zeigen indessen auch auf der Rückseite den König in ganzer Gestalt, auf einem Thron sitzend. Die Legenden der Tetradrachmen und Drachmen sind in aramäischer Schrift abgefasst. Die mutmassliche Reihenfolge der Fratakarā (geschrieben *frtkra*, »Feuer machend« (vgl. den Namen Phrataphernes), was den dem Feuerdienst vorstehenden Fürsten bedeutet, wie noch zur Zeit der arabischen Eroberung der Fürst von Istachr »der Hirbadh«, d. h. Herr des Feuerherdes, awest. *aeϑrapaiti* heisst[1]; es folgt im Titel noch »Gott«, später *malkā*, d. i. *šāh*) ist folgende: 1. Bagakert I, ohne den Titel *frtkra*, nur *Bgkrt zi alhiā* (B. der Gott); 2. Bagaraz, dessen Sohn, *Bgrz frtkra zi alhiā*; 3. Bagakert II, vielleicht des vorigen Sohn; 4. Vahuburz; dieser Fürst ist der Oborzos, angeblich seleukidischer Satrap zur Zeit des Antiochos I (280—261); 5. Artachschatr I; der Name ist *Ardxtštr* und *Artxtštr* geschrieben; neben der Fahne steht *farwag* (d. i. das Feuer Farnbag); 6. Narsah, Sohn des vorigen; 7. Vatafradat (Autophradates, früher Patūkrat gelesen)[2]; 8. Narsah, dessen Sohn. Die Legenden sind teilweise schwer zu lesen. Eine zweite Reihe von Münzen, welche mutmasslich mit der Zeit der Losreissung von den Seleukiden beginnt, besteht aus Silberdrachmen mit ungeschickten Nachahmungen der ältern Prägung; der Titel ist *malkā* (*šāh*). Die Herrscher sind: 1. Manawaz (*Mnwz?*); 2. Tiridates (*Tirdāi?*); 3. T...tā (?, das Bildnis ist dasselbe wie bei Nr. 4); 4. Vatafradat (unrichtig Zatūrdat; der Name erscheint nicht deutlich auf seinen Münzen, wohl aber auf denen seines Sohnes), ist wohl derjenige, gegen welchen Numenius, der Feldherr Antiochos' IV, 165 zu Feld zog[3]. Die dritte Münzreihe, die, wie auch die noch folgenden, roh geprägt ist, zeigt den Kopf des Fürsten von der linken Seite gesehn, was im Unterschied von früher die Vasallenschaft bezeichnen muss; das Feuerhaus ist durch ein tragbares Feuergefäss von Metall ersetzt, öfter mit der Gestalt des Fürsten als Diener des Feuers (Hērpat). Die Tracht der Fürsten ist die parthische, die Schrift arsakidisches Pahlavi. Man darf annehmen, dass diese Reihe mit der Unterwerfung der Persis unter Mithradates beginnt. Der erste Fürst ist Dāriav, Sohn des Vatafradat, *malkā* (*šāh*), der zweite sein Sohn Artachschatr; die zahlreichen Münzen beider lassen auf eine lange Regierungszeit schliessen. Artachschatr scheint der in den Macrobii des Pseudolukianos nach Isidoros von Charax erwähnte Artaxerxes zu sein, der um die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. regiert hat[4]. Die vierte Reihe, die vielleicht einem andern Teil der Persis als die vorhergehenden angehört, zeigt auf beiden Seiten einen Kopf, wahrscheinlich den des parthischen Grosskönigs und den des Schāh; die Herrscher sind 1. (Kav)āt, Sohn des Kāmōpat; 2. (Vah)umitr; 3. Manutschitr I; 4. Manutschitr II, des vorigen Enkel; 5. Artachschatr, Sohn des vorigen; 6. Tīrdat. Die 5. Münzreihe zeigt auf der Vorderseite einen Kopf, auf der Rückseite eine Devise, wie Mond und Stern, Triquetra u. dgl.; sie ist vielleicht von Dynasten der letzten Zeiten neben den Königen in Istachr, denen die 4. Reihe angehört, geprägt; Namen

[1] Auch Vischtāspa, unter dem Zarathustra lebte, hiess »der Hirbadh«, Mafātīḥ al-'olūm ed. VAN VLOTEN 100, 7.

[2] SIX, Numismatic Chronicle 1867, 242.

[3] V. GUTSCHMID, Gesch. Irans 40.

[4] V. GUTSCHMID, Gesch. Irans 158.

der Fürsten sind: 1. Namōpat, Sohn des Artachschatr (der Kopf gleicht dem Pakoros oder Chosroes auf parthischen Münzen); 2. Artanō-botschet (ähnlicher Kopf); 3. Pakūr, Sohn des Vahūmitr; 4. Zārintsch (scheint ein gefälschtes Stück); andere haben unleserliche Aufschriften.

Man kann sagen, dass Mithradates, der als gerecht, menschenfreundlich und tapfer geschildert wird, das Achaemenidenreich, soweit es iranisch war oder unter directem Einfluss der iranischen Herren stand, hergestellt hatte, und auch in der Sphäre des Griechentums gab es Staaten mit hellenistischen Herrschern, die sich rühmten, von den Achaemeniden abzustammen, wie noch weiter gezeigt werden wird, so dass Mithradates auch wirklich mit den Ansprüchen der alten Grosskönige auftrat, wie aus seinen Münzen hervorgeht; hier nennt er sich, wie seine Vorgänger, zuerst Grosskönig Arsakes, auch Grosskönig Arsakes Epiphanes (nach Antiochos IV) oder Philellen, zuletzt aber König der Könige Arsakes Euergetes (wie Antiochos VII) Dikaios (wie Agathokles von Baktrien) Philellen. Seine nächsten Nachfolger bedienen sich wieder des Titels Grosskönig, bis der höhere Titel König der Könige von Mithradates III an ständig wird.

Demetrios II fasste den tapfern Entschluss, der parthischen Macht entgegenzutreten, und errang mit seinem wohlgerüsteten Heere zunächst einige Erfolge, dann aber ward er in Medien besiegt und gefangen (139). Mithradates behandelte ihn als König und vermählte ihn mit seiner Tochter Rodogune. Seine syrische Gemahlin Kleopatra, von Tryphon hart bedrängt, rief Antiochos von Side, ihren Schwager, zu Hülfe und reichte ihm ihre Hand, in dem Wahne, ihr Gatte werde nie zurückkehren. Antiochos besiegte wirklich den Tryphon und zog gleichfalls gegen die Parther. Das Heer war 80000 Mann stark und von einem Tross von 300000 Menschen begleitet, unter denen zahlreiche Köche, Conditoren und Komödianten waren (Justin. 38, 10). Die Soldaten hatten goldne Knöpfe an ihren Stiefeln. Viele Fürsten, denen der gebieterische Stolz der Parther verhasst war, die, auch wohl auf einen Erfolg des Antiochos rechnend, Sicherheit für ihre Ländchen zu erreichen hofften, schlossen sich an. Inzwischen war der Sohn des Mithradates, Phraates II (136—127) König geworden. Sein Feldherr Indates ward am Lykos (dem grossen Zāb) besiegt (130) und zurückgetrieben; Phraates bot Frieden an, da aber Antiochos unannehmbare Bedingungen stellte, ward der Krieg im Frühjahr 129 erneut, der gefangne Demetrios ward mit einem Heer nach Syrien entlassen, um dort seinen Thron wieder einzunehmen, und die Meder, durch die Zügellosigkeit der syrischen Soldaten erbittert, töteten diese an Einem Tag mit Einverständnis des Königs. Antiochos Sidetes selbst ward samt seinem Heere in Medien vernichtet, Phraates liess seinen gefallnen Gegner mit königlicher Pracht beisetzen und schickte ihn später in einem silbernen Sarg nach Syrien. Dieser Erfolg hat die Oberherrschaft der Parther in Asien dauernd befestigt. Kaum sass Demetrios wieder fest auf dem Thron, als die Bürgerkriege aufs neue begannen und fast ein halbes Jahrhundert dauerten. Vielleicht wäre Phraates zur Vernichtung des seleukidischen Reiches geschritten, wenn ihn nicht die Skythen, die er für den Krieg gegen den Sidetes herbeigerufen hatte, denen er jedoch wegen ihrer verspäteten Ankunft den Sold weigerte, und die daher das parthische Gebiet zu plündern begannen, zur Rückkehr genötigt hätten. Er setzte daher seinen Liebling Hymeros als Statthalter in Babel ein, wo sich dieser indessen als ein abscheulicher Tyrann erwies. Er kämpfte für die Parther in Mesene[1], einem kleinen Reich am Ausfluss des Schaṭṭ al-ʿarab,

[1] Man vgl. über dieses Reich: Reinaud, Mém. de l'Institut XXIV, II, 155; Saint-Martin, Recherches sur l'hist. et la géogr. de la Mésène et de Characène, Paris 1868. Über Hymeros s. auch Athenaios 466 (ed. Kaibel 3, 15, 14).

wo die assyrischen Inschriften Gambul nennen. Phraates griff die Skythen an, ward jedoch, als eine Abteilung kriegsgefangner Griechen zum Feind übertrat, geschlagen und getötet. Ihm folgte sein Oheim Artaban II, der das Reich in bedrängter Lage übernahm und in einem Krieg gegen die Yuëtschi verwundet ward und starb (124).

Schon Mithradates hatte dem baktrischen Reiche Landstrecken entzogen, doch ging dessen Zerstörung nicht von den Parthern, sondern von den tibetischen Yuëtschi oder Tocharen[1] aus, die vor dem türkischen Volke der Hiungnu zum grossen Teil aus ihren Sitzen ausgewandert waren; sie hatten ein anderes Nomadenvolk, die Së, verdrängt, die ihrerseits über Kaschmir nach dem Indusgebiet auswanderten, die Yuëtschi aber kamen nach Baktrien, wo sie mit der Zeit fünf Fürstentümer begründeten, von denen Kwei-schwang (Kūschān) Baktra zum Mittelpunkt hatte (um 135). Die Einwirkungen dieser Umwälzung, welche die griechischen Fürsten vertrieben und auf ihre indischen Länder beschränkt hatte, erfuhr auch das Partherreich, denn um diese Zeit drang eine Schar von Skythen (Saken), durch die Völkerbewegung in Turkistān gedrängt, in das südliche Drangiana ein, liess sich hier dauernd nieder und gab dem Land den Namen Sakastāna (heute Sīstān). Die Griechen hielten sich noch längere Zeit im Kābulthale, so dass wir zwischen Heliokles und dem letzten Griechen, Hermaios (ungefähr 25 v. Chr.), siebzehn Könige und eine Königin kennen, unter ihnen einen dem Buddhismus zugethanen Menandros (ind. *Milinda*), die jedoch zeitlich und örtlich schwer anzuordnen sind[2]. Sakas (Së) haben auch in den bergigen Teilen des nördlichen und nordwestlichen Indiens geherrscht, die jedoch möglicherweise über Kaschmīr und Nepāl herabgestiegen sind und zur Zeit einer Schwäche der griechischen Herrschaft sich auf Kosten der Javana ausgedehnt haben (etwa Mitte des 1. Jahrh. v. Chr.). Die Könige dieser Indoskythen führen teils parthische, teils fremde Namen, die gleichwohl sakisch-iranisch sein können; der älteste ist Mauës, dessen Münzen mit parthischem Gepräge im Pandschāb gefunden werden; ihm folgte Azes, der in Verbindung mit Aspavarma (ein indischer Name mit persischer Aussprache *aspa*, sanskr. *aśva*) und Azilises prägt, so dass auf den Münzen vorn sein Name in griechischer Schrift, hinten der seines in gleichem Rang stehenden Mitregenten in indischer Schrift erscheint; man nimmt an, dass Azes der Vater der auf Münzen aus Qandahār und Sīstān erscheinenden Azilises, Vonones, Spalirises, Spalahoras und Spalyris sei; Spalahoras ist der Vater des Spalagadama, während Aspavarma nicht zu der Familie gehörte. Auch Zeionises sowie Heraos, König der Saken, gehörte nach den Münzen dieser Reihe von Herrschern an[3]. Wahrscheinlich ward diese Dynastie durch Kadphises II, den Sohn des Kadaphes und Enkel Kadphises I samt der griechischen und parthischen um 30 n. Chr. beseitigt, und mit seinem Nachfolger Kanerki (Kanischka), König der Kūschān oder Turuschka, beginnt 78 n. Chr. die indische Saka-Āra.

Nach Artabans Tod trat ein Gegenkönig auf, dessen Münze vom Jahr 124/3 ihn Arsakes Nikephoros nennt; man hat ihn wohl mit Unrecht für jenen

[1] Die Kenntnis dieses Volkes verdankt man besonders chinesischen Geschichtswerken, welche DEGUIGNES, neuerdings v. RICHTHOFEN zugänglich gemacht haben, und die hiernach von v. GUTSCHMID in seiner iran. Geschichte verwertet worden sind; vgl. v. RICHTHOFEN, China II, 439 ff.; SPECHT, Journ. asiat. VIII, 2, 348. Die im Gebiet von Bāmiyān wohnenden Hazārah, einst von einem Schāh beherrscht, scheinen Nachkommen der Yuëtschi, RAWLINSON bei MARKHAM, Proceed. Geogr. Soc. 20, 251.

[2] Vgl. v. SALLET, Nachfolger Alex. 32. 106; GARDNER, Coins of greek and scyth. kings XXXIII und dessen Münzkatalog.

[3] Vgl. v. SALLET, Nachfolger Alex. 170. 175; Zeitschr. f. Numism. 9, 1882, 165; 10, 160; GARDNER p. 111, Pl. 23, 6.

Hymeros gehalten[1]; ein zweiter Gegenkönig nennt sich Arsakes Euergetes Dikaios Philellen (mit den Titeln des Mithradates)[2]. Der Sohn Artabans, Mithradates II, bestieg 124 den Thron und sicherte durch glückliche Kämpfe die östlichen Grenzen, während er seine Macht bis zum Euphrat und nach Armenien ausdehnte.

Armenien soll einst Hydarnes, der Gefährte des Dareios I, 521 als König erhalten haben (Strabo); gegen Ende des 4. Jahrh. suchte Ardoates vergeblich das Land dem Seleukos I zu entreissen; zur Zeit des Antiochos III herrschte in Sophene oder Kleinarmenien Xerxes in der Hauptstadt Arsamosata; er war wahrscheinlich der Sohn des Abdissares und ward von seiner Gattin Antiochis umgebracht. Als Antiochos bei Magnesia von den Römern besiegt worden war, sagten sich zwei seleukidische Feldherrn persischer Abkunft von ihm los, Artaxias und Zariadris, und obwohl berichtet wird, dass Antiochos IV den Artaxias gefangen genommen habe, so lassen die Armenier Sebēos und Mose (nach Mar Abas Qaṭinā) doch seinen Sohn Artavazd nach ihm auf den Thron kommen (159—149). Alsdann soll Vaḷarschak gefolgt sein, mit dem eine neue Königsreihe, die Arschakūni oder Arsakiden, beginnt, da er als ein Bruder des Mithradates I gilt und von 149 bis 127 regiert haben soll. Wie er zu der Krone gekommen ist, bleibt dunkel, weil eine unmittelbare Einwirkung der Parther auf Armenien damals nicht anzunehmen ist. Vaḷarschak, in Wirklichkeit wohl Tigranes I, führte die parthische Hofsitte und eine Gliederung des armenischen Adels ein, worüber wir mehrere merkwürdige Schriftstücke besitzen[3]; von Armenien kam diese Rangliste, mehrfach verändert durch Chosrow und Ardaschīr I, auch nach Georgien, wo sie bis zur Einverleibung dieses Landes in Russland (1803) bestanden hat. Einen Versuch des Morphiulikēs(?), Sohn des Dareh oder Zarhat (Zariadris), ihm die Herrschaft zu entreissen, soll Vaḷarschak durch dessen Besiegung bei Kolonia[4] vereitelt haben. Es folgte sein Sohn Arschak und dessen Sohn Artaschēs. Ein Bruder von diesem, Arschak, wird als Ahnherr der Herrscher von Georgien angesehn. Auch diese Fürsten werden nur von Mar Abas genannt. Nach einem Kriege, von dem man aber sonst keine Nachricht hat, soll der armenische König seinen Sohn Tigran als Geisel nach Parthien gesendet haben, den Mithradates II der Grosse i. J. 94 mit Waffengewalt auf den armenischen Thron brachte, gegenüber den Ansprüchen eines Artoadistus[5]. Indem so Mithradates seinen Einfluss bis in die Nähe des

---

1 v. Prokesch-Osten, Wiener Numismat. Zeitschr. I, 255; v. Sallet, Berl. Zeitschr. f. Numism. I, 312; P. Gardner, Parth. Coinage Pl. II, nº 16; v. Gutschmid, Gesch. Irans 78, Note 5.

2 P. Gardner, Parth. coin. p. 30, Pl. I, nº 28.

3 Intschitschean, Armen. Altertümer (armen.) 2, 95; Langlois, Collection d'hist. armén. 2, 25; Brosset, Hist. de la Géorgie, Introduct. p. lxxix. 164.

4 Der erst seit Pompejus mit diesem Namen bezeichnete Ort ist wahrscheinlich Qara Ḥiṣār im polemonischen Pontos am Lykos, s. Ramsay, Histor. Geogr. p. 57. 267. Der Name Morphiulikēs (mit griech. Endung) wird nur von Mose genannt und wird wohl irrig auf einer kappadokischen Münze gelesen (Blau, Wiener numismat. Zeitschr. 1877, 149), vgl. v. Gutschmid, Kleine Schriften 3, 319; Marquart, ZDMG. 49, 657.

5 Justin. 42, 2. Dass diese Urgeschichte der arsakidischen Dynastie in Armenien zum Teil sagenhaft ist, kann nicht bestritten werden. Es müsste, wenn die Ansicht der Armenier richtig wäre, jedenfalls Mithradates II der Grosse (124—76) als Bruder des ersten armenischen Arschakuni angenommen werden, weil dieser Parther nach Justinus zuerst in Armenien Krieg geführt hat. Man hat bereits vermutet, dass die Annahme der Armenier durch Verwechslung mit der i. J. 147 von Mithradates I bewirkten Einsetzung des Bacasis in Medien veranlasst worden sei. Zwischen Tigran I (94—56) und Artaxias (189—159) müssen mehrere Herrscher angenommen werden, deren Benennung man vorläufig den Armeniern glauben darf. Den Namen des Königs Artoadistus bei Justinus darf man nicht in den des Artavasdes, der Tigrans Vater und Artaxias' Sohn sein würde,

Römerreichs erstreckte, das bereits durch seine Staatsmänner in die Geschicke der kleinasiatischen Völker und in ihre Kassen mächtig eingriff, bereitete sich das Verhältnis vor, welches über 300 Jahre die gegenseitige Politik des Morgen- und Abendlandes beherrschen sollte.

Einige hellenistische, d. h. von griechisch gebildeten Königen morgenländischer Abkunft beherrschte Staaten trennten noch beide grosse Reiche. Bithynien ward unter seinem letzten Herrscher in den Kampf der Römer mit Mithradates von Pontos verwickelt, ebenso Kappadokien[1], welches mit den Seleukiden und auch später mit Rom gute Beziehungen unterhielt. Dieses Land, im grauen Altertum Mittelpunkt der hethitischen Macht, an die noch die Fundamente der Burg und die höchst seltsamen Felsenreliefs von Pteria (Bōghāz-köi) sowie die Palastthore mit den Sphinxen in Ejuk erinnern, von den Medern erobert und in den Länderlisten des Dareios als Katpatuka aufgeführt, ward von Satrapen verwaltet, deren Namen man noch kennt (Artabates unter Kyros, Ariamnes unter Dareios, Gobryas unter Xerxes, Mithradates, Kamisares und Datames unter Artaxerxes II, Mithrabuzanes und Ariakes (Ariarathes) unter Dareios III, Sabiktas unter Alexander), machte sich bei der Zerstörung des altpersischen Reiches unter Ariarathes I frei; die in einem zu dynastischen Zwecken gefälschten, bei Diodor aufbewahrten Stammbaum genannten Vorfahren dieses Herrschers sind ungeschichtlich; wahrscheinlich war Ariarathes I ein Bruder, Ariarathes II ein Sohn des Orophernes[2]; eine Zeit lang stand das Land unter Perdikkas, der den Ariarathes 322 kreuzigen liess, unter Eumenes' († 316), Nikanors († 311) und Amyntas' Herrschaft, doch erhielt es in Ariarathes II (301—280) wieder einen selbständigen Fürsten, der mit Hülfe des Ardoates von Armenien den Amyntas besiegt und getötet haben soll (301). Sein Sohn Ariaramnes (280—230) war mit Antiochos II verbündet, der seine Tochter Stratonike dem Sohne des Ariaramnes, Ariarathes III (230—220), zur Ehe gab, während ihre Schwester Laodike die Gattin des Mithradates II von Pontos ward. Hierdurch gewann Ariarathes die Anerkennung als König von Seiten der Seleukiden. Der Sohn des dritten war Ariarathes IV Eusebēs (220—163), ein Vetter Antiochos' III, dessen Muhme Stratonike seine Mutter war und dessen Tochter Antiochis er zur Frau hatte. Diese Antiochis war zuerst die Geliebte ihres Bruders Antiochos IV und ward die Mutter eines Mithradates, ward dann mit Xerxes, Sohn des Abdissares von Arsamosata, vermählt, der somit des Mithradates Stiefvater ward, und endlich nach Ermordung ihres Gatten heiratete sie den Kappadokier[3]. Er kämpfte auf

verbessern, da keine Variante hierauf hinweist und jener Name ganz verschieden von diesem ist. Auch scheint die Hypothese, dass Vaḷarschak der 200 Jahre zurückversetzte Vologeses I sei, der seinen Bruder Tiridates i. J. 52 n. Chr. auf den armenischen Thron gebracht hat, dadurch an Haltbarkeit zu verlieren, dass es unerklärlich bliebe, weshalb statt Vaḷarschak nicht Terdat erschiene, sowie dass Val-arschak ein ganz andrer Name ist als Vala-gasch (Vologeses), der freilich auch sonst im Armenischen statt des persischen Valagasch eintritt (s. S. 506); vgl. Marquart, Philol. 54, 524.

1 Quellen der kappadokischen Geschichte sind hauptsächlich Strabo, Appian, der im Bell. Mithr., Cap. 8 ff., eine Geschichte gibt, ferner Diodor 31, 19, der die Dynastie bis zu Kyros' Zeiten hinaufführt in einem zu dynastischen Zwecken verfertigten Stammbaum, u. A., vgl. Gelzer in der Ägypt. Zeitschrift XIII, 1875, 14; Ed. Meyer, Kappadokien in Ersch und Grubers Encyklop. Die Münzgeschichte zuletzt von Th. Reinach behandelt, Revue numismat. III. IV, 301. 452.

2 Niese, Paulys Realencycl. hrsg. von Wissowa (1894) u. d. W. Ariarathes; Marquart, Philologus LIV (1895), 499 ff.

3 Polyb. 8, 25, 3; Livius 33, 19, vgl. über diese genealogische Hypothese Visconti, Iconogr. grecque II, 332 ff.; Blau, Zeitschr. f. Numism. 7, 1880, 33. 35; Marquart a. a. O. 505 ff. = Untersuch. zur Gesch. v. Eran, Gött. 1896, 21. Auch Mithradates V von Pontos, Eidam des Antiochos IV, soll vor dem Tod seines Vorgängers in Arsamosata geherrscht haben.

Seiten des Antiochos bei Magnesia, söhnte aber die Römer dadurch aus, dass er sich mit deren Schützling Eumenes II von Pergamos verbündete, um diesen gegen Pharnakes von Pontos zu unterstützen, und auch im Kriege gegen Perseus auf römischer Seite stand. Antiochis brachte ihren Sohn Mithradates nach Beseitigung der Söhne erster Ehe, Ariarathes und Orophernes, deren Schwester Stratonike den Eumenes und den Attalos II von Pergamos heiratete, auf den Thron, und es scheint, dass damals die Genealogie der kappadokischen Fürsten verfälscht und die beiden beseitigten Prinzen für untergeschoben erklärt wurden. Mithradates nahm nach seiner Adoption den Namen Ariarathes V Eusebēs Philopatōr (163—130) an, ward jedoch durch Orophernes, der von Demetrios I unterstützt ward, vertrieben, aber durch die Römer und Attalos II, der doch des Vertriebnen Schwager war, wieder eingesetzt und starb in der Schlacht der Römer gegen Aristonikos, der das Testament des Attalos anfocht. Er hatte sechs Söhne, denen die Römer Gebiete in Lykaonien und Kilikien übertrugen, wahrscheinlich um das Reich zu zersplittern; Nysa (unrichtig Laodike genannt), die allein herrschen wollte, soll fünf von ihnen vergiftet haben, nur der sechste sei gerettet, die unnatürliche Mutter aber vom Volke umgebracht worden. Ariarathes VI Epiphanes (130—112) vermählte sich mit Laodike, der Schwester des Mithradates des Grossen von Pontos. Dieser liess ihn jedoch durch Gordios, einen kappadokischen Adlichen, umbringen, um sich des Landes zu bemächtigen, und trachtete auch seinen Söhnen nach dem Leben; Laodike heiratete jedoch den Nikomedes von Bithynien, und Mithradates setzte wirklich ihren Sohn Ariarathes VII Philomētor auf den Thron (112—100?), um ihn jedoch wieder umzubringen und einen seiner eignen Söhne aufzustellen. Dies ward jedoch von den Kappadoken vereitelt, die einen Bruder des Ermordeten, Ariarathes VIII, zum König machten, nach dessen baldigem Tod ein Sohn Mithradates' als Ariarathes IX den Thron besteigen sollte, während auch Nikomedes einen angeblichen dritten Sohn des Ariarathes VI als Bewerber aufstellte. Hier griff aber der römische Senat ein und liess vom Volk den Ariobarzanes zum Könige wählen (95—63). Dieser ward oft vertrieben und wieder eingesetzt, einmal von Tigranes von Armenien und Gordios (93), von Sulla zurückgeführt, sodann von Mithradates 91 und 89, von Tigran 77, von Mithradates 74, von Mithradates und Tigranes 67, und 66 von Pompejus nochmals auf den Thron gebracht. Es folgte Ariobarzanes II Philopatōr (63—52), sodann ein dritter Ariobarzanes Eusebēs (52—42), den ausser einer Inschrift auch Cicero (ad famil. 15, 2, 4) erwähnt, und dessen Bruder Ariarathes X, der nach kurzer Regierung von Antonius getötet ward, worauf an seine Stelle Archelaos trat, dessen Mutter Glaphyra den Antonius mit ihren Reizen gefesselt hatte. Er ward i. J. 17 vom Senat abgesetzt und Kappadokien zur römischen Provinz gemacht.

Kappadokien benachbart war das Reich von Pontos[1]. Auch dieses

[1] Unter den Quellen berührt Polybios († um 127 v. Chr.) mehrere der ältern Fürsten; besonders die Mithradatischen Kriege fanden gleichzeitige Schilderungen, aus denen spätre Schriftsteller schöpften, Theophanes von Mytilene (der noch 44 v. Chr. lebte), Teukros von Kyzikos, Poseidonios; die Geschichte des Mithradates VI schrieb auch Memnon von Herakleia (Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrh.); ferner enthalten Diodor nach Hieronymos von Kardia und Agatharchides, und Strabo wichtige Nachrichten, und ausführlich sind Appian (aus Strabos Hypomnemata), Dio Cassius († 235), dessen erhaltne Werke von 68 v. Chr. beginnen, dessen letzte Bücher (bis 229) nur in den Auszügen des Xiphilinos (11. Jahrh.) bekannt sind; Plutarch (Pompejus und Sulla) konnte z. T. nach autobiographischen Aufzeichnungen arbeiten; s. Ed. Meyer, Gesch. d. Königreichs Pontus, Leipz. 1879. Mit besonderer Berücksichtigung der Münzen: Visconti, Iconogr. grecque II, 163; Reinach, Revue numismat. III, 5, 106; 6, 232. 434 (1888); Mithradates

ward zuerst von persischen Satrapen verwaltet; der älteste ist Orontobates, von dem man eine in Sinope geprägte Münze besitzt[1]; als dessen Sohn wird Mithradates I bezeichnet, der dem Platōn eine Statue in der Akademie zu Athen errichtete und ein Freund des jüngern Kyros war, und dem sein Sohn Ariobarzanes, Satrap in Phrygien 387—362, folgte. Wenn Ariobarzanes derselbe wäre wie Orontobates, wie vermutet worden ist, so würde Mithradates I ausfallen. Sein Sohn Mithradates II, der seinen Vater gelegentlich des Satrapenaufstandes verraten hat, war selbständiger Dynast in Kios (am Ausfluss des askanischen Sees in die Propontis, später Prusias genannt) und unterwarf sich dem Alexander, später schloss er sich an Antigonos an (308), ward aber von diesem, weil er auf die Seite Kassanders trat, in seinem 84. Lebensjahr getötet (302). Von diesem Mithradates, der von Alexander angeblich nach Iberien (Georgien) gesandt ward, leiteten die Bĕdeaschch (Toparchen) von Gūgarkh (Gogarene am obern Kur) ihr Geschlecht ab[2]. Sein Sohn Mithradates (302—266) dehnte das Gebiet über Paphlagonien und Pontos aus und hiess als erster König von Pontos Ktistes. In seine Regierung fällt die pontische Ära von 279. Sein Sohn Ariobarzanes (266—245) hatte einen Mithradates IV (245—190) zum Sohn, der durch seine Gattin, eine Tochter des Antiochos II, Schwager des Seleukos Kallinikos und Oheim Antiochos des Grossen war. Letztrer vermählte sich mit Mithradates' Tochter Laodike, und ein Sohn beider, Mithradates, eroberte für seinen Vater Lykien, Karien und Kilikien 197[3]. Söhne des pontischen Königs waren Pharnakes I, der 190—169 herrschte und Sinope um 183 eroberte, und Mithradates Philopator Philadelphos, der Laodike, die Tochter des Antiochos IV Epiphanes, zur Gemahlin hatte und der Vater des berühmten Mithradates VI Eupator, sowie eines andern Mithradates, genannt Chrestos, ward. Er verlegte den Herrschersitz von Gaziura nach Sinope, wo er 120 ermordet ward. Die Herrschaft ging auf seine Witwe und seinen unmündigen Sohn (geb. 132/1) über, den die Verfolgung seiner Vormünder und selbst seiner Mutter schon früh mit finsterm Misstrauen gegen die Menschen erfüllt haben, so dass aus dem leiblich und geistig reich begabten Jüngling ein Gewaltherrscher ward, dessen Wildheit bisweilen an Wahnsinn grenzt[4].

Mithradates hatte das bis dahin noch wenig bedeutende Königreich Pontos durch Landstrecken am obern Euphrat und in Kolchis erweitert; der letzte Fürst von Bosporos[5], Pairisades, mit dem eine Dynastie griechisch-skythischer

---

Eupator, Paris 1890; J. Marquart, Philologus LIV, 1895, S. 489 ff. = Untersuchungen zur Gesch. v. Eran, Gött. 1896, S. 5 ff.; Hans Bernhardt, Chronologie der mithradat. Kriege, Marburg 1896. Fabricius, Theophanes v. Mytilene u. Dellius. Strassb. 1888.

[1] Reinach, Revue numismat. III, 4, 310; Six, Numismatic Chronicle 15 (1895), 159; vgl. Phavorinos bei Diog. Laërt., Müller, Fragm. hist. Gr. III, 578, n° 7.

[2] Mose Choren. 2, 8 (angebl. nach Abydenos, vgl. Brosset, Deux histor. armén., Petersb. 1870, S. 219).

[3] Agatharchides (bei Athenaios) in Müllers Fragm. hist. gr. III, 194^b; Livius 33, 19, 9; Meyer, Gesch. d. Königr. Pont. 53.

[4] Seine grausame Energie spricht sich in seinem Bildnis auf den ältern Tetradrachmen aus; spätere, sowie die Goldstatere zeigen einen etwas idealisirten Kopf.

[5] Quellen sind Diodor (besonders im 20. Buch) und andere Schriftsteller, welche gelegentlich bosporanische Verhältnisse berühren, ferner die Inschriften und Münzen. Sowohl dem Corpus inscr. Graec. ist von Boeckh II, 94. 96, wie auch den Inscriptiones ant. orae septentr. Ponti Euxini II (1890) von Latyschev eine Geschichte von Bosporos vorausgeschickt; besonders die Münzen behandelt A. v. Sallet, Beiträge zur Geschichte u. Numism. der Könige des cimmerischen Bosporus, Berl. 1866, worin auch die frühern numismatischen Arbeiten von Köhler, v. Koehne, Sabatier erwähnt werden; vgl. A. Schaefer, Rhein. Museum 33, 1878, 425 ff.; Niese 408 ff.; Podschiwalow, Monnaies des rois du Bosphore cimmérien u. a. von Warwick Wroth, Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. 1889, S. xxviii genannte Werke.

Abkunft, an deren Spitze ein Spartokos 438—431 gestanden hatte, abschloss, trat ihm jenes an den Nordufern des Schwarzen Meeres sich ausdehnende Reich ab (115), da er den Barbaren, welche die bosporanischen und griechischen Städte bedrängten, nicht mehr wehren konnte. Die pontischen Feldherren Neoptolemos und Diophantos[1], Sohn des Asklepiodoros aus Sinōpe, wurden derselben Herr, und Mithradates sandte zunächst Beamte, dann aber (79) seinen Sohn Machares, später den Pharnakes als Regenten in das neu erworbne Land.

Da die Römer, als Erben des attalischen Reiches an den Geschicken Kleinasiens beteiligt, augenblicklich durch den numidischen Krieg und die beginnende Völkerwanderung beschäftigt waren, schloss Mithradates, mit bitterm Hass gegen die Römer, die ihm das seinem Vater verliehene Grossphrygien wieder entrissen hatten, erfüllt (116), mit Nikomedes II ein Bündnis zur Verteilung Paphlagoniens und griff dann in die Angelegenheiten Kappadokiens in der schon erwähnten Weise ein; nach dem Aussterben der kappadokischen Königsfamilie ward der römische Senat um seine Entscheidung gebeten, und er bestimmte, dass die Kappadoken sich selbst einen Herrscher wählen sollten; es ward Ariobarzanes (95—63) auf den Thron der Ariarathe gesetzt, doch liess Mithradates nicht ab, für jenen Gordios zu wirken, wobei er von seinem Eidam (nach den Armeniern auch sein Schwager, da Mithradates' Gattin Artaschamai eine Schwester Tigranes' war) Tigranes von Armenien (94—56) unterstützt ward. Dieser König, Nachkomme des Artaxias (Strabo 597), verfügte durch die Vereinigung von Sophene mit Grossarmenien über eine bedeutende Macht und fiel in Kappadokien ein. Der vertriebne Ariobarzanes ward, wie bemerkt, 92 durch den Proconsul von Kilikien, Sulla, zurückgeführt, und Parthien näherte sich durch Absendung des Gesandten Orobazos[2] zum ersten Mal noch nicht als Gegner der Römer, da Mithradates II nicht ungern sah, wenn die Macht der beiden verbündeten Fürsten nicht ohne Schranken walten konnte. Indessen ward Ariobarzanes aufs neue vertrieben, und der römische Feldherr Manius Aquillius veranlasste den Nikomedes III, in pontisches Gebiet einzubrechen und verbot Mithradates, die Waffen zu ergreifen. Dieser benutzte die Erbitterung über die Aussaugung der griechischen und asiatischen Bevölkerung durch die Römer, um ganz Kleinasien in Aufregung zu versetzen, und brachte ein grosses Heer und eine Kriegsflotte zusammen. Bei Trogus (Justin. 38, 4—7) findet man eine Rede des Mithradates an sein Heer, ein rhetorisches Meisterstück, worin dieser Geschichtschreiber, selbst römischer Bürger und ein »auctor e severissimis«, dessen Oheim unter Pompejus gegen den Mithradates eine Reiterschar befehligt hatte, durch den Mund des Königs die ganze Gewaltthätigkeit und Ländergier der Römer freimütig darlegt und beurteilt[3]. Das römische Heer ward an mehreren Stellen gänzlich geschlagen und die Feldherren blutig hingerichtet; sämtliche Menschen italischer Abkunft in Kleinasien, nach der geringsten Schätzung 80000, wurden auf Anstiften des Mithradates, nicht nur von Orientalen, sondern auch von Griechen mit den erdenklichsten Grausamkeiten i. J. 88 an Einem Tag ermordet, eine That, die nur durch die gegen ihre Mitbürger verübten Massenmorde eines Sulla, Marius

[1] Über die Thaten des Diophantos berichtet eine grosse Inschrift aus Chersonesos (bei Sebastopol), welche Foucart, Dittenberger und zuletzt Latyschev a. a. O. I, 1885, p. 174 erklärt haben.

[2] Plutarch, Sulla 5, 4.

[3] Man vgl. dagegen die von Mommsen gegebne Charakteristik, Römische Geschichte[8], II, 1889, 265. Selbst wenn die Rede nach dem Griechischen des Timagenes übersetzt wäre, so würde dies nicht geschehen sein, wenn der Römer ihren Inhalt hätte missbilligen müssen.

und Fimbria übertroffen wird[1]. In demselben Jahr hatten die Parther einen Erfolg in Syrien. Demetrios III Eukairos in Damaskos belagerte seinen Bruder Philippos in Beroia; die Parther unter dem Feldherrn Sinakes und der arabische Phylarch ʿAzīz kamen zum Entsatz, und Demetrios ward gefangen an Mithradates II geschickt, der in demselben Jahre starb. Demetrios blieb bis an sein Ende am parthischen Hof[2]. Der römische Krieg ward auch nach Thrakien und Griechenland verpflanzt, doch schlug Sulla die pontischen Heere bei Chaironeia, und Fimbria rückte in Kleinasien ein. Mithradates ward 85 zum Frieden genötigt. Sulla sühnte jetzt die Blutthaten des Mithradates durch neue Greuel und presste dem Land eine Kriegsteuer von 20000 Talenten (84 Mill. M.) aus, die er für den Bürgerkrieg in Italien nötig hatte. Der zweite mithradatische Krieg ward von dem römischen Feldherrn Murena hervorgerufen, der 83 völlig geschlagen ward. Der dritte war der furchtbarste und dauerte von 74—65; er begann, als die Römer nach Nikomedes III Tod Bithynien durch »Erbschaft« erworben und besetzt hatten. Die griechischen Pflanzstädte, durch die römischen Erpressungen dem ihre Freiheit nicht antastenden philellenischen Mithradates in die Arme getrieben, machten mit den Thrakern gemeinsame Sache gegen Lucullus, der mit grosser Strenge vorging und zuletzt den Mithradates aus seinen Staaten trieb; er suchte das Land von der durch Sulla ihm auferlegten Schuldenlast, die mittlerweile durch den Wucher der römischen Ritter auf 504 Millionen Mark (120000 Tal.) angeschwollen war, los zu machen, indem er u. a. nur 12 Procent Zinsen erlaubte, ein Verfahren, was später ein Anlass seines Sturzes werden sollte.

Unterdessen hatte Tigranes 83 das syrische Reich, das durch die blutigen Greuel der letzten Seleukiden zerrüttet war, in seine Gewalt gebracht, und erbaute als neue Hauptstadt Tigranokerta, wohin er Bewohner der von ihm eroberten Städte versetzte. Die armenischen Chronisten halten diese Stadt für das heutige Diyārbekr, das alte Amida; Intschitschean[3] ist geneigt, sie bei Niṣibin zu suchen, da sie nach Strabo[4] ebenso wie diese Stadt am Masios gelegen hat; in neuerer Zeit hat man ihre Stelle in dem Ruinenhügel Tel beyāḏ, südlich von Ḥiṣn kaif am Tigris, gesucht[5]; es ist aber richtiger, sie in Tel Ermen (Armenier-hügel), südwestlich von Mārdīn, dicht bei Kötsch Ḥiṣār, arab. Duneisir (Adēnystra), wiederzufinden[6]. Als Lucullus vergeblich auf die Auslieferung des Mithradates drang, zog er gegen Tigran, besiegte ihn vollständig und nahm seine neue Stadt (69); hierauf begab sich der römische Feldherr nach Kommagene[7], wo ein einheimischer Dynast Mithradates Kallinikos, der von den Achaemeniden abstammen wollte, sich durch die Heirat mit Laodike, der Tochter des Muttermörders Antiochos VIII Grypos, mit dem Haus der Seleukiden verbunden und auf dem Boden des alten Reiches Kummuch ein kleines Königreich mit der nach dem Ahnherrn be-

---

1 Mithradates stiftete zur Erinnerung an die Vernichtung der Römer die pergamenische Aera, welche auf seinen Goldstateren erscheint, während die übrigen Münzen die bithynische (297) zeigen, s. Wroth, Catal. of Greek coins XXVI. XLIII.

2 Josephus, Ant. Iud. 13, 14.

3 Geogr. von Altarmenien. Venedig 1822, p. 74.

4 Strabo 522 (ed. Meineke 733, 19).

5 Kiepert, Monatsber. Berl. Akad. Febr. 1873. Hermes, Bd. IX, 1874.

6 Sachau, Reise in Syrien, Berl. 1883, 400.

7 Nachrichten über dieses neuere Kommagene finden sich bei Josephus, Ant. Iud. und Bell. Iud., bei Appian, Bell. Mithrid., Dio, Tacitus; ein seleukidischer Satrap Ptolemaios zur Zeit des Ariarathes V wird erwähnt bei Müller, Fragm. hist. gr. II, XI, no XII; über Münzen der Könige handelten Visconti, Iconogr. grecque II, 331. 356. Friedländer, Zeitschr. f. Numism. IV, 1877, 271. Babelon, Revue numism. III, 1883, 144. Rois de Syrie CCVIII. Vgl. Kiepert, im Globus XLIII. 1883, 76 und 89 ff. Mommsen, Mitteil. d. archaeol. Instituts zu Athen 1, 39.

nannten Hauptstadt Samosata gebildet und auf seinen Sohn Antiochos I Theos Dikaios Epiphanes (69—34) vererbt hatte; Lucullus bestätigte diesen in seiner Herrschaft, denn Rom pflegte solche kleine Vasallen an den Grenzen aus politischen Gründen bestehn zu lassen. Dieser Fürst ist durch das grossartige Grabdenkmal (Hierothesion in der Inschrift) auf dem Nimrud-dāgh bekannt geworden, welches aus einem ungeheuern Hügel mit zwei durch Bildsäulen geschmückten und mit Inschriften versehnen Hallen besteht, und dessen Untersuchung die Auffindung noch andrer kommagenischer Kunstdenkmale veranlasst hat[1]. Unter den Ahnen werden ausser dem Vater des Königs in der Inschrift genannt: Dareios, Xerxes, Aroandes, Sohn des Artasuras, Gemahl der Rodogune, der Tochter des Artaxerxes, dann noch Sames, Vater des Mithradates I; die Königin hat unter ihren Vorfahren den Demetrios Nikator, die Königin Isias, Gattin des Sames, und Laodike, die Mutter des Königs. Wahrscheinlich war Sames ein Sohn des Mithradates, (Stief-)Sohnes (?) des Xerxes, des Sohnes Abdissares, des Sohnes des Arsames in Arsamosata, eines Sohnes Sames des ältern. Ein Sohn des hier bestatteten Königs, Mithradates II, herrschte 31—20, dessen Bruder Antiochos II 31—29, während beider Schwester die Gattin des Parthers Orodes ward[2]; es folgte Mithradates III bis 20, und Antiochos III, mit dessen Tod, 17 nach Chr., das Reich eingezogen ward, doch besetzten die Römer nochmals den Thron mit dem Sohne des letzten von Vespasianus abgesetzten Königs, Antiochos IV, 38—72, der von seiner Gattin Iotape vier Kinder hatte, C. Jul. Antiochos (72 n. Chr.), Vater des C. Jul. Antiochos Philopappos, Consuls in Rom 100, ferner den Philopappos, Kallinikos und die Iotape, Gattin des Alexander von Elaeusa, eines Sohnes Tigrans von Armenien (60 nach Chr.).

Lucullus setzte statt des Tigranes als König von Syrien einen Antiochos XIII ein, Sohn des Antiochos X Eusebēs († 94); er war vor Tigran nach Rom geflüchtet, starb aber schon 64, worauf Syrien römische Provinz ward. Mithradates und Tigranes brachten grosse Heeresmassen zusammen und besiegten i. J. 67 die Römer am Iris zwischen Zela und Gaziura gänzlich. Lucullus musste zum Schaden der Römer zurücktreten. Im folgenden Jahre ward Pompejus mit der Kriegführung betraut, verhinderte mit seinem durch das lucullische verstärkten Heer die Vereinigung der beiden verbündeten Könige und umging das pontische Heer, welches in der Nähe des Lykos bei dem spätern Nikopolis[3] vernichtet ward, so dass Mithradates mit nur wenig Begleitern sich durchschlagen konnte und von Pompejus bis zum Phasis verfolgt ward. Sein Eidam Tigranes erlebte eine Empörung seines Sohnes Tigranes, Enkels des Mithradates, der zwar besiegt ward, aber den Parther Phraates III (69—60) für seine Sache zu gewinnen wusste, so dass Phraates Artaxata, die armenische Hauptstadt, angriff; der alte Tigran schlug zwar den Feind zurück, doch vermutete er, dass Mithradates seinen Enkel begünstige und hielt sich daher vom Kampf mit Pompejus zurück. Dieser erschien aber in Artaxata und nötigte Tigranes zu einer Kriegsentschädigung von 6000 Tal. (25 Mill 200 000 Mark) und zur Herausgabe aller Eroberungen, von denen Sophene und Korduene an den jüngern Tigran übertragen wurden, während Adiabene Parthien zurückerstattet ward. Hiemit war Armenien römischer Vasallenstaat geworden, dessen Herrscher zu unbedeutender Stellung herabgesunken waren. Pompejus trug die römischen Waffen noch weiter nach dem Kaukasus, schlug

---

[1] Hamdy Bey et Osgan Effendi, Le Tumulus de Nemroud-Dagh. Constantinople 1883. Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien. Berl. 1890.
[2] Dio Cass. 42, 23.
[3] s. über diesen Ort Ramsay, Histor. top. 57 u. passim.

den König der Albaner Oroizes (Oroises)[1], der über den Kur gegangen war, zurück und besiegte den Artokes von Iberien (Georgien), und nochmals im folgenden Jahre machte eine entscheidende Niederlage der Albaner dieses Volk zum Untergebnen Roms. Pompejus durchzog Vorderasien, und indem er das Aufhören des Seleukidenreiches 64 aussprach, gebot Rom in der That bis zur Parthergrenze, da alle kleinern selbständigen Fürsten zwischen beiden Reichen, wie die von Galatien, Armenien, Kordyene, Osroëne, Ituraea, Judaea in grössrer oder geringerer Abhängigkeit von Rom sich befanden und ungeheure Steuern bezahlen mussten. Der alte Mithradates hatte seinen Widerstand noch nicht aufgegeben, doch rief er durch die Rücksichtslosigkeit, womit er einen aussichtslosen Krieg zu eröffnen suchte, die Unzufriedenheit seiner Unterthanen und namentlich seines Sohnes Pharnakes hervor; sein Ende war blutig, denn er liess seine Töchter und Frauen sämtlich vergiften und sich selbst durch einen Söldner erstechen (63). So endete dieser Fürst, der mit seiner griechischen Bildung orientalische Gewaltthätigkeit und Geringschätzung des Lebens selbst seiner Angehörigen verband und gewiss den Plan verfolgt hat, Asien von den Römern zu befreien; wäre er ihm durch die Unterstützung von Seiten Parthiens, das leider eine zuwartende Stellung einnahm, gelungen, so wäre vielleicht ganz Vorderasien viel Blutvergiessen erspart geblieben. Mithradates, der mit jedem seiner Unterthanen in dessen Muttersprache zu reden verstand, wusste die Leidenschaften zu entflammen und für seine Unternehmungen zu benutzen; dass er unter andern Kunstschätzen eine Sammlung geschnittner Steine zusammengebracht hat, die nach seiner Besiegung nach Rom kam und hier den Geschmack an Daktyliotheken anregte, verrät einen nicht gewöhnlichen Kenner, denn nur einem solchen erschliessen sich die Reize dieser Wunder der Kleinkunst; und wenn Pompejus seine pharmakologischen Schriften durch Lenaeus übersetzen liess[2], so kann die Bildung des pontischen Königs nicht bloss ein Firnis innerer Roheit gewesen sein. Vellejus[3], früher römischer Heerführer, schrieb i. J. 30 nach Chr., also zu einer Zeit, wo das Urteil über den König genügend abgeklärt sein konnte, über diesen grossen Feind der Römer: »ein Mann, den man ohne bange Erregung weder übergehn noch erwähnen kann, im Krieg unablässig thätig, von ausserordentlicher Tapferkeit, bisweilen durch Glück, immer aber durch Mut gross vor allen, durch treffliche Massnahmen ein Feldherr, ein Soldat im Gebrauch der Waffen, in Römerhass ein andrer Hannibal«.

Mithradates' Sohn, Pharnakes II, unterwarf sich den Römern und ward erst später (47) von Caesar wegen Rebellion in einer Schlacht bei Zela in Pontos besiegt, womit auch dieses Land an Rom kam. Das bosporanische Reich dauerte noch lange Zeit unter römischer Hoheit fort, nachdem Pharnakes auch von Asandros besiegt und getötet worden war, der sich mit des besiegten Tochter Dynamis verheiratet hatte und i. J. 17 starb, worauf seine Witwe bis zum Jahr 8, dann beider Sohn Aspurgos (bis 38) und ihre beiden Enkel Mithradates und Kotys I regiert haben; alsdann ward Bosporus Pro-

[1] APPIAN, Bell. Mithr. c. 103. 117. Dio Cass. 36, 541 (nach Theophanes Mytil.). Über die Geschichte von Albanien s. Mose Chor. 2, 8. Königslisten bei Mose von Kaļankaitūkh bei BROSSET, Hist. de la Géorgie, Additions 468. Mchithar von Ayriwankh, trad. par. BROSSET, Mém. Acad. Impériale VII, 13, n° 5; vgl. FABRICIUS a. a. O. 152. 175; OTTO, Strabonis fragm. (Leipz. Studien XI, Suppl.) 110 ff.

[2] PLINIUS 25, 6. 37, 11.

[3] Vellejus Paterculus 18, 1: vir neque silendus neque dicendus sine cura, bello acerrimus, virtute eximius, aliquando fortuna, semper animo maximus, consiliis dux, miles manu, odio in Romanos Hannibal.

vinz, und man kennt noch 19 von den römischen Kaisern abhängige Fürsten bis zum Jahr 342[1].

In Parthien war auf die ruhmvolle Herrschaft des Mithradates II eine Zeit gefolgt, in der ein Königsname nicht überliefert ist; wohl aber findet sich in den Prologen des Trogus angedeutet, dass eine kurze Periode innerer Kämpfe eine unregelmässige Succession mehrerer Könige bis auf Orodes bedingt habe; der Auszug Justins aus Trogus hat durch ein Missverständnis den Orodes sogleich an Mithradates angeknüpft, indem er diesen mit dem dritten seines Namens, dem Bruder und Vorgänger des Orodes, zusammengeworfen hat. A. v. Gutschmid möchte die Lücke nach einer Stelle der Prologe mit Artaban füllen; Percy Gardner glaubt die Worte des Trogus mit der Annahme, dass Sanatroikes, vielleicht ein Bruder des Phraates II (nach v. Gutschmid aber ein Sohn des Gegenkönigs Arsakes Dikaios), unmittelbar auf Mithradates II gefolgt sei, vereinigen zu können. Sanatroikes (76—69), ein Greis, konnte nicht hindern, dass Tigranes von Armenien, der sich auch König der Könige nannte, dem parthischen Besitz in den Euphrat- und Tigrislanden grossen Abbruch that und durch die Eroberung der Königstadt von Atropatene, Adrapana (bei den ältern arabisch-pers. Geographen Chundād)[2], den Mithradates von Atropatene, Vater des Dareios[3], von sich abhängig machte. Auf den Münzen nennt sich Sanatroikes Autokratōr, was soviel wie das römische Dictator (Sulla) sein muss, und Philopatōr, was die Übersetzung des parthischen (awestischen) Friyapita, des Namens des 4. Arsakes, ist. Sein Nachfolger Phraates III (69—60) hatte sich in den Streit des Tigranes und Pompejus gemischt und verlangte vergeblich die Rückgabe von Gordyene, das Pompejus erst dem jungen Tigran, dann dem Ariobarzanes von Kappadokien und zuletzt dem alten Tigran übertragen hatte; auch Dareios von Atropatene unterwarf sich 65 dem Pompejus; doch gewann Phraates Mesopotamien wieder (66), als Tigranes von Pompejus in Armenien bedrängt ward; obwohl der römische Befehlshaber den Phraates hochfahrend behandelte, kam es doch durch beiderseitige Mässigung nicht zum Kriege. Phraates ward von seinen Söhnen Mithradates III (60—56) und Orodes (56—37) vergiftet, und der ältere hat Gordyene durch einen Sieg über Artavazd (56—30) wieder gewonnen, ward aber bald von den parthischen Adlichen »wegen Grausamkeit« abgesetzt und verbannt. Sein Versuch, durch die Hilfe der mächtigen Stadt Seleukia zurückzukehren, ward vereitelt, denn durch die Eroberung Babels, wo er sich befestigt hatte, ward er genötigt, sich seinem Bruder zu ergeben, der ihn, angeblich aus Staatsinteresse, hinrichten liess[4]. Das grösste Ereignis während der Regierung des Orodes war die Schlacht bei Karrhae, welche der Proconsul von Syrien, Crassus, nachdem er die ganze Provinz durch Erpressungen und Plünderungen, auch der Tempel zu Jerusalem und Hierapolis (Bambyke, heute Membisdch unfern des Euphrat, wo ein berühmtes Heiligtum der Derketo-Atergatis stand), gegen sich aufgebracht hatte, verlor[5].

[1] vgl. die früher angezognen Werke, sowie Mommsen, Röm. Geschichte[8] 5, 289, Note 1. 2; Neumann, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIII, 198.

[2] Die Hss. des Isidoros Charac. haben Adrapananta, Tomaschek, Zur histor. Topographie 1883, 6. 10.

[3] Appian Bell. Mithr. 106. Plutarch Pompejus 36. Dio Cass. 36, 16, 2.

[4] Dieser König nennt sich auf seinen letzten Münzen zum erstenmal mit seinem Rufnamen König der Könige Arsakes Orōdēs (awest. *hurao̦ða*), auf ältern Münzen steht u. a. auch Philopator, ebenso auf denen des vatermörderischen Bruders, wie auch auf den Münzen des baktrischen Heliokles.

[5] Die Quellen, Plutarch im Crassus 21, mit dem auch einige auf Livius zurückgehende Autoren, wie Florus 3, 11, übereinstimmen, sowie Dio Cass. 40, 20 geben unabhängige Berichte, die sich einander ergänzen; vgl. Mommsen, Röm. Gesch.[5] III, 347. G. Rawlinson, The 6th Great Mon. 163. v. Gutschmid, Gesch. Irans 88.

Der Feldherr Surēn liess einen Pfeilregen durch berittne Schützen auf die Römer werfen und ritt mit den schweren Panzerreitern die Legionen nieder; am andern Tage knüpfte Crassus auf der Flucht Unterhandlungen an und ward in einem hierbei entstehenden Tumult getötet, 9. Juni 53; sein Kopf ward nach Artaxata geschickt, wo sich Orodes mit seinem Sohne Pakoros, dem Verlobten der Schwester Artavazds, aufhielt, und die Fürsten gerade die Bacchae des Euripides aufführen liessen; der Kopf ward bei den Versen 1170—72 zu einem etwas barbarischen Bühneneffect verwendet[1]. Der Verlust der Römer an Toten betrug mehr als 20000, etwa 10000 Gefangne wurden in der Gegend von Marv angesiedelt. Es wird berichtet, dass Abgar II Ariamnes vom Stamme Maz'ūr (daher bei den von Livius abhängigen Schriftstellern Mazzares) von Edessa von Crassus zu Rat gezogen, die Römer auf die weite Ebne statt in eine bergige Gegend verwiesen habe, weil er gewusst, dass hier die Parther zweifellos den Vorteil haben würden, ihre Reiterei und eigentümliche Kampfweise zu verwenden. Dieser Abgar beherrschte seit 68 den parthischen Vasallenstaat Osroëne mit der Hauptstadt Edessa[2], welcher i. J. 132 von Urhaï bar (Sohn des) Chevyā begründet worden war; Urhaï ist der syr. und armen. Name der Stadt Edessa, die syrische Lehre des Addai (ed. Phillips p. 49) nennt den Ahnherrn Aryū, d. i. aramäisch Löwe. Abgar II war der Sohn des Abgar Pēqā (des stummen, 94–68), des Nachfolgers des Ma'nu I, und er ward nach der Schlacht von den Parthern abgesetzt, erst im folgenden Jahr folgte wieder ein einheimischer Fürst, Ma'nu II Theos (*allāhā*) 52—34, dann ein Parther Paqur, hierauf Abgar III (29—26) und Abgar IV *sūmāqā* (der rote, 26—23). Als 20 Jahre nach der Schlacht Armenien von den Römern erobert ward, blieb der südliche Teil dieses Reiches, das westliche Mesopotamien mit Niṣībīn und Edessa noch selbständig unter Arscham, den die Armenier als einen Bruder des ältern Tigranes bezeichnen, während ihn die Chronik des Dionysios von Tell-Maḥrē († 845), unsere wichtigste auf die Chronik von Edessa (c. 600) und Josua Stylites (570) zurückführende syrische Quelle, schwerlich mit den Armeniern in Einklang, Ma'nu III Saphlūl nennt und von 28—10 (richtig 23—4) in Edessa herrschen lässt. Auch Adiabene, über welches ein Artaxares geherrscht hat, der zwischen 29 und 26 zu Augustus kam[3], beherrschte er oder zum wenigsten sein Nachfolger Abgar V Ukhamā (4 vor bis 7 n. Chr. und nochmals 13—50), von dem man wenig wahrscheinlich annimmt, dass er als Fürst von Adiabene den Namen Monobazos I trug. Schon 35 kam Adiabene nebst Niṣībīn und dem südlichen Armenien an den zum Judentum übergetretnen Izates (35—59)[4], einen Sohn des Monobazos und der Helena, den man mit dem arsakidischen Sanatrūk der Armenier (Mose Choren.), Sohn der Odē, also Neffen des Abgar Ukhamā, identificirt hat; doch hat v. Gutschmid dem Sanatrūk unter den edessenischen Fürsten die Jahre 91—109 gegeben, während Mose ihn 38—68 als Nachfolger des Ananun (d. i. Ma'nū) herrschen und als Tyrann und Apostat den Apostel Thaddaeus und seine eigne Tochter, die heilige Sanducht, i. J. 48 umbringen lässt. Die zuverlässigen Nachrichten der Syrer und Römer stehn mit denen des Mose so sehr in Widerspruch, dass schon die ersten Herausgeber des armenischen Buches, William und George Whiston (Lond. 1736), eine Verwechslung der edessenischen und adiabenischen Fürsten

1 Polyaen 7 (Surenas).

2 A. v. Gutschmid, Untersuchungen über d. Gesch. des Königreichs Osroëne (Mém. de l'Acad. de St. Pétersb. VII, 35) 1887. Über die Quellen der Geschichte Edessas vgl. Hallier in v. Gebhardt u. Harnacks Texten u. Untersuchungen IX, 1, 6 ff.

3 Monum. Ancyranum ed. Th. Mommsen 6, 1.

4 Joseph. Ant. Jud. 20, 3. Tacitus Ann. 12, 14.

annahmen, Saint-Martin eine sonst unbekannte armenische Fürstenreihe in Niṣībīn und Südarmenien vermutete[1]. Es liegt indessen der Verdacht nicht fern, dass die Überlieferung der Geschichte von Edessa, ohnehin dadurch sehr verwirrt, dass man den zum Christenthum übergetretnen Abgar IX (179—216) mit dem zur Zeit Christi lebenden und mit ihm Briefe wechselnden Abgar V Ukhamā aus legendarischen Gründen verwechselt hat, von Mose oder richtiger bereits von seinen Vorgängern noch weiter verfälscht worden ist, weil man bestrebt war, das osroënische Fürstenhaus, welches sein Christentum unmittelbar vom Herrn Christus erhalten hatte, mit dem armenischen zu verbinden; die betreffenden Capitel des Mose (2, 29 ff.) sind voller Ungenauigkeiten[2]. Auf Izates folgte sein Bruder Monobazos II. Der Sohn des (oder eines zweiten?) Izates, Abgar VII, erhielt Osroëne i. J. 110 käuflich von Osroës, an welchen es von den armenischen Arsakiden abgetreten worden war, und unterwarf sich dem Trajan, ebenso wie Mēbarsapes von Adiabene und Niṣībīn i. J. 115[3]. Edessa ging indessen erst 166 aus der parthischen Gewalt in die römische über, im folgenden Jahre musste eine Empörung gedämpft werden, und die Stadt ward von Lusius Quietus, einem maurischen Häuptling in römischem Dienst, zerstört[4]. Die Dynastie dauerte noch bis 242, und vom letzten Spross, Abgar IX Phrahates, gibt es eine römische Grabinschrift für seine Gattin Hodda[5].

Unter Orodes scheint der Königssitz der Parther nach Ktesiphon (Seleukia gegenüber) verlegt worden zu sein, welches zuerst nur ein Lager für die Heere war, die man von da leichter nach den gefährdeten westlichen Teilen des Reiches werfen konnte. Bald nach der Schlacht von Karrhae richteten die Parther ihre Waffen gegen die Römer in Syrien. Ein Zug unter dem Kronprinzen Pakoros i. J. 51 ward von Osakes geleitet, der bei Antiochia getötet ward; da zugleich der Satrap von Mesopotamien, Orondapates, im Namen des Pakoros aufständig gegen Orodes ward, so rief dieser misstrauisch seinen Sohn zurück und machte ihn zum Mitregenten. Orodes hatte die Republikaner in der Schlacht bei Philippi (42) unterstützt, und als nach deren Niederlage Labienus, der die Hilfe als Gesandter jener Partei erwirkt hatte, nach Ktesiphon kam, reizte er den König, das schwach besetzte Syrien zu erobern. Pakoros vertrieb die römischen Statthalter, eroberte Antiochia (40) und drang nach Jerusalem vor, wo er den Streit zweier Parteien durch die Einsetzung des altjüdisch gesinnten Antigonos, des Sohnes des Aristobulos, als König entschied und den Herodes auf die Flucht nach Rom trieb, von wo dieser nachher den Königstitel für sich mitbrachte und nach der Enthauptung des Antigonos von 37 an herrschte[6]. Labienus streifte bis nach Karien und Jonien. Endlich trieb der Feldherr des Antonius, Ventidius Bassus[7], den Labienus in den Taurus zurück, schlug hier auch die zu Hilfe geeilten Parther, und nochmals bei Trapezon nördlich vom Orontes, wo der parthische Feldherr Phranipates fiel. Pakoros, der persönlich bei der syrischen Bevölkerung und den kleinen Fürsten beliebt war und als Befreier vom römischen Druck begrüsst ward, versuchte abermals das Glück der Waffen,

[1] s. Spiegel, Eran. Altertumskunde 3, 225.

[2] Man vgl. Lipsius, Die edessenische Abgarsage. Braunschw. 1889; Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877, 161; P. J. Dashian, Wiener Zeitschr. f. d. K. d. M. IV, 1890, 151; Carrière, la légende d'Abgar dans l'hist. de Moyse de Khor. Paris 1895.

[3] Dio Cass. 68, 22, 2.

[4] Das. 68, 30.

[5] Corp. Inscr. lat. VI, 1, n° 1797.

[6] Vgl. über diese Vorgänge G. Rawlinson, The 6th great Mon. 188. v. Gutschmid Gesch. Irans 94. Osroëne 22. Darmesteter, Journal asiatique IX, 4, 43.

[7] Ursprünglich ein Maultiertreiber aus Picenum, A. Gellius 15, 4.

fiel aber in der den Parthern höchst verderblichen Schlacht bei Gindarus[1], von Ventidius besiegt, 9. Juni 38[2]. Dieses Unglück erschütterte Orodes so sehr, dass er von der Regierung zurücktrat und seinen zweiten, von einer Nebenfrau gebornen Sohn Phraates IV (37—2) zum König machte. Dieser liess seine von der kommagenischen Gattin seines Vaters gebornen Stiefbrüder umbringen, um vor Thronstreitigkeiten sicher zu sein, und liess seinen Vater, der hierüber seinen Abscheu aussprach, mit Kissen ersticken. Doch verhinderte der Brudermord nicht, dass dennoch Ansprüche auf den Thron erhoben wurden, erst von Tiridates II (33, nach andern erst 27), später von Mithradates (12—9). Sogleich im zweiten Jahre seiner Regierung gedachte Antonius an den Parthern für die römischen Niederlagen Rache zu nehmen[3]. Einer der parthischen Adlichen, gegen die Phraates gleichfalls zu wüten begann, Monaeses, kam zu Antonius, um ihn in seinem Vorhaben zu bestärken, doch erbot er sich, als der König ihn seiner Gnade versicherte, einen Frieden unter Rückgabe der bei Karrhae erbeuteten römischen Adler und der Gefangnen zu vermitteln. Antonius hoffte jedoch, den Ventidius zu überstrahlen, und zog im Sommer 37 mit einem ungeheuern Heere an den Euphrat; da dieser indessen sich wohl verteidigt erwies, nötigte er den Artavazd von Armenien, ihm ein Hilfsheer zu stellen, und griff von Armenien her zunächst das damals einen Vasallenstaat der Parther und eine Art von Vormauer bildende Atropatene an, dessen König Artavazd, Sohn des Ariobarzanes, war. Das Heer bewegte sich gegen die Hauptstadt Phraata (heute Tacht-i Suleimān)[4], während Oppius Statianus mit dem Tross und Belagerungspark in einiger Entfernung folgte. Die Parther schnitten dieses 7500 Mann starke Heer ab, machten es nieder und zerstörten die Belagerungsgeräte. Artavazd von Armenien, der nur gezwungen den Römern hatte folgen müssen, überliess den Antonius seinem Schicksal, das hart genug war, da Kälte, Mangel an Nahrung, Beschwerden des Marsches, Auflösung der Mannszucht und die fortwährenden Angriffe der Parther das Heer aufrieben und den Antonius selbst der Verzweiflung nahe brachten. Nach dem Abzug des Antonius kam es zwischen Phraates und Artavazd von Atropatene zu Misshelligkeiten, so dass dieser sich vor der Rache seines Oberherrn durch ein Bündnis mit seinem Feind zu schützen suchte. Es ward durch Polemōn von Pontos, der dafür von Antonius mit Kleinarmenien beschenkt ward, vermittelt; Artavazd hatte vorausgesehn, dass es dem Antonius wertvoll sein musste, den armenischen Artavazd, den er noch zu strafen gedachte, zu isoliren, und zugleich hatte er hierdurch die Genugthuung für den Schaden, dass auf des Armeniers Rat Atropatene Kriegschauplatz geworden war. Klüger wäre gewesen, diese abermalige Niederlage der Römer auszunutzen und durch ein Vorgehen aller drei beteiligten Mächte die Wiederholung solcher Invasionen zu verhindern. Antonius erholte sich im Winter bei Kleopatra und erschien im Frühjahr 34 in Arta-

---

1 Einer alten Stadt am 'Afrīn, in den assyr. Inschriften Kinalua am Apri' im Gebiet der Patinäer, Sayce, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. VII, 1882, 292; arab. Dschindāris, Mehren's Dimeschqi 158.

2 Justin 42, 4. Dio Cass. 48, 41. 49, 19. 20. Tacitus German. 37.

3 Plutarchs Antonius 37 ff. Dio Cass. 49, 24 ff. Livius Epitome 130; von ihm abhängig Florus 4, 10. Vellejus 2, 82; Bürcklein, Quellen u. Chronol. d. röm.-parth. Feldzüge. Berl. 1879. Fabricius 220 (Dellius Fragm.); über weiter aussehende Pläne des Antonius s. Mommsen, Röm. Gesch. V, 364.

4 Über Phraata (Dio: Praaspa) besitzen wir die schon angeführte Schrift von Sir H. Rawlinson, worin der Zug des Antonius und der spätere des Bahrām Tschūbīn genau verfolgt wird, im 10. Bande des Journ. Geogr. Society; vgl. Quatremère, Mém. Acad. des Inscript. XIX, 1, 419. Nöldeke, Tabari-Übersetzung 100. Houtum-Schindler, Zeitschr. Ges. f. Erdk. 1883, 327; Otto 192. Über das dortige Feuerhaus giebt Yāqūt 3, 353 ff. wertvolle Mitteilungen.

xata, liess den Artavazd hinterlistig fesseln[1] und nach Alexandria senden, wo ihn Kleopatra umbrachte. Sein Sohn Artaxias (Artaschēs, 30—20), der von den Armeniern sogleich zum Nachfolger erhoben ward, entfloh zu den Parthern, während Iotape, Tochter des Artavazd von Atropatene, mit dem Sohn des Antonius und der Kleopatra, Alexander, verlobt ward. Kaum war Antonius gegen Octavianus nach Kleinasien gezogen, als die Parther und Armenier gemeinsame Sache gegen den Meder machten, und da der thörichte Artavazd nicht nur keinen Schutz von den Römern erhielt, sondern noch erlebte, dass seine eignen Soldaten von Antonius mit in den Westen genommen wurden, kam er in parthische Gefangenschaft, während Artaschēs Armenien wieder nahm und die römische Besatzung niedermachte (30—20). Die Parther hatten weit über ein Jahrhundert Ruhe vor den Römern[2]. Der gefangen genommne Artavazd entkam nach Phraates' Tod und begab sich ins Römerreich, wo er etwa 19 starb; sein Sohn Ariobarzanes II, der, von den Römern eingeführt, von 20 vor bis 2 nach Chr., und nach dem Tode Tigranes' II, des Bruders des Artaschēs, von 1 vor bis 2 nach Chr. auch in Armenien gebot, ward von den Parthern vertrieben und kam gleichfalls ins römische Reich; Artavazd II, König von Medien und Armenien, starb 11 n. Chr. und hinterliess einen Sohn Cajus Julius Artavazd, der im 38. Lebensjahre starb[3]. In Armenien folgten auf Artaschēs II dessen Bruder Tigran II 20—6, und dessen Sohn Tigran III 6—5, welcher der Gatte seiner Schwester Erato war, und sodann Artavazd II (Erovaz), ein Bruder Tigrans II (5—2), sodann nochmals Tigran III 2 vor bis 2 nach Chr.; hierauf kam Armenien, dessen Königstamm erloschen war, wie bemerkt unter den Meder Ariobarzanes II. Die parthische Partei widerstrebte dieser Anordnung der Römer, und Gajus Caesar, Enkel des Augustus, der, mit ihrer Ausführung betraut, die Festung Artagērae belagerte, ward von Adōn[4] verwundet und starb am 21. Febr. 4 in Lykien. Als Ariobarzanes starb, folgte sein Sohn Artavazd, der noch vor dem Jahr 11 getötet ward, sodann trat der Parther Vonones auf; es ward Tigranes IV, der Sohn des Alexander (eines Sohnes des Herodes von Judaea) und der Glaphyra, einer Tochter des Archelaos IV von Kappadokien, nach Armenien geschickt, auf welchen nach einem Interregnum Vonones gefolgt ist.

Von dem Gegenkönige Tiridates II, der vielleicht von Antonius und dem Meder Artavazd unterstützt worden ist, besitzt man eine Münze vom Jahr 32, die zwar namenlos ist, aber in der Prägung mit den spätern benannten übereinstimmt: er entfloh, als er Ende des Jahres 30 mit Hilfe der Skythen (Kūschān) besiegt worden war, nach Rom, trat indessen i. J. 27 nochmals auf; später erscheint Mithradates IV, der 12—9 König war. Im Jahr 20 erfüllte endlich Phraates, vielleicht weil er befürchtete, die Römer könnten nochmals einen Gegenkönig aufstellen, den Wunsch des Augustus, die römischen Standarten zurückzugeben, die demnach Tiberius in Empfang nahm[5].

---

1 Tacitus 2, 3 nennt die That ein Verbrechen (scelus).

2 Hier beginnt die Histoire des Empereurs et des autres princes etc. von Lenain de Tillemont, Bruxelles 1707 ff., die bis zur Trennung des west- und oströmischen Reiches geht und die persischen Vorgänge sorgfältig berücksichtigt.

3 Über diese letzten Atropatener geben das Monumentum ancyranum (s. Mommsen, Res gestae divi Augusti. Berl. 1883, 117) sowie Inschriften Auskunft, über welche zu vgl. Corp. Inscr. Gr. 6342b. Corp. Inscr. Lat. VI no 1798. Hülsen, Bulletino dell' Instit. di corrisp. archaeol. Nov. 1884, p. 204. Wochenschrift für klass. Philol. 3. Sept. 1884, 1145. 11. Febr. 1885, 213.

4 Strabo 529 (ed. Meineke 743, 21), bei andern Domnes, Dones, Adduus genannt.

5 Suetonius, Tiber. 9 und öfter bei den augusteischen Schriftstellern, auch Horaz 4, 15, 6. Horaz erwähnt auch den Tiridates 1, 26, 5 und die Zwietracht im parthischen Reiche 3, 8, 19.

Phraates sendete i. J. 10 oder 9 seine vier Söhne aus Furcht vor etwaigen Plänen auf den Umsturz seiner Herrschaft nach Rom, wo sie unter den Augen des Augustus fürstlich lebten. Wahrscheinlich hatte ihn seine Nebenfrau Musa, eine ihm von Augustus geschenkte Italienerin, zu dieser Handlung angetrieben, um ihrem eignen Sohn Phraates V, Phraatakes, die Nachfolge zuzuwenden; diese Absicht ward sehr bald erreicht durch die Vergiftung des alten Königs, der zwar ein Verbrecher, aber daneben ein vortrefflicher Herrscher war, denn er verlor keinen Fuss breit Landes, entfaltete in seinen Beziehungen zu Augustus grosse Staatsklugheit und hat den Frieden mit Rom auf lange Zeit gesichert[1]. Der Mörder seines Vaters und die Sklavin-Mutter regierten zusammen von 2 vor bis 4 nach Chr. Auf den Münzen[2] erscheint sie neben ihrem Sohne mit Krone und Umschrift Thea Urania Musa Basilissa (wie sich auch Kleopatra Thea neōtera genannt hat), womit ihr Sohn sie als Königin angesehen wissen wollte[3]. Bald ward auch dieser mörderische König abgesetzt und floh ins römische Reich; auch der neue, dessen Verwandtschaftsverhältnis zur Dynastie unbekannt ist, Orodes II, ward schon nach 4 Jahren auf der Jagd getötet[4]. Es ward daher Augustus ersucht, den ältesten Sohn des Phraates, Vonones (8—11), aus Rom auf den parthischen Thron zu senden. Der abendländisch erzogne Fürst war jedoch in seiner Lebensführung dem parthischen Wesen so entfremdet, dass man ihn wieder entfernte und Artaban III (10—40), einen Arsakiden von Mutterseite, wahrscheinlich Sohn des Orodes II, welcher demnach, etwa als Eidam des Phraates IV, der Stifter der neuen, weiblichen Linie geworden war, zum König erhob. Vonones besiegte diesen zwar, wie man aus einer Münze ersieht[5], ging aber dann nach Armenien, wo gerade der Thron leer war, und er nahm die dargebotne haikanische Perlenkrone an (14); da er jedoch von Artaban bedroht ward, verliess er auch diese Stellung (17) und begab sich nach Syrien. Artaban war vor seiner Berufung zum Grosskönig parthischer Vasallenkönig von Medien gewesen[6], welches nach dem Tode des Artavazd wieder von Armenien getrennt worden war. Als parthischer Grosskönig hatte er lange mit einem Gegenkönige Tiridates III zu kämpfen, dem Sohne des Seraspadanes, eines Bruders des Vonones, Rodaspes und Phraates, die in Rom lebten. Tiberius regte die Nachfolge des Phraates auf dem parthischen Thron an, dieser starb jedoch, und sein Neffe war jener Tiridates, ein Spross der männlichen Linie. Wirklich entfloh Artaban, und der Enkel des Phraates IV zog in Ktesiphon ein; doch kam Artaban bald zurück (37), worauf er nochmals durch eine Empörung zur Flucht zu Izates von Adiabene genötigt ward, dem er das den Armeniern i. J. 37 entrissne Nişībīn überlassen hatte, aber nochmals zurückgerufen regierte er noch einige Zeit. Ausser diesen Wirren beschäftigte den Artaban auch Armenien, wo er einen seiner Söhne zum König machen wollte; doch trat Tiberius dazwischen, indem er seinen Neffen und Adoptivsohn Germanicus (denselben, der 14—16 Deutschland durchzogen hatte) nach Armenien abordnete. Es ward Zeno, der in Armenien lebende Sohn des Polemōn, welcher i. J. 35 von Antonius den östlichen Teil von Pontos und dann Kleinarmenien hauptsächlich für die Vermittlung des Bündnisses mit Artavazd von Atropatene

1 Vgl. G. Rawlinson, The 6th Monarchy 215.

2 Visconti, Iconogr. grecque III, Pl. IX, 7. Percy Gardner, Parth. coinage 65. Pl. IV nº 28.

3 Nicht wie v. Gutschmid S. 118 behauptet, weil er sie geheiratet habe.

4 Josephus Ant. Iud. 18, 2, 4.

5 Percy Gardner Pl. V, nº 4. 5.

6 Vgl. Marquart, ZDMG. 49, 641, wo die Annahme begründet wird, dass Artaban der Sohn eines medischen Königs gewesen sei.

erhalten hatte, als Artaxias (Artaschēs) in Artaxata gekrönt (18—34). Auf Andringen Artaban's liess Germanicus den unglücklichen Vonones nach Pompejopolis in Kilikien bringen und er ward bei einem Versuche zu entfliehen umgebracht (19)[1]. Nach Zenos Tod (34) sandte Artaban seinen ältesten Sohn Arsakes nach Armenien, um nun doch die alten arsakidischen Anrechte auf den dortigen Thron geltend zu machen. Die Römer massten sich aber auch diesmal das Schiedsrichteramt an; da ihnen jedoch der Krieg durch die Erinnerung an Crassus und Antonius verleidet sein mochte, so gebrauchte der römische Tyrann das treulose Mittel, den König der Iberer (Georgier) Pharasmanes und seinen Bruder Mithradates zu der Zeit, wo auch der Praetendent Tiridates gegen Artaban auftrat, zu einem Einbruch in Armenien zu veranlassen; auch die Albaner und Alanen ergossen ihre Heere über das Land. Arsakes ward durch bestochne Diener umgebracht, Orodes, sein Bruder, ward in einer grossen Schlacht von Pharasmanes verwundet, das parthische Heer, im Wahn er sei tot, ergriff die Flucht (35). Mithradates herrschte bis zum Jahre 52, wo ihn sein Neffe Radamistus (armen. Hṛamist) ermordete, der zwei Jahre später von den Armeniern verjagt ward.

Nach Artaban's Ableben ward sein Sohn Vardanes i. J. 40 König, jedoch ergriff Gotarzes[2] in der Hauptstadt die Gewalt und liess sogleich des Vardanes Bruder Artaban mit Weib und Sohn ermorden. Gotarzes war beider Adoptivbruder, denn sein Vater war Gēv, wie aus seiner Bezeichnung Geopothros (Sohn des Gēv) in der Inschrift am Behistān hervorgeht[3]. Dieser Gēv, in der Heldensage nicht Vater, sondern Sohn des Godarz von Ispahān, war wahrscheinlich Fürst von Hyrkanien und Schwäher des Artaban III[4]. Vardanes, der von der Hauptstadt entfernt war, eilte herbei und besiegte den Gotarzes; wir besitzen daher aus den Jahren 43—46 nur Münzen des Siegers. Nach einem nochmaligen Versuch, sich der Herrschaft zu bemächtigen, kam eine Versöhnung zu stand, da Gotarzes seinen Stiefbruder von einem Anschlag auf dessen Leben unterrichtet hatte. Auch Seleukia, welches auf Seiten des Tiridates gestanden hatte, ergab sich nach längrer Belagerung dem Vardanes; noch kurz vorher hatte man hier die Juden, die, aus Babel wegen der von Anilai und Asinai verübten Raubwirtschaft vertrieben, sich massenhaft in dieser griechischen Republik innerhalb des parthischen Staates angesiedelt und mit den Syrern im Bund die Griechen zu unterjochen begonnen hatten, durch ein Blutbad, zu dem sich jetzt auch die Syrer mit den Griechen verbanden, ausgerottet, so dass die überlebenden auf die kleinen Orte flüchteten. Vardanes, ein Fürst von hochstrebendem Sinn[5], würde noch mehr vollbracht haben, wenn nicht die Verhältnisse seine Schritte gehemmt hätten. Die Absicht, Armenien der römischen Hoheit zu entziehn, scheint von Izates, einem Bewundrer der Römer, vereitelt worden zu sein, und Gotarzes trat wieder aus seiner hyrkanischen Satrapie mit Ansprüchen hervor. Da ward Vardanes auf

---

1 Tac. Ann. 2, 68.

2 vgl. v. Gutschmid, Gotarzes in Ersch u. Grubers Encyclop., wiederholt in dessen kleinen Schriften III, 43. Beider Fürsten älteste Münze ward im Jahr 41 geprägt.

3 Die Inschrift befindet sich im Corp. Inscr. Gr. III nº 4674 nach H. Rawlinsons Abschrift; auch bei Percy Gardner, Parth. Coin., Frontispiece (nach Flandin); andere Nachweise bei Drouin, Revue archéol. III, 5, 224; Abbildung des Bildwerkes bei J. de Morgan II, 97. Pl. XXVI; der Ausdruck υἱὸς καλούμενος soll wohl die Adoption bezeichnen; er erinnert an ταλύμενος, Beiwort des Silakes in Plutarchs Crassus 21, 4 und an den Namen Talīmān, Firdūsī ed. Vullers 100, 715; wenn es ein Particip von καλέω sein soll, so würde es an neupers. *pusar-i chvāndch* (Adoptivsohn, eigentlich gerufner Sohn) erinnern; vgl. Olshausen, Monatsber. d. Akad. Berlin, März 1878, 172 ff.

4 Marquart a. a. O. 641. 642.

5 Tacit. 11, 8.

der Jagd ermordet[1]. Nachdem Gotarzes König geworden war, erwies er sich als grausamen Tyrannen, und man lud daher Meherdates, Sohn des Vonones I, Enkel des Phraates IV, den letzten Spross der ältern Linie, aus Rom ein, den andern zu stürzen, was aber nicht gelang, da ihn Gotarzes besiegte, fing und der Ohren beraubte, wodurch er unfähig ward König zu sein, 49. Bald nachher, 51, starb Gotarzes. Es folgte Vonones II, dessen Verwandtschaft nicht angegeben wird; da er bis dahin in Atropatene König[2], also Nachfolger des Artaban gewesen war, so nimmt man an, dass er dessen Bruder sei, wie wirklich Philostratos, freilich kein vollwichtiger Zeuge, angibt[3]. Er herrschte nur wenig Monate 50—51, und es folgte sein Sohn Volagases I (Vologesus, pers. Valgasch), von den Armeniern Dareh genannt. Er setzte seinen Bruder Pakorus in Atropatene, den andern, Tiridates, in Armenien ein, wo Radamistus 54 beseitigt worden war; ehe dieser jedoch in den Besitz des Landes gelangte, mischte sich Rom ein. Infolge einer drei Jahre dauernden Empörung des Vardanes II, der wirklich Münzen geprägt hat, gegen seinen Vater[4], und eines Aufstandes der Hyrkaner war Volagases erst i. J. 58 im stand, die Anerkennung seines Bruders in Rom zu verlangen; ihre Verweigerung liess den Krieg ausbrechen, in dem Corbulo nach mühsamer Bewältigung eines Kleinkriegs in dem gebirgigen Land und Einnahme mehrerer Festungen Artaxata eroberte und zerstörte; von da zog Corbulo durch Tauranitis (Tarōn) nach Tigranokerta, welches er ohne Kampf einnahm, während das benachbarte Legerda mit Sturm erobert werden musste[5]. Es ward statt des Parthers der römisch erzogne Tigranes V eingesetzt, ein Sohn des Alexander, des Bruders des Tigran IV (Enkels des Herodes von Judaea, der i. J. 10 als Nachfolger des atropatenisch-armenischen Artavazd III auf den armenischen Thron gekommen war). Er regierte von 60—62 und war der Vater eines Alexander, der die Iotape von Kommagene heirathete. Im Jahr 62 besiegte indessen

---

[1] Seine letzte Münze ist aus dem August 45.

[2] Tacit. 12, 14.

[3] Vaillant, Hist. Arsacid. I, 245. Lindsay, hist. and coinage of the Parthians 70. Die Vermutung, er sei ein Sohn des Phraatakes und von Artaban III eingekerkert gewesen, bis er bei dem Aufstand von 37 befreit worden sei, und welche v. Gutschmid auf eine Notiz bei Suidas begründete, hat derselbe Forscher in seiner Geschichte Irans 128 selbst nicht mehr vertreten, obwohl Gardner und Hertzberg, Gesch. d. römischen Kaiserreichs, Berl. 1880, 211 sie für wahrscheinlich halten.

[4] v. Gutschmid, Gesch. Irans 130 liest in der Quelle dieser Nachricht, Tacit. 13, 7, nicht wie in unserm Text steht, aemulus Vologesi (Handschr. Vologeso) filius Vardanes, sondern nach der Handschrift Vardanis; bei dieser Lesung würde Tacitus gegen seinen sonstigen Brauch den Empörer nicht mit Namen genannt haben; dieser Name fände sich aber auf einer Münze bei Gardner p. 51: *b(asilōs) Nand(u)*, der dann Sohn des Vardanes I, des Gegenkönigs Artabans III, gewesen wäre. Diese Legende scheint aber nur eine schlechte Schreibung für Bardano(u) zu sein. Die Tetradrachmen des Gegenkönigs haben keinen Namen, sondern nur die Titel wie Volagases I. Die Münzen dieses letztern haben zwei Typen, die auf zwei Herrscher hindeuten könnten; doch kennen die Geschichtschreiber zwischen 54—79 nur Einen Volagases.

[5] Tacit. 14, 24. 25. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass hier das von Lucullus zerstörte Tigranokerta gemeint sei; denn da Corbulo sich nach Syrien begeben will und durch Tarōn zieht, ist es wahrscheinlich, dass er durch Sophene an den Euphrat, Melitene gegenüber, gelangt. Hieher versetzt Ptolemaios 5, 13, 19 Elegerda, nordöstlich von Mazara, in die Nähe der Mündung des Arsanias in den Euphrat, so dass man dieses zweite Tigranokerta in Karkathiokerta (richtig Arkathiokerta) zu suchen oder eine Namenverwechslung anzunehmen hätte; merkwürdiger Weise finden sich zu Plinius 6, 9, 10 § 26, wo die Ausgaben Carcathiocerta (nach Strabo 527, ed. Meineke 741. 19) haben, die Lesarten Arguctiocerta, Agiathiocerta und Artigranacerta (Plinius ed. Sillig. Gotha 1851, I, 410); vgl. auch Intschitschean, Geographie von Altarmenien 396, 30. Corbulo findet man auch bei Mose 2, 54 (nach Volksliedern), wonach Tschamtschean, Geschichte der Armenier, 1, 600, 29. Nicht unmöglich wäre, dass sich in Mose's Morphiulikēs der Name Corbulo's versteckte, s. Marquart, Morgenl. Zeitschr. 49, 657.

Volagases I die Römer unter Paetus bei Arsamosata, und Tiridates ward wieder eingesetzt (62—100), es ward jedoch vereinbart, dass er die Krone aus Neros Hand empfangen solle, was i. J. 66 wirklich geschah. Doch stand Armenien in Wahrheit unter parthischer Hoheit, da auch Tiridates' Nachfolger, Exedares, der Sohn des Pakorus II, ohne römische Erlaubnis armenischer König ward (100—114). Dieser Tiridates ist nach der Ansicht mehrer Forscher der wahre Begründer der Arschakuni-Dynastie von Armenien, welche von dessen Chronisten auf Mithradates I zurückgeführt wird; nur wäre sein Name durch den seines Bruders Volagases oder vielmehr durch den ähnlichen Namen Vaḷarschak ersetzt worden[1].

So nahm die Machtstellung des Reiches einen Aufschwung, denn nicht nur in Atropatene und Armenien ward parthischer Einfluss begründet, auch in Georgien, dessen Königsreihe mit Pharnavaz (angeblich 302 vor Chr.) beginnt, und aus welcher nicht nur einheimische Chroniken[2], sondern auch antike Schriftsteller Namen mit persischem Gepräge nennen, wie den i. J. 37 von Canidius Crassus besiegten Pharnabazos, ward eine arsakidische oder parthische Dynastie begründet, deren erster Herrscher Aderk von 2 vor bis 55 nach Chr. regierte; und sie ward später durch eine sasanidische abgelöst. Auch im Osten des Reiches erweisen zahlreiche Münzen eine arsakidische Herrschaft, für deren Geschichte und Verhältnisse zu den Trümmern des baktrischen und des Reiches der Saka und Turuschka in Indien man auf die numismatische Forschung angewiesen ist. Philostratos im Leben des Apollonios von Tyana nennt einen König Phraotes von Taxila zu Beginn unsrer Zeitrechnung, der sich mit Apollonios in griechischer Sprache unterhielt. Ein Arsakes Dikaios und Arsakes Theos erscheinen auf Münzen mit griechischen und indischen Aufschriften, der erstre auf einer Billonmünze als Reiter wie der sogleich zu nennende Hyndopherres abgebildet[3]. Die Münzen scheinen sich an die Reihe anzuschliessen, die mit denen des Mauēs beginnt; das Gebiet der Herrscher scheint Arachosien, Sīstān und Striche des Induslandes zu umfassen, wo demnach die parthischen Grosskönige nicht mehr herrschten. Um die Mitte des 1. Jahrh. nach Chr. herrschte der auf den Münzen griechisch Hyndopherres und Gondopharos, indisch Gadaphara genannte König der Könige, von welchem eine Inschrift von Samvat 103, d. i. 46 nach Chr. in Tacht-i Bahi (nördlich von Nauschehra am Kābul) gefunden worden ist[4]. Der Name ist einerseits derselbe wie altpers. Vindafarnā, andrerseits ist aus ihm die corrumpirte armenische Form Gathaspar[5] entstanden; so heisst der erste der »heiligen drei Könige«, der in Amenaphrkitsch in Mok begraben liegt[6]; richtiger heisst dieser erste Magier bei den Syrern Gūdopharhūm (accus.)[7], aber in den Listen der zwölf Magier (d. h. parthischer Fürsten zur Zeit der Geburt Christi) ist er nur der Vater eines derselben: Guschnasp, Sohnes des Gundophar[8]. Die Münzen des Gundophares

---

[1] Vetter, Tübinger Theolog. Quartalschrift 1894, 48 ff.

[2] z. B. Mechithars von Ayrivankh Königsliste bei Brosset, Mém. Acad. Impér. VII, 13, p. 14. 15. und die späte Chronik des Wachtang in Brossets Histoire de la Géorgie.

[3] v. Sallet, Nachfolger Alex. 48. 140. 157. Taf. V, 2. Percy Gardner, Coins of greek a. scyth. kings XXXII, 12.

[4] Cunningham, Archaeolog. Survey of India V, Calcutta 1882, S. 36.

[5] So ist zu lesen statt Daraspar in Vardan's Geographie bei Saint-Martin, Mém. sur l' Arménie 2, 428, 19, und daraus bei Mĕchithar von Ayrivankh p. 60; vgl. Baumgartner, ZDMG. 40, 408 Note.

[6] s. hierüber A. v. Gutschmid, Rhein. Museum XIX, 1864, 169 = Kleine Schriften II, 344.

[7] s. Bar Bahlūl bei Hyde, Vet. Pers. relig. historia 383; auch in Castellus Lex. Syr. s. v. Maġūsā.

[8] Salomo von Basrah bei Assemani, Bibl. orient. III, 316ª und bei Budge, Book

zeigen teils parthische, an die Stücke des Mithradates II anschliessende Prägung[1], teils den Typus der Maues- und Azes-Münzen; nach den Münzen hiess der Bruder dieses Königs Orthagnes (awest. *Vərəϑrayna*), sein Neffe, Sohn seines (nicht genannten) Bruders (ind. *bhradaputra*) Abdagases, dessen Name vielleicht in dem (Schwestersohn!) Labdanes der Legende enthalten ist. Daran schliessen sich Münzen eines Pakores mit griechischen und indischen Aufschriften, des Sanabares, dessen Münzen ganz parthisches Gepräge und die Jahrzahl 77 zeigen, womit auch die Krone des Fürsten, welche der des Volagases II gleicht, übereinstimmt, so dass man ihn für einen Gegenkönig des Parthers Pakoros II halten könnte[2]. Zum Unterschied von den vorhergehenden nennt sich Sanabares nur Grosskönig. Dann gibt es Münzen aus Kābul und Pandschāb eines ungenannten, der sich als Sōtēr megas bezeichnet; sie haben teils wie die des Sanabares griechische, teils griechisch-indische Aufschriften[3]. Endlich scheint Hyrkodes einen parthischen Namen zu führen, er wird König der Saka (wahrscheinlich in Sakastene, Sīstān) genannt, und hat wie die altpersischen Satrapen in Kleinasien und wie die Seleukiden das Vorderteil eines Rosses auf der Rückseite der Münzen, die übrigens die Vorlagen für die Prägungen der Schāhdynastie der Siṃhakönige sind; einmal ist das Monogramm des Hyrkodes auf eine Münze Artabans III eingestempelt. Es sei erwähnt, dass auf den Münzen der Turuschkakönige von Indien (seit 78 n. Chr.), Kanerki, Ooerki und Bazodeo (*Vāsudeva*) höchst merkwürdige Abbildungen zoroastrischer Gottheiten neben griechischen und indischen (auch zum ersten Male Buddha's) sich finden[4]. Während des zweiten Zeitraums von Volagases' Regierung fand ein verheerender Einbruch der Alanen in Armenien und Medien statt. Volagases war harmlos genug vorauszusetzen, die Römer würden ihm die wilden Gäste vertreiben helfen; das Fehlschlagen seiner Bitte bei Vespasianus kühlte seine Freundschaft für diesen sehr ab.

Volagases II und sein Bruder Pakoros II erscheinen seit 77 als Nachfolger des Volagases I, der aber nicht ihr Vater ist[5]; vielleicht regierten beide über verschiedne Teile des Reiches; der ältere tritt schon i. J. 79 zurück (Münzen fehlen seitdem) und es scheint Artaban IV, dessen Verwandtschaftsverhältnis man nicht kennt, den zufällig auch Zonaras (11, 18) und zwar schon 79 erwähnt (unmittelbar vor der Erwähnung des Vesuvausbruchs dieses Jahres und bei Gelegenheit des falschen Nero), an seine Stelle getreten zu sein, von dem man eine Münze von 81 besitzt. Bis 83 gibt es Münzen von Pakoros, bis 93 solche von Artaban; von 95 bis 107 ist Pakoros wieder Münzherr, nur 107 und 108 gibt es Münzen eines Gegenkönigs. Es folgte sein Bruder Osroës (Chusrau) i. J. 107, und mit ihm ein Bürgerkrieg zwischen ihm und zwei Gegenkönigen, Volagases II (der nach langer Unterbrechung seiner Herrschaft i. J. 111 wieder auftritt und bis 138 Münzen prägt, aber offenbar bis

---

of the Bee, Übersetzung p. 84. Die Legende von St. Thomas, in welcher der indische König Gundoferus heisst, ward herausgegeben von Thilo, Acta S. Thomae apostoli, Leipzig 1823, und von Tischendorf, Acta apostol. apocrypha. Leipz. 1851, 190.

1 v. Sallet, Zeitschr. f. Numism. 1879, 358. 1880, 296.

2 v. Sallet, Nachfolger 52. 167. Taf. V, 7. Percy Gardner, Coins of greek kings XXIII, 10.

3 Prinsep, Essays on Ind. Antiq. ed. Thomas 1, 52. 2, 192. Pl. II, 9. 10. XVII, 23. v. Sallet 176. 177. Percy Gardner XXIV, 1—3; v. Gutschmid, Gesch. Irans 136. 137 vermutet einen Hindukönig.

4 P. Gardner, Coins of greek a. scyth. kings LXII. LXIII; ihre Namen erklärt G. Hoffmann, Syr. Akten pers. Märtyrer. Leipz. 1880, S. 145. Aurel Stein, Zoroastrian Deitys on indo-scythian coins. Lond. 1887 (Oriental and Babyl. Record).

5 Die Genealogie in diesem Zeitraum ist sehr unsicher, vgl. Spiegel, Eran. Alterth. 3, 169.

148, wo sein Sohn Volagases III folgt, gelebt hat) und Meherdotes (Mithradates), dem vierten Bruder. Zudem verwickelte sich Osroës noch in andre Schwierigkeiten dadurch, dass er den Exedares, den Sohn Pakoros', den die Armenier Artaschēs nennen und für den Ahnherrn ihrer spätern Könige halten, während sie ihn unrichtig an Sanatrūk als dessen Sohn anschliessen, entfernte, weil er sich die Gunst der Römer verscherzt hatte, und an seine Stelle, ohne die Römer zu fragen, den Parthamasiris, Bruder des Exedares, setzte; diess gab dem Trajan, der nach dem Titel Parthicus strebte und ein zweiter Alexander sein wollte, einen Vorwand zum Kriege[1]. Osroës, der das Reich in zerrüttetem Zustand sah, bat vergeblich um Frieden, Parthamasiris erschien selbst im Lager des Trajan in Elegia (Ilidscha vor Erzerūm), um die Krone aus seiner Hand zu nehmen, er ward aber höhnisch abgewiesen und ermordet (114). Im folgenden Jahre fielen die kleinen Staaten Mesopotamiens, auch Adiabene, wohin Trajan auf zerlegbaren, in Nisībīn verfertigten Schiffen über den Tigris gesetzt war, um dann gegen Hatra (al- Ḥadr)[2] zu ziehen, eine von arabischen Fürsten beherrschte kreisrunde Festung mitten in Mesopotamien[3]. Die Stadt scheint überrascht und eingenommen worden zu sein, weil später berichtet wird, sie sei aufständig geworden. Der Erobrer kam nach Ktesiphon, Osroës war entflohen, und die Soldaten erbeuteten den Königsthron. Auch Mesene[4] ward ohne Kampf unterworfen, freilich nur so lange der Feind im Land war. Im Jahr 124 vor Chr. war von Hyspaosines (so steht der Name auf den Münzen) in der von Alexander als Militäransiedelung an der Mündung des Pasitigris in den Tigris auf einem Deich angelegten Stadt Alexandria, später nach Antiochos dem Grossen Antiochia, und jetzt Charax Spasinū (Deich des Hyspaosines) genannten Stadt das kleine Reich Charakene begründet worden, indem er die seleukidische Hoheit nicht mehr anerkannte. Das Land war mit Mesene verbunden, dessen Hauptstadt die Araber Forāt Maisān und Baṣrah nannten[5]. In Tel Loh hat sich ein Backstein mit aramäisch-griechischem Stempel des Hadad-nadin-achi gefunden; De Vogüé[6] hält diesen Fürsten für einen charakenischen, vielleicht ist er in die frühere seleukidische Zeit zu versetzen. Die Schrift über die Makrobier[7] berichtet, dass Spasines (so ist die übliche abgekürzte Form des Namens) im 85. Jahr, der dritte König nach ihm, Tiraios, im 92., der siebente nach Tiraios, Artabazos, im 86 Jahr gestorben sei. Eine Münze des Tiraios hat die Jahrzahl 50 vor Chr. Attambil I hat i. J. 14 und 12 vor Chr. Münzen geprägt; Abennerigos wird als Vater der Symmachō, Gattin des Izates (32 n. Chr.), genannt, Attambil II erscheint als Münzherr 51—59, eine Münze von 103 würde einem dritten dieses Namens beizulegen sein, alsdann folgt Theonneses 110 n. Chr., und noch zwei Attambil von 116,

[1] Über diesen Krieg vgl. Mommsen, Röm. Gesch. 5, 397 ff.

[2] Dieses Wort bedeutet im Arabischen einen festen Wohnplatz im Gegensatz zu dem beweglichen Zeltlager. Über die Dynastie von Hatra s. Langlois, Numismatique des Arabes, Chap. V: Royaume arabe d' Atratène.

[3] Über die aus der Mitte des 3. Jahrh. stammenden Ruinen s. Rich, Residence in Koordistan 2, 108. Ross, Journ. Geograph. Soc. 9, 467. Ainsworth, das. 11, 13. Rawlinson, The 6th Monarchy 374. Hoffmann, Syr. Akten pers. Märt. 184. Dieulafoy, l'Art antique de la Perse V p. 13 ff.

[4] Visconti, Ikonogr. grecque III, 255; v. Sallet, Zeitschr. f. Num. 8, 212. Nachfolger Alex. 6. Drouin, Revue archéol. Oct. 1884, 227. Revue numismat. III, 7, 1889, 211. 361. Le Muséon 1890.

[5] Über Baṣrah, Forat-Maisān u. Obollah s. Reinaud, Mém. de l'Institut XXIV, II, 199. 200.

[6] de Vogüé, Comptes rendus (Acad. d. Inscr.) IV, 14, 187. E. Schrader, Hebraica II, 1885, 1. Drouin, Revue numism. III, 7, 377.

[7] Lucianus ed. Dindorf p. 642.

118 und 131[1]. Ein Meredates, Sohn des Phobas, Königs von 'Omān, beherrschte die Mesene benachbarten arabischen Stämme, die sich bereits damals (142) den Grenzen des persischen Reiches näherten[2]. Die letzte Münze mit griechischer Aufschrift ist die des Obadas Prataphernes vom Jahr 166[3], der sich König der Könige nennt und einen arabischen ('Obādah) und einen persischen Namen führt. Zwischen diesen Zeitpunkt und die Eroberung des Landes durch Ardaschīr I fällt eine Reihe von Münzen mit einheimischer charakenischer Schrift mit den Namen Binegā, Artabaz u. a.

Bald nach der Einnahme von Ktesiphon kam die Nachricht, dass hinter dem Rücken der Römer überall Aufruhr ausgebrochen sei; parthische Heere durchstreiften Mesopotamien unter Führung des Meherdotes[4], der sich mit seinem flüchtigen Bruder Osroës versöhnt hatte und bald darauf durch einen Sturz vom Pferd umkam[5], sodann des Parthamaspates, der sich mit Sanatrūk II, dem Sohn des verstorbnen, vereinigte. Die Römer wussten beide zu verfeinden, so dass Parthamaspates seinen Vetter Sanatrūk besiegte und dieser den Tod fand (116). Die römischen Legaten verbrannten einige Städte, doch zog Trajan vor zurückzugehn, nachdem er feierlich den Parthamaspates, Sohn des Osroës, zum König gekrönt hatte[6]. Er versuchte vergeblich Hatra zu erobern und gelangte krank nach Selinūs in Kilikien, wo er am 7. August 117 starb. Noch vor seinem Ende musste er einen entsetzlichen Aufstand der Juden in Mesopotamien gegen die Römer erleben, der von Lusius Quietus schonungslos niedergeschlagen ward, wie denn auch in Kypros, Judaea, Ägypten und Kyrene ihre Brüder, die unerhörte Greuel gegen Römer und Griechen verübt hatten, in Strömen von Blut ihren Untergang fanden. Hadrianus[7] schloss mit Osroës 123 Frieden, und Parthamaspates, der mit Edessa entschädigt worden war (119), musste auf Hadrians Befehl im Jahr des Friedensschlusses auch von hier weichen, da Edessa in Partherhänden als Stützpunkt für Praetendenten des parthischen Thrones gelten konnte[8]. In Armenien hatte Hadrian sogleich einen ungenannten Fürsten eingesetzt, der bis etwa 140 herrschte; nach v. Gutschmid (S. 147) wäre es der Volagaesus, welcher sich in Rom über den iberischen Pharasmanes II beklagte, der die Alanen hatte einbrechen lassen (135)[9]. Dies Ereignis gab Veranlassung zu der Alanike oder Schrift Arrian's über die gegen die Alanen zu beobachtende Kriegstaktik[10].

Als Osroës gestorben war (130), regierte Volagases II, sein ältester Bruder, als hochbetagter Mann noch 18 Jahre weiter, es folgte ihm dann Volagases III (148—191), der gleichfalls schon alt gewesen sein muss. Er kam 155 mit Antoninus Pius zusammen, um die Verhältnisse Parthiens und Roms zu ordnen, doch hinderte dies nicht, dass er den römerfreundlichen König von Armenien Sohaemus vertrieb und seinen Bruder Pakoros 162 einsetzte[11].

1 Blau, Wiener Zeitschr. f. Numism. 9, 1877, 265.

2 Longpérier, Oeuvres 1, 200. v. Gutschmid, Gesch. Irans 161.

3 Longpérier 1, 309—315, Pl. V, nº 2—5; vgl. Barclay Head, Hist. numorum 686. Wellhausen, Reste arab. Heidentums². 1897, S. 4.

4 Eine Münze zeigt die Jahrzahl 112.

5 Malalas 270 (nach Arrian's Parthica); vgl. Mommsen, Röm. Gesch. 5, 399.

6 Man s. d. Reliefdarstellung in der Gazette archéol. 1875, 95.

7 Für die Ereignisse unter Hadrian ist besonders Spartianus zu vergleichen (s. A. Schaefer, Grundriss d. Quellenk. 2, 135).

8 vgl. v. Gutschmid, Osroëne 28.

9 Dio Cass. 69, 15.

10 A. Schaefer, a. a. O. 2, 139. 141.

11 vgl. Napp, De rebus imper. M. Aurelio Anton. in oriente gestis. Bonn 1879. Über den Krieg 162—165 schrieben Asinius Quadratus (Parthica) und mehrere andere, die Lucian, de historia recte scribenda bespricht, s. Müller, Fragm. hist. gr. III, 646. 659.

Die römischen Heere wurden geschlagen und die Besatzung von Elegeia niedergemacht. Doch gelang es dem römischen Feldherrn, die Parther bei Europus (Karkemisch) zu schlagen und den Sohaemus zurückzuführen; es ward sogar Mesopotamien wiederum erobert und der Palast in Ktesiphon zerstört; auch die griechische Stadt Seleukia ward in Brand gesteckt. Da brach die Pest (nach medizinischen Gutachten waren es Menschenblattern) aus einem vermauerten, jetzt aufgebrochnen Loch unter dem Tempelbild des (die Pestpfeile) schiessenden Apollo Comeus und schlug fast das ganze römische Heer, kam auch mit den Überlebenden nach Italien, wo sie ebenso wie in Gallien und Germanien zahllose Menschen tötete. Das Bild ward auf den Palatin in Rom gebracht und im Apollotempel aufgestellt, der in dem Augenblick abbrannte, als sich Julianus aufs neue Ktesiphon näherte[1]. Es ist schon früher bemerkt worden, dass durch die andauernden Kriege, die wie die Blutrache immer neue Verbrechen an dem Glück der Völker zeugten, dem Handel, namentlich mit chinesischer Seide, zwischen Ostasien und dem Abendland andere Wege als bisher gewiesen wurden, wodurch nicht bloss der Wohlstand vieler Unterthanen der Parther, sondern auch der Römer geschädigt worden ist[2]. Volagases III scheint der vom Dīnkart als Hersteller des Awesta gepriesene König zu sein, der mit seinem Rufnamen Huvāfrita im Yascht der Anāhita 130 genannt wird[3].

Volagases IV (190—208) war Sohn des dritten, nicht, wie man nach einem Fragment des Dio Cassius 75, 9 annehmen müsste, eines Sanatrūk (der sonst unbekannt ist); G. Rawlinson vermutet[4], dass vielmehr der Olagases von Armenien (178—217) der Sohn dieses Sanatrūk gewesen sei. Er gab dadurch, dass er die mesopotamischen Vasallenstaaten dem Pescennius Niger gegen Septimius Severus beistehn liess und auch eine Erhebung gegen die römische Herrschaft überhaupt duldete, Veranlassung zu einem neuen Krieg, worin das Hauptereignis war, dass Septimius Severus Niṣibīn zum grossen Waffenplatz der Römer gegen die Perser machte, so dass noch lange Zeit hindurch die Kämpfe beider Völker um den Besitz dieser Festung geführt worden sind. Obwohl die Parther die römische Macht zurückwarfen und Severus noch den Kampf mit seinem Gegenkaiser Albinus auszufechten hatte, erschien er doch zum zweiten Mal siegreich in Mesopotamien, nachdem er die Fürsten wie Abgar VIII von Edessa und Volagases von Armenien, Nachfolger des Sohaemus, unschädlich gemacht hatte. Eine Flotte führte das römische Heer unerwartet auf dem Euphrat durch den Nahrmalkā in den Tigris vor Ktesiphon, welches geplündert ward, während die Männer niedergemetzelt, Weiber und Kinder, 100000 an der Zahl, in die Sklaverei verkauft wurden (199). Die Ehre der asiatischen Waffen ward durch den König Barsemius von Hatra gerettet; er liess seine arabischen Reiter ausschwärmen und die Römer abfangen, steckte die Belagerungsmaschinen durch brennendes Naphtha in Brand, und Severus musste nach zwei vergeblichen Stürmen auf die Stadt abziehn.

Gegen Ende des parthischen Reiches stritten zwei Brüder um die Herrschaft, Volagases V und Artaban V, fast wäre noch Tiridates, beider Oheim, der sich in Rom aufhielt und bereits den Severus auf seinem Zug

[1] Für Comeus (Ammian. Marc. 23, 6, 24) verbesserte Salmasius Cochaeus (von Kochē, Seleucia), s. Fragm. hist. graec. III, 661, nº 20. Der Vergleich mit dem Apollo Kōmaios (von Kōmē das Dorf, paganus) in Naukratis, Athenaios 4, 149d (Meineke 1, 268, 20) ist kaum treffend; ferner vgl. Ammian. Marc. 23, 3, 3.

[2] Hirth, China and the Roman orient. München 1885, 174.

[3] Justi in den Preuss. Jahrbüchern 88 (1897) S. 63.

[4] The 6th Monarchy 333, Note; vgl. Marquart, ZDMG. 49, 650.

gegen seinen Bruder begleitet hatte, hinzugekommen. Volagases herrschte in den südwestlichen Provinzen und hat noch 228 eine Münze geprägt. Auch Caracalla[1] wünschte einen zweiten Alexander zu spielen und brach einen Krieg vom Zaun, den die Parther nicht erwartet hatten; erst nachdem dieser gekrönte Massenmörder und Grabschänder von seinen Soldaten umgebracht, und Macrinus (217—218) zwischen ihm und einem weitern lasterhaften Narren Elagabalus Kaiser gewesen war, zog Artaban Rache heischend gegen die Römer; sie wurden in zwei blutigen Schlachten bei Niṣībīn besiegt und mussten den Frieden für 5 Millionen Denare (über 40 Mill. Mark) erkaufen. In Armenien folgte auf den von Caracalla abgesetzten Olagases (armen. Vaḷarsch) Tiridates, wahrscheinlich ein armenischer Prinz, und nach seinem Tode ward 222 der Sohn des Vaḷarsch, Chosrov I (222—238), ohne Rom zu befragen, eingesetzt, der die parthische Herrschaft überlebte und mit den Sāsāniden in Kampf lag.

Schon in den Heeren der frühern Seleukiden und Parther finden sich meist arabische Hilfsvölker, und arabische Fürsten, wie in Edessa und Hatra über Aramäer gebietend, greifen in die Weltbegebenheiten ein und bereiten die Wiedergeburt des Semitismus und seine Antagonie gegen den Hellenismus vor. Im südlichen Babylonien hatten sich arabische Stämme festgesetzt, die teils aus ʿOmān, teils aus Südarabien dorthin gewandert waren, um ein Reich zu gründen, welches lange eine Vormauer der Perser gegen die Beduinenstämme der Wüste und nach der Verfeindung mit den Sāsāniden das Einfallsthor gegen deren Herrschaft bildete. Die Hauptstadt war Ḫīrah[2] zwischen dem Nahr Hindīyeh, an dem weiter nördlich die von Volagases I gegründete Stadt Vologesias (arab. Ollais[3]) lag, und dem Baḥr Nedschef, dicht südlich von Kūfah. Die Geschichte des 195 n. Chr. begründeten Reiches Ḫīrah geben Tabari und die aus ihm entlehnenden arabischen Chroniken ausführlich.

Die Erfolge Artaban's, die das Partherreich nochmals in vollem Glanz gezeigt hatten, verbieten die Annahme, dass das Emporkommen der Sāsāniden durch einen Verfall des Reiches hervorgerufen sei; auch die aus nationalem Selbstgefühl entsprungne Auflehnung gegen das abendländische Wesen in Verbindung mit der Wiederbelebung der zoroastrischen Religion hat zwar den Massnahmen der sāsānischen Fürsten Schwung und Kraft mitgeteilt, doch hat diese Bewegung bereits unter den Parthern begonnen, wie nicht nur die einheimischen Namen in Pahlavischrift neben den griechischen Aufschriften auf den Münzen des Mithradates IV, Volagases III, IV, V, Artaban und seines Sohnes Artavazd (wie schon früher in griechischer Schrift auf Münzen des Orodes, Pakoros I, II, Vonones I, Gotarzes, Volagases V, Artaban V), sondern auch das schriftliche Zeugnis der Parsenbücher von der Erhaltung (Zusammenstellung) des Awesta auf Anregung des Volagases bezeugen; eher lag in der losen Zusammenfügung des Reiches, das von zahlreichen Teilfürsten (arab. *molūk eṭ-ṭavāyif*) beherrscht ward, unter denen der Parther nur Anerkennung seines höchsten Ranges und Tribut forderte, ein Grund und Anreiz für ehrgeizige Herrscher, diese höchste Stellung für sich zu erwerben.

---

[1] Drexler, Caracallas Zug nach dem Orient. Halle 1881.

[2] Syr. *Hērthā dĕ Taiyāyē*, Zeltlager der Araber (vom Stamm Ṭai; daher neup. *Tāzī*, Araber), südlich von Kūfa am Bahr nedschef, s. die Karte von Kiepert, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk. 18, 1, 1883.

[3] In der Nähe des heutigen Kefil, s. Nöldeke, ZDMG. 28, 93.

V. HERRSCHAFT DER SĀSĀNIDEN[1].

Neben den Fürsten der Persis, Fratakarās und Schāhs, deren Münzen erwähnt worden sind, gab es noch mehrere im Königsbuch genannte Dynasten

[1] Die Quellen für den ganzen Zeitraum der Sāsāniden zerfallen in abend- und morgenländische. Erstre behandeln die pers. Geschichte nur soweit sie Rom und Byzanz berührt, doch ist der Kampf beider Reiche politisch auch das wichtigste in diesem wie im vorigen Zeitraum. Über die innern Zustände geben morgenländische Bücher manchen Aufschluss. Besonders erwünschte Belehrung findet man in den Geschichtswerken über die römischen Kaiser, eines Dexippos aus Athen, der eine Geschichte der Nachfolger Alexanders und eine allgemeine Geschichte bis auf K. Claudius (268—270) verfasst hat, eines Eunapios von Sardes (geb. 347), der den Dexippos bis zum 10. Jahr des Arkadios (404) fortsetzte, und eines Zosimos, wie sein Vorgänger ein eifriger Anhänger der altgriechischen Religion, der in der 2. Hälfte des 5. Jahrh. eine allgemeine Geschichte seit Augustus verfasst hat. Die Caesares des Aurel. Victor gehen bis 360, Eutropius bis 364, Sulpicius Severus bis 400, Eustathios bis 502; bei ihm finden wir u. a. den Krieg des Kabades und Anastasios bis zur Einnahme von Amida erzählt. Verschieden von diesen Weltchroniken sind die den Geschichtstabellen sich nähernden, immerhin aber doch darstellenden Chroniken des Joh. Malalas aus Antiochia oder Johannes Antiochenus, der den Africanus, Eusebios, Papias, Didymos u. aa. benutzt hat (s. Müller, Fragm. hist. gr. IV, 535 ff. Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur 109. Bury I, 324 ff., vgl. Gleye, Byzant. Zeitschrift V, 422 ff.), und der wieder dem Johannes von Ephesos, Dionysios von Tellmahrē u. aa. vorlag und bis 565 geht; und das Chronicon paschale oder Alexandrinum (bis 630). Noch zur Zeit der Komnenen wurden Weltchroniken von Kedrenos (bis 1057), von Zonaras und Glykas (beide bis zum Tode des Alexios I, 1118) verfasst, die manche Notizen ältrer Byzantiner aufbewahrt haben. Auch die Geschichte der christlichen Kirche von der des Eusebios an, die Rufinus bis 395 fortgesetzt hat, und von seinen Nachfolgern Sokrates, Sozomenos, Theodoretos, Euagrios (der den Malalas, Eustathios u. a. benutzte), aus dem wieder Nikephoros Kallistos schöpfte, enthalten besonders über die Christenverfolgungen zahlreiche Nachrichten, die zugleich Bemerkungen über staatliche und Kulturzustände geben.

Unter den morgenländischen Quellen nimmt das Königsbuch den ersten Rang ein. Dieses Werk ward im Auftrag des Chusrau I (531—579) in Pahlavisprache verfasst, enthält daher eine wenn schon von den Anschauungen des Adels und der Magier beeinflusste, dennoch zuverlässige Darstellung des Geschehenen vom Anfang der Sāsānidenzeit an; die frühern Zeiträume sind aus Mangel an genügenden Quellen entweder sehr dürftig behandelt oder nach Sagen dargestellt, die zwar auf geschichtlichen Grundlagen beruhen, über die man jedoch noch wenig Sichres ermittelt hat. Yezdegerd III soll die Geschichte bis zum Ende des Chusrau II hinzugefügt haben. Von diesem Chudāi-nāmak (Königsbuch) gab es zwei nur wenig verschiedne Texte; der eine ward um 971 in die neupersische Sprache umgesetzt und bald nachher von Daqīqī in Verse gebracht; dieser Dichter ward ermordet, als er etwa 1000 Distichen, enthaltend die Geschichte Zarathustra's und Vischtāspa's vollendet hatte; Firdausī († 1020; vgl. Nöldeke, Grundriss II, 147 ff.) vollendete diese Dichtung, und wir besitzen in seinem berühmten Schāhnāmeh eine einzig in der Welt dastehende dichterische Chronik des Perserreiches bis zu seiner Zerstörung durch den Islām. Die andere Fassung des Chudāinâmak ward von einem berühmten persischen Gelehrten und Freigeist, Rōzveh, Sohn des Dādhōē, nach seinem Übertritt zum Islām 'Abdallah, Sohn des Moqaffa', genannt, arabisch bearbeitet. Nur Bruchstücke dieser Übertragung haben sich erhalten, doch beruht auf einer Bearbeitung dieser arabischen Übersetzung und einer zweiten arabischen Bearbeitung des zuerst erwähnten Textes die Geschichte der Perser in der grossen Weltchronik des Ṭabarī aus Āmul (839—923). Die Sāsānidengeschichte aus diesem von 14 Arabisten herausgegebnen Geschichtswerk ist von Nöldeke übersetzt und mit einer literaturgeschichtlichen Einleitung und Anmerkungen versehen worden; dieses meisterhafte Werk liegt der folgenden Darstellung zu Grund. Eine abgekürzte Bearbeitung des Ṭabarī in persischer Sprache ward von Bel'amī 963 angefertigt, und von Zotenberg nach den Handschriften übersetzt. Das Königsbuch in der Übersetzung des Ibn Moqaffa' hat auch Ḥamzah aus Ispahān (961) benutzt, wie er selbst sagt, daneben hat er noch eine Geschichte der Sāsāniden von Naṣr Sohn des 'Īsā, der nach seinem Beinamen Kesravī mit dem Chosroenhause verwandt war, und Mitteilungen des Mōbed Bahrām aus der Stadt Schāpūr benutzt. Auf Ḥamzah gestützt hat ein unbekannter Verfasser i. J. 1126 im Mudschmil et-tavārīch (Chronikensammler) die persische Geschichte zusammengefasst. Ein sehr selbständiger und mit dem, was wir historische Kritik nennen, nicht unbekannter Geschichtschreiber ist Abū Raiḥān Albērūnī aus Chvārizm († 1049), der in seiner Chronologie überaus wichtige Aufschlüsse über das

unter ihnen einen König Pāpak, der in Chīr[1] am Südufer des Bachtegān-Sees, an der Strasse von Sarvistān nach Nairīz, seinen Sitz hatte. Der Ort

Kalenderwesen und die Zeitrechnung gibt, die Genealogien der Fürstenhäuser erörtert und zahlreiche geschichtliche, sprachliche und antiquarische Belehrungen gibt. Andere persische Geschichtschreiber befassen sich mit spätern Dynastien, wieder andere sind Compilatoren und haben für unsern Zeitraum wenig Wichtigkeit, weil ihre Nachrichten im Grund auf das Königsbuch zurückgehn. Eine Besprechung der persischen Geschichtschreiber findet man von J. v. HAMMER in den Wiener Jahrbüchern LXIX, 1835, 1 ff.

In der syrischen Literatur gibt es eine zuletzt auf der Chronik des jakobitischen Patriarchen Michael (1199) beruhende Weltgeschichte von Gregorius Abu 'l-Faradsch, genannt Bar Hebraeus († 1286, vgl. über ihn NÖLDEKE, Oriental. Skizzen. 1892, S. 253. WIRTH, Aus oriental. Chroniken 84), die erst in neuerer Zeit durch die Ausgabe von ABBELOOS und LAMY zugänglich geworden ist, nachdem ein von ihm selbst arabisch verfasster Auszug bereits 1663 bekannt gemacht worden war. Elias von Nisibis († 1034) hat den Sāsānidenkanon des Jakob von Edessa (690), den besten neben dem des Agathias, aufbewahrt, s. NÖLDEKE, Tabari 400. WIRTH, XLV. 57. 58. Josua Stylites (507) beschrieb die Zeiten des Perōz und des Kavādh, besonders dessen Krieg mit Anastasios (hrsg. u. übers. von Abbé PAULIN MARTIN, Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl. Leipzig 1878; hrsg. u. übers. von W. WRIGHT, Cambridge 1882; vgl. NÖLDEKE, ZDMG. 30, 355. 3[illegible] 682. LUDW. HALLIER in v. Gebhardt u. Harnack's Texten u. Untersuch. IX, 1, 6 ff.). Auch andere syrische Werke, meist zunächst kirchlichen Characters, enthalten viele Angaben über das sāsānidische Persien, besonders die Märtyrerakten, welche ASSEMANI, G. HOFFMANN und andre Gelehrte zugänglich gemacht haben.

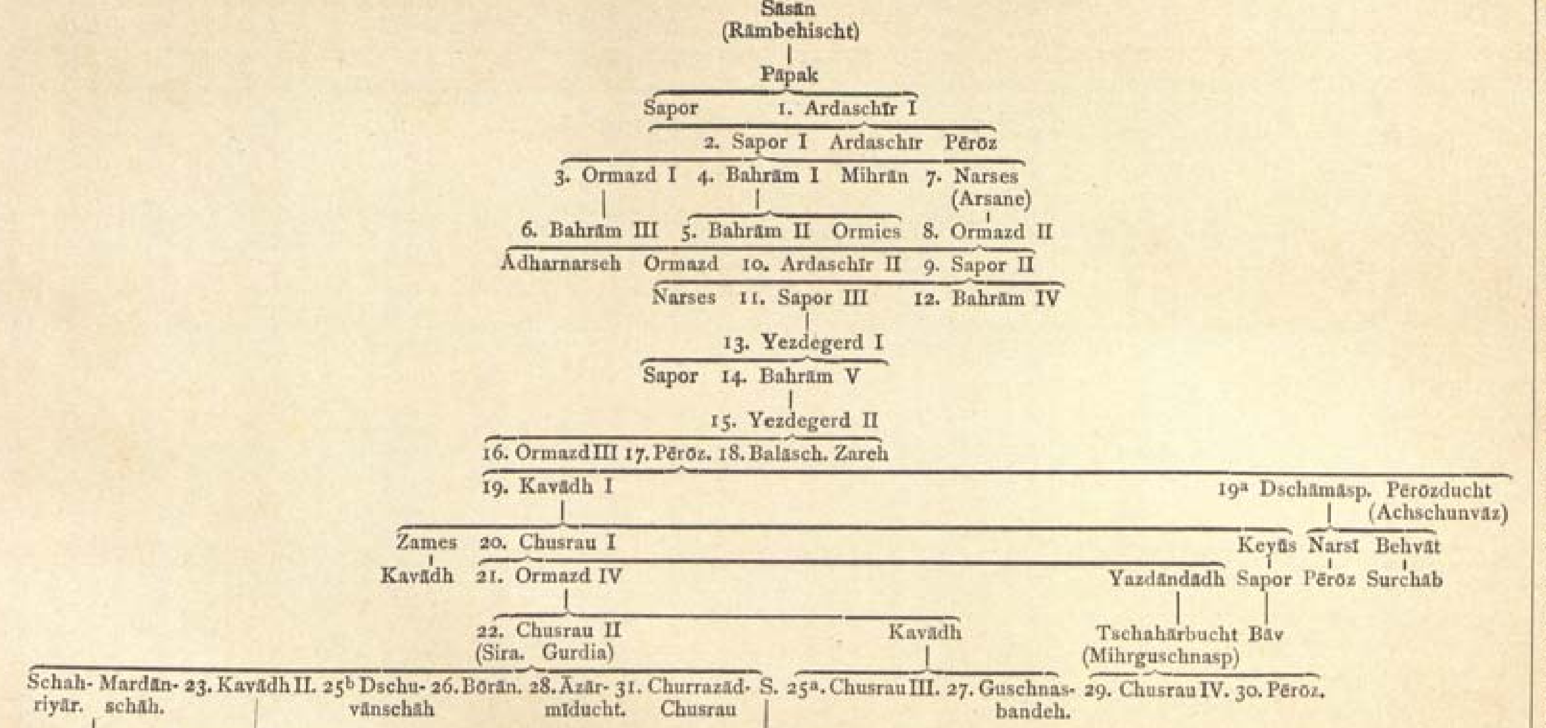
Die Armenier besitzen eine Anzahl Weltchroniken, die von den kirchlichen Schriftstellern abhängig erst da von Wert sind, wo sie auf ihre eigne Nation und ihnen nähere Zeiten zu sprechen kommen, wie Mose Chorenatsi, der noch in die Sāsānidenzeit (bis Yezdegerd II) hinabreicht, Sebēos, zu dessen Geschichte des Heraklios ein Abriss der frühern Geschichte vorgesetzt ist und der seine Erzählung bis in die moslimische Zeit fortsetzt (vgl. BAUMGARTNER, ZDMG. 40, 466), Johannes Katholikos (Patriarch), der eine armenische Geschichte von Anfang bis zum 10. Jahrh. schrieb, und dabei den Sebēos und Mose benutzt hat, Uchtanēs, Priester in Edessa zwischen 972 und 992, Stephan Asoḷik aus Taron (Anfang des 11. Jahrh.) und die chronikartigen Schriften eines Samuel von Ani (benutzt u. a. den Johannes Kathol.), Mĕchithar von Ani, Mĕchithar von Ayrivankh (Excerpte aus Mose Choren.).

Eine sehr wichtige Quelle der Sāsānidengeschichte sind die Münzen, deren schwierige Entzifferung den Scharfsinn ausgezeichneter Münzforscher immer neu auf die Probe gestellt hat; besonders die Feststellung der Münzstätten ist noch immer nicht zweifellos erledigt. Es möge auf die Arbeiten von SILV. DE SACY in den Mémoires sur div. antiquités de la Perse (daselbst auch eine Übersetzung von Mirchonds († 1498) Sāsānidengeschichte aus dessen Rauzet uṣ-ṣafā, der reichhaltigsten persischen Weltgeschichte). VISCONTI, Iconogr. grecque III, 201. LONGPÉRIER, Essai sur les Médailles des rois perses etc. Paris 1840. OLSHAUSEN, d. Pahlavilegenden auf d. Münzen der letzten Sāsāniden. Kopenh. 1843. ZDMG. II, 112. THOMAS, Numismat. chronicle XV, 180. XII, 68. 91 etc. Journ. Asiat. Soc. XII. XIII. Early Sassan. Inscriptions, Seals and Coins. Lond. 1868. DORN, zahlreiche Abhandl. im Bulletin der k. Akad. zu Petersburg 1843 ff. BARTHOLOMÄI daselbst. ASCOLI, Atti del IV Congreso. Firenze 1881, 65. DROUIN, Revue archéol. III, 5, 1885 und folg. Jahrg. MARKOFF, Monnaies Arsacides, Subarsacides, Sassānides. Petersb. 1889 verwiesen werden. Das grösste Verdienst hat sich unzweifelhaft MORDTMANN durch seine zahlreichen Arbeiten um diesen Wissenszweig erworben; er hat die Ergebnisse der bereits 1854 im 8. Band der Morgenl. Zeitschrift beginnenden Abhandlungen im 33. und 34. Band zusammengefasst. Für das Studium der Münzen ist die bildliche Wiedergabe der Sammlung des Generals VON BARTHOLOMÄI, herausg. von DORN, 2. Aufl. Petersb. 1875 von grösstem Nutzen.

Von Darstellungen sind ausser den umfassenden Werken, in denen die Sāsānidengeschichte im Zusammenhang mit der römisch-byzantinischen Geschichte dargestellt wird, wie die Fasti romani von CLINTON, oder die Histoire du Bas-Empire von LEBEAU und SAINT-MARTIN hauptsächlich anzuführen: C. F. RICHTER, Historisch-krit. Versuch über d. Arsaciden- und Sassaniden-Dynastie. Leipz. 1804; K. PATKANEAN, Versuch einer Geschichte der Sasanidendynastie nach armen. Quellen. Petersb. 1863 (russ.); ins französ. übersetzt im Journ. asiat. VI, 7, Paris 1866, 101; G. RAWLINSON, The 7th great orient. Monarchy, Lond. 1876. NÖLDEKE, Aufsätze zur pers. Gesch. Leipzig 1887.

[1] Khair auf der Karte von BURNES, Khir auf der von ROSS, Proceed. of the Geogr. Soc. 1883, 713; es gibt noch andere Orte dieses Namens, die bald Chabr, bald Chīr geschrieben werden (nicht punktirtes arab. b und ī sind gleich), Istachri 102, 3. 8. 120, 10. 160, 2.

STAMMBAUM DER KÖNIGE UND DER IM TEXT GENANNTEN PERSONEN AUS DEM HAUSE SĀSĀN.



(n° 25 ist Schahrvarāz, der nicht zum Hause Sāsān gehörte).

gehört zur Kūrah (Kreis, gr. χώρα) von Istachr, und der 'König' war ein von dem in Baiḍā (diess ist der arabische Ausdruck für die Burg der Stadt Nisāyek, Diz-i sipīd, die weisse Burg) westlich von Persepolis sitzenden Bāzrangi-Könige der Persis abhängiger Dynast. Pāpak's Vater Sāsān soll zugleich eine priesterliche Würde am Tempel der Anāhita in Persepolis bekleidet haben. Seine Mutter aber war Rām-behischt, die Tochter des Bāzrangi-Königs. Als Pāpaks Sohn Ardaschīr (Artachschathr) ein Knabe war, erlangte sein Vater von dem Könige Gōzihr (Gaotschithra) für ihn die Anwartschaft auf die Stellung eines Argapet (Burgvogt), d. h. Befehlshabers der Kriegsmacht des Kreises von Dārābgerd nach dem Ableben des dermaligen Inhabers.

Ardaschīr[1] (224 (226)—241) benutzte die ihm verfügbare Macht, um sich zum König von Persis aufzuschwingen. Zunächst war noch Pāpak und ein ältrer Bruder Schāhpuhr (Sapor) am Leben. Ardaschīr entriss nun mehrern Königen (Dynasten[2]) die Herrschaft, und sein Vater tötete den Gōzihr und erklärte sich zum Könige, erbat auch die Erlaubnis des Grosskönigs Artaban V, seinen ältesten Sohn Schāhpuhr krönen zu dürfen. Es ward ungnädig abgeschlagen, doch war der Parther zunächst nicht im Stand, die Erhebung zu hindern. Schāpuhr ward nach Pāpaks Tod König, forderte seinen Bruder zur Huldigung und zog, als sie verweigert ward, gegen ihn. Unterwegs ward er jedoch durch ein einstürzendes Gewölbe in einem Gebäude der Königin Humāi (der Tochter des Vischtāspa im Awesta) erschlagen. Ardaschīr schaffte nun mit der bei solchen Anlässen üblichen Praxis alle Gegner, auch seine ältern Brüder aus dem Weg, und besiegte einen Volagases von Kermān, nach welchem die Stadt Valāschkard (Gulāschgerd) benannt ist, und an dessen Stelle Ardaschīrs Sohn, Ardaschīr trat, nach welchem die Stadt Veh-Ardaschīr (arab. Bardasīr) genannt ist[3]. Andre Könige, parthische Vasallen, die Ardaschīr und seine Heerführer besiegten, waren Nīrōfarr von Susiana (Elymaïs), Schād-schāpuhr von Ispahān, wo demnach ein Fürst über die Gegend Paraitakene (Farēdūn) geherrscht haben mag, wie auch Firdausi den Gōdarz (Gūderz) und sein Geschlecht in jener Stadt wohnen lässt; ferner Bandu (? vielleicht pehl. *Vindō*) von Mesene, Pakur (arab. Afqūr) Sohn des Volagases (Balāsch) von Kaskar (Wāsiṭ[4]), später auch der Vasallenkönig Sanatrūk von 'Omān. Endlich kam es zur Schlacht mit dem Grosskönig Artaban, der in Susiana auf der Ebne von Hormizdagān geschlagen und getötet ward[5], 224; erst 226 scheint die Hauptstadt Ktesiphon in die Hand des Siegers gefallen zu sein. An dem Felsen von Naqsch-i Rustam ist der König zu Ross abgebildet, wie er von dem ebenfalls berittnen Gott Ormazd den Ring der Herrschaft empfängt. Unter den Füssen der Rosse liegen Volagases und

---

1 Kārnāmak, übers. von Th. Nöldeke in Bezzenbergers Beiträgen z. K. d. indogerm. Sprachen IV, 1879. The Kārnāme-i Artakhshīr-i Pāpakān (Pehlewitext, Guzarati u. engl. Übersetz.) by Darab Dastur Peshotan Sanjana. Bombay 1896. Im Jahr 226 beginnt die einigemal erscheinende Aera des Ardaschīr, Ideler, Chronol. 2, 553 ff. Nöldeke, Tabaris Gesch. 409. Agathias nennt ihn Satrap seiner Vaterstadt Stachra, Σταχριτῶν πατρίδος σατράπης, die pers. Chroniken erzählen zum Teil legendenhafte Geschichten von ihm. Das Kārnāmak und Firdausi machen Ardaschīr zum Sohn Sāsāns und der Tochter Papaks, vgl. Spiegel, Eran. Altert. III, 235.

2 Einer von diesen ist Pāsīn, der in einem andern Zusammenhang von Ṭabarī genannt wird, s. oben S. 403.

3 Nöldeke, Gesch. d. Perser u. Araber 10, Note. Istachri 161, 4; heute heisst die Stadt wie das Land Kermān, Tomaschek, Topogr. Pers. 34. Houtum-Schindler, Zeitschr. Ges. f. Erdk. 1881, 334. Diesen Volagases (*Balāš*) hat man wie es scheint mit Unrecht für den Bruder Artaban's gehalten, s. v. Gutschmid, ZDMG. 34, 734.

4 vgl. Yāqūt 4, 846, 8. Nöldeke, Gesch. d. Pers. u. Araber 14.

5 Den Zweikampf beider Könige beschreibt Ṭabarī (Nöldeke 14—15. 22) und Agathangelos (Langlois, Collect. d'histor. armén. I, 113).

Artaban, der eine mit dem Diadem, der andere mit dem parthischen mit Nägeln beschlagnen Helm. Auf dem Bug der Rosse stehn die Inschriften in Pahlavi und griechischer Sprache, die zuerst von Silv. de Sacy entziffert worden sind[1]. Ähnlich ist das Relief in Gūr oder Fīrūzābād, einer Stadt, welche Ardaschīr neu baute, nachdem sie angeblich von Alexander zerstört und durch Ablenkung der Wasser aus dem Flusse Chunaipigān, der sich in den Mand ergiesst, in einen Sumpf verwandelt worden war. Noch erhalten ist ein grosser Turm, der Tarbāl genannt (Istachri 124, 7. Tabari 2, 71, 10), der wie das Vorbild des Turms an der Moschee von Samarra erscheint[2]; eine Terrasse, genannt Ātaschgāh (Feuerhaus), und die Ruine eines sāsānischen Palastes, dessen quadratischer Hauptsaal von einer im Eibogen gewölbten Kuppel überspannt ist, die auf einer eigentümlichen zum Achteck umgestalteten Trommel ruht, und welcher rundbogige Thür- und Fensteröffnungen hat, die aber von persepolitanischen Pfosten und Gesimsen umrahmt sind; sodass dieser Bau ebenso wie der Palast von Sarvistān eine Vereinigung der einheimischen Baukunst mit Kuppeln und der von den Achaemeniden beliebten mit abendländischen Bestandteilen versetzten Architektur bildet. Es scheint dass das Gebäude von Gūr etwa zwei Jahrhunderte später an die Stelle des Ardaschīrschlosses getreten ist[3]. In einer nahen Schlucht findet sich das Relief eines Kampfes zwischen drei Paaren von Rittern[4] und weiterhin jener Triumph Ardaschir's über den Parther mit einer Inschrift. Ardaschir änderte den Namen Gūr in Ardaschīr churrah (Glanz des A.). Ein vermutlich gleichzeitiger Palast mit grosser Halle, Aivān-i Kerchā liegt westwärts von Susa am rechten Ufer des Kerchā oder Choaspes[5].

Ardaschīr eroberte die von den Parthern beherrscht gewesenen Länder, schaffte das Vasallenkönigtum ab und richtete wieder Satrapien ein[6]; in Medien hat Artavazd, der Sohn Artabans, noch i. J. 227 Münzen geprägt[7]; in Armenien, wohin er 228 zog[8], gelang es ihm nicht, seine Hoheit geltend zu machen, daher auch nicht in dem entfernten Georgien, wo die arsakidische Dynastie weiter herrschte. Chosrov von Armenien, seiner parthischen Herkunft eingedenk, suchte die arsakidische Partei zusammenzuhalten, doch fiel er durch Mörderhand[9]. Die Armenier erzählen, der Mörder sei Anak[10] gewesen, von der Familie Pahlavuni (d. i. Parther), und die Legende bezeichnet ihn als Vater des heil. Gregor des Erleuchters, durch dessen Verdienst bei Gott, nämlich die Bekehrung Armeniens zum Christentum, die ungeheure Schuld seines Vaters gesühnt ward. Auf diesen Gregor werden die ersten Katholikos

1 Mém. sur div. antiq. Paris 1793. Ker Porter, Travels I, 548. Flandin et Coste, Pl. 182. Dieulafoy, l'Art antique V, pl. XIV.

2 Flandin et Coste pl. 35. Rich, Residence in Koordistan 2, 152. Dieulafoy IV, 79—83.

3 Über den Ursprung des Gewölbes in Persien s. Choisy, l'art de bâtir chez les Byzantins. Paris 1883. Über Gūr vgl. Kārnāmak IV, § 17. 18. Firdausi ed. Mohl V, 302, 439 ff. Tabarī 2, 71, 10. 3, 512, 6 v. u. Hamzah ed. Gottwaldt 46, 9. 12. Istachri 123. S. de Sacy, Mém. s. div. antiq. 346 und die Abbildungen und Aufrisse des Palastes bei Flandin und bei Dieulafoy. Der Eibogen erscheint noch 515 als Kuppellinie in der Kirche von Ezra in Syrien, De Vogüé, Syrie centrale Pl. 21.

4 Dieulafoy, l'Art ant. V, 126.

5 Dieulafoy V, 79. pl. VII. VIII. IX. J. de Morgan II, 268.

6 Über die Einrichtung des Reiches vgl. Comte de Gobineau, Hist. des Perses 2, 624 (nach Ibn al-Moqaffa').

7 A. de Longpérier, Oeuvres, Pl. XVIII. P. Gardner, Parth. coinage pl. VII, n° 20. Drouin, Revue archéol. 1884, Pl. V (XVII) n° 23. 24.

8 Dio Cass. 80, 3.

9 Angeblich 238, wahrscheinlich erst 252, s. Marquart, ZDMG. 49, 552.

10 vgl. Patkanean, Armen. Geographie d. 7. Jahrh. Petersb. 1877, 69.

oder Patriarchen von Armenien zurückgeführt, Rēstakēs (war auf dem Concil von Nikaea 325), Vērthanēs, Yūsik, Nerseh und der grosse Sahak (Isaak) Parthev († 442), dessen Tochter Sahakanūsch die Gattin des Hamazasp aus dem Heldengeschlecht der Mamikonier und Mutter des Vardan war, der in der Schlacht von Avarayr für den christlichen Glauben und die Unabhängigkeit seines Landes von Persien den Heldentod starb (451).

Als Ardaschīr seine Herrschaft genügend befestigt glaubte, erklärte er den Römern den Krieg. Bei seinem Vordringen in Mesopotamien widerstand ihm jedoch Hatra, und die Römer, die den Fürsten von Edessa auf ihrer Seite hatten, vereitelten seine Absichten (233[1]), doch eroberten die Perser um 237 Niṣībīn und Karrhae. Ausser Armenien gab es noch andre selbständige Länder im Umfange des frühern Reiches; so wird ein Qābūs (arab. für pers. Kava Us, Kāūs) in Kermān genannt, in Ḥīrah herrschte der arabische König ʿAmr Sohn des ʿAdī, und in Tabaristān der angeblich von Ardaschīr eingesetzte Guschnasp-schāh, Nachkomme der alten von den Achaemeniden abstammenden Satrapen, die dort zu Alexanders Zeit herrschten[2]. Die östlichen Länder gehörten damals den Yuëtschi oder Tochāren.

Ardaschīr wird von den morgenländischen Schriftstellern sehr gefeiert, zum teil wohl weil sein Auftreten mit der Neubelebung der zoroastrischen Religion verknüpft war, und weil er seine durch Mord und Gewaltthaten, doch auch mit Umsicht und Tapferkeit errungne Herrschaft der Gnade Gottes zu verdanken nachdrücklich hervorhob; doch ist er, einmal in ihrem Besitz, für das Wohl des Landes thätig gewesen[3] und hat namentlich Städte angelegt, von denen Ardaschīr churrah bereits erwähnt ist, und zu denen noch gehören Veh-Ardaschīr, eine Neugründung des zerstörten Seleukia, Karach-Maischān, arab. Forāt-Maisān mit der Hafenstadt Obollah, in dessen unmittelbarer Nähe später Baṣrah entstand, damals Wahistābād Ardaschīr genannt[4], Dastagerd, welches auch Dar-Artasis genannt wird[5] (heute Eski Baghdād), Rēv Ardaschīr, heute Sūq al-Ahvāz, Duhmi Ardaschīr, Bucht Artachschīr an der Seeküste[6], Bīt Ardaschīr, heute Chatt in der Nähe von Baḥrain, wohin er mit einer Flotte segelte; auch hat er nach der Besiegung des Afqūrschāh, des Sohnes des Balāsch (Volagases), des Königs der Nabatäer, den Nahr el-Malik in Stand setzen lassen[7]. Seine Mutter soll zwei berühmte Brücken erbaut haben, eine in Ahvāz, die andre bei Aidhadsch in Māl-Amīr[8].

Sapor I (Schāhpuhr, 241—272), der bis Antiochia vorgedrungen war, erlitt zwar 242 durch Gordianus bei Rēschʿainā eine Niederlage, doch erlangte er in einem Frieden mit Kaiser Philippus (244—249) die Überlassung von

1 Krebs, de Severi Alexandri bello contra Persas gesto. Düsseld. 1847.

2 Zahir ed-din, Geschichte von Tabaristān, hrsg. von Dorn, 31, 2.

3 vgl. Comte de Gobineau, Histoire des Perses II, 624.

4 Nöldekes Tabari 19. Ḥamzah 45. Firdausi ed. J. Mohl 5, 386. Yāqūt 2, 429, 18.

5 Georgii Pisidae Heraclias II, v. 167. 173 (ed. I. Bekker, Bonn 1836. p. 85. 86); über die Ruinen vgl. Rich, Residence in Koordistan II, 252.

6 Kārnāmak IV, § 8. Nöldeke, Kārn. 46.

7 Yāqūt 2, 429, 18. 4, 522, 4. 846, 8. Firdausi 5, 386, 643. Guidi, ZDMG. 43, 396, 6. 402, 6. Guidis syr. Chronik übers. von Nöldeke 47 (Sitzungsber. der Wiener Akad. CXXVIII. 1893).

8 Yāqūt 4, 189, 3. 4. vgl. Barbier de Meynard, Dictionnaire géogr. de la Perse 461. Die Denkmale, namentlich die Inschriften des Ardaschīr, sowie die der übrigen Sāsāniden hat Mordtmann im Anschluss an seine Münzbeschreibung im 34. Bd. der ZDMG. sorgfältig verzeichnet, worauf hier ein für allemal hingewiesen sei. Die Besprechung der Siegelsteine ist von andern Forschern vielfach berichtigt worden; übrigens sind die Inschriften schon früher mehrfach zusammengestellt worden, von Levy, ZDMG. 21, 456. Thomas, Early Sassanian Inscript. Lond. 1868. Olshausen, Monatsber. Berl. Akademie, März 1878.

Armenien, wo Chosrov gestorben und eine Zwischenherrschaft gefolgt war[1], und Mesopotamien, wo er das feste Hatra eroberte. Die arabische Überlieferung, die dieses Ereignis sagenhaft beschreibt, nennt den König von al-Ḥadr Ḍaizan Sohn des Mo'awia vom Stamme Qoḍā'ā, mit dem Titel *as-sāṭirūn*, was auf syrisch 'König' bedeute; seine Tochter, die in den Feind ihres Vaters verliebt war und die Stadt ähnlich wie Nannis, Kroisos Tochter, Sardes[2] verriet, hiess Naḍīra. Dieselbe Geschichte mit andern Namen wird auch von Sapor II und dem Araber Ṭāïr von Ghassān erzählt, der Nūschah, Tochter des Narseh und Sapor's Muhme, raubt und von ihr eine Tochter Malikah hat, die sich in den Perser verliebt[3].

In Armenien war Tĕrdat (Tiridates), Sohn des Chosrov, der als einjähriges Kind 238 König geworden war, i. J. 252 vor Sapor entflohen, kam aber später zurück, wie man annimmt nach der Besiegung Sapors durch Odainath von Palmyra (261), wahrscheinlich erst 278 unter der Regierung des schwachen Bahrām II; die Armenier beginnen seine Herrschaft (nach seiner Wiederkehr) im 3. Jahr des Diocletianus, 287[4]. Der Haupterfolg Sapors war die Gefangennahme des Kaisers Valerianus in Antiochia, der in Persien verstorben ist. Sapor hat ihm und den übrigen römischen Gefangnen in der von ihm erbauten Stadt Gundēschāpūr (Βενδοσαβείρων bei Theophylaktos Seite 120) zwischen Schūschtar und Dizpul (syr. Bēth Lāpaṭ, bei Prokop Bēlapatōn; heute heisst die Stelle der verschwundnen Stadt Schāhābād)[5] Wohnung angewiesen. Die Misshandlungen Valerians durch Sapor, die zum Teil von christlichen Kirchenschriftstellern wie Lactantius[6] verbreitet wurden, sind Märchen, die den Prahlereien der Perser und der Wut der Römer ihre Entstehung verdanken und gerade soviel Glauben verdienen wie die Auslegung des arabischen Beinamens des zweiten Sapor *dhu 'l-aktāf* (der mit [breiten] Schultern) durch die Mordgeschichte, er habe den Gefangnen die Schultern durchbohrt und Stricke durchgezogen. Sapor beschäftigte die Gefangnen bei der Herstellung eines höchst grossartigen aus Granit aufgeführten Damm- und Schleusenwerkes, welches die Wasser des Kārūn, des Stromes von Schūschtar, zur Versorgung der Stadt mit Wasser und zur Bewässerung meilenweit ausgedehnter Gärten, Zucker- und Dattelpflanzungen und Getreidefelder verwendete. Das Werk wird Schādhiravān (Springbrunnen) genannt und ist öfter beschrieben worden[7]. Ein Felsbildwerk mit Inschrift zu Naqsch-i Radschab (Persepolis) zeigt den Ormazd, wie er den Ring der Herrschaft an Ardaschīr verleiht; und darunter Sapor I zu Pferd mit Gefolge; die Inschrift neben und auf dem Pferd nennt beide Fürsten und den Pāpak[8]; ein solches zu

1 Euagrios 5, 7.

2 Erotici script. graeci ed. HERCHER 1, 25. 26.

3 Tabarī 1, 827 (NÖLDEKE, Gesch. der Perser u. Araber 34.) Firdausi ed. MOHL 5, 426, 41 = ed. MACAN 1433, 14. Ibn el-Athīr 1, 278, 8. Ibn Challikān 8, 78, 9. 10. 11. 15 (übers. von DE SLANE 3. 318).

4 Die Geschichte Tĕrdats und des heil. Gregor ist von Agathangelos, angeblich dem Schreiber Tĕrdats, in Wirklichkeit einem Geistlichen verfasst und beruht auf legendarischer Überlieferung, s. V. GUTSCHMID, ZDMG. 31, 1 ff. Der griechische im 6. Jh. aus dem armenischen übersetzte Text ist herausg. von P. DE LAGARDE, Gött. 1889; Auszüge des armenischen übersetzt LANGLOIS, Collection 1, 105.

5 s. NÖLDEKES Tabari-Übers. 41—42.

6 MIGNE, Bibliotheca Patrum, Lactantius 2, 202.

7 Ritter's Asien 9, 186. RAWLINSON, Journ. Geogr. Soc. 9, 1839, 74. DE BODE, Travels II, 148; Tabari 1, 827; Istachri 89. 92. Ibn Rosteh 83, 11; eine Karte bei CHESNEY, Exped. to the river Euphrates; Abbildungen bei DIEULAFOY, L'art ant. V, 111. pl. XII. XIII. vgl. GUIDI's syr. Chronik (Actes du 8. congrès des orient.) II, 1, 32, 5 (NÖLDEKE 42).

8 STOLZE Taf. 100; DIEULAFOY V, pl. XVII; THOMAS p. 61.

Naqsch-i Rustam stellt statt des Ormazd die Anāhita dar, zwischen beiden den kleinen Sohn des Königs; die Deutung auf Varahrān II, dessen Münzen ihn mit Frau und Sohn abbilden, ist nicht richtig, weil die Krone Sapors auf dem Relief dieselbe ist wie auf seinen Münzen; nicht unmöglich wäre die Annahme, dass die Krönung der Königin durch Sapor dargestellt sei[1]. Der Triumph Sapors über Valerian ist in einem grossen Felsbildwerk neben dem 3. Grab zu Naqsch-i Rustam und in drei Skulpturen zu Schāpūr dargestellt, bei dem gewiss römische Künstler mitgewirkt haben[2]. Auf seinem Zug gegen die Römer hatte Sapor die Palmyrener gekränkt, indem er aus Hoffart die von Odainath II durch Gesandte erwiesene Huldigung abgewiesen hatte. Dafür ward er auf dem Rückweg überfallen und geschlagen, worauf die Palmyrener in Mesopotamien eindrangen und sogar Ktesiphon bedrohten. Das Verhalten Sapors, der nicht nur eine Huldigung, sondern eine Unterwerfung erwartet hatte, war höchst unklug, da er sich die Freundschaft eines hervorragenden Fürsten und Feldherrn verscherzte, den er auf die Seite der Römer trieb, während doch bereits eine starke Strömung gegen die römische Oberherrschaft und für das Hervorkehren national-syrischen Wesens eingetreten war. Zenobia (Bat-Zebinah), welche aus erster Ehe mit Odainaths älterm Bruder einen Sohn Wahballāt (Wahb al-Lāt) hatte, und von ihrem zweiten Gatten dessen Sohn Herodes, den wiederum Odainath aus andrer Ehe hatte, bevorzugt sah, ward nach Odainaths Ermordung durch Maionios, einen Stiefbruder Wahballāts, zur Herrschaft über Palmyra erhoben, nahm den Wahballāt zum Mitregenten und gedachte, sich an die Perser anzulehnen und ein grosses syrisches Reich zu stiften. Diess brachte sie sogleich in Kampf mit Rom, dem sie 271 erlag, indem sie von Kaiser Aurelianus gefangen und nach Tibur verbannt ward[3].

Ein Sohn Sapors, Mihrān, war nach der georgischen Chronik der Begründer der chosroischen Dynastie in Georgien und Eidam des Tĕrdat von Armenien; er soll von der i. J. 332 verstorbnen heiligen Nūnē zum Christentum bekehrt worden sein, und 265—342 als Nachfolger des letzten arsakidischen Herrschers Aspakur, des Sohnes des Mihrdat, geherrscht haben[4]. Ein Bruder Sapors, Pērōz (Fīrūz), wird als Beschützer des Mānī bezeichnet, der am Krönungstage Sapors, 20. März 242 zuerst öffentlich gepredigt hat[5]. Mānī ging von dem persischen Dualismus, der Lehre von zwei seit Ewigkeit bestehenden Grundwesen, dem Licht und der Finsternis, Geist und Stoff aus; Teile des Lichtes wurden von der Materie verschlungen und bedürfen daher der Erlösung, welche Mānī, der Paraklet und Heiland, nicht durch Opfer und äusserlichen Gottesdienst, sondern durch Gebet und Unterricht zu erzielen strebte. Christus ist nach der spätern Auffassung teils der leidende Menschensohn, teils der Lichtgeist, der in einem Scheinleib erschienen ist, um die in der Materie festgehaltnen Seelen auf ihren Ursprung aus dem Lichte hinzuweisen. Durch eine allgemeine Auflösung im reinigenden Element des Feuers werden die Seelen für ewig befreit. Mānī, der besonders im Osten des Reiches und in Indien zahlreiche Anhänger, auch noch in spätern Zeiten gefunden hatte, dessen Lehre aber auch in ihrer weitern Ausbildung durch verschiedne Sekten, wie die Katharer oder Ketzer, die christliche Kirche in Europa tief

[1] Ker Porter 1, 520; Stolze Taf. 122; Dieulafoy V, pl. XVI.

[2] Ker Porter, Travels I, Pl. 28; Texier, Descript. de l'Arménie etc. Pl. 129. Flandin et Coste 4, Pl. 190; Justi, Gesch. d. orient. Völker 461 (nach Photogr.); Dieulafoy V, pl. XV. XVIII. XIX. XX.

[3] s. über das Verhältnis Palmyras zu Rom: Mommsen, Röm. Geschichte, 5, 433.

[4] Brosset, Hist. de la Géorgie, Introduction XXXVII.

[5] s. Nöldekes Tabari-Übers. 412. Hallier in v. Gebhardt u. Harnack's Texten u. Untersuch. IX, 1, 91. 92.

erregt hat, ward sowohl von den Christen wie von den Zoroastriern als Irrlehrer angesehen, und die Magier, die mit der Erhebung der Awestalehre zur Staatsreligion den Eifer für das Dogma und die Verfolgungssucht gegen Andersgläubige angenommen hatten, ruhten nicht, bis Mānī unter Bahrām I gekreuzigt ward[1]. Die Geistlichkeit hat damit ihrem Vaterland einen schlechten Dienst erwiesen, denn wie lebenskräftig der Manichäismus gewesen ist, zeigt seine ausserordentliche Verbreitung, und die Könige von Persien würden als seine Beschützer nicht nur in Iran, sondern auch im Abendland eine mächtige Partei an seinen Bekennern gehabt haben[2].

Der Sohn Sapors, Ormazd I (Ohramazd, 272—273) hatte sich als Prinz-Statthalter von Chorāsān, sowie gegen die Römer ausgezeichnet, auch soll er dem verfolgten Mānī ein Asyl in seinem Schloss in Dastagerd angewiesen haben; er regierte jedoch nur ein Jahr, worauf sein Bruder Bahrām I (Varahrān, 273—276) und dessen Sohn Bahrām II (275—293) folgte. Während seiner Herrschaft drang der Kaiser Carus bis in die Nähe von Ktesiphon vor, als er plötzlich starb (283); Ormazd I scheint die Landschaft Sakastān (Sīstān) den Saken entrissen und seinem Sohn Bahrām III als Schāh oder Vicekönig übertragen zu haben; dieser führte davon auch während seiner nur viermonatlichen Regierung als König den Beinamen Sagānschāh[3]. Numerianus ward von den Persern, die er von Antiochia aus angriff, besiegt, getötet und ausgestopft; sein Bruder Carinus schlug zwar die Perser, starb aber während des Krieges[4]. Ein Bruder des Bahrām II, Ormies (Ormazd), empörte sich mit Hilfe fremder Soldaten 291 gegen den König[5].

Narses (Narsah, 293—303), ein Sohn Sapors I, vertrieb den römischen Schützling Tĕrdat aus Armenien, ward aber vom Caesar Galerius zur Zeit des Diocletianus zweimal besiegt; alsdann schlug er den Galerius zwischen Kallinikon und Karrhae (296), worauf dieser, durch ein römisch-gotisches Heer unterstützt, den Narses 297 in dem von ihm eroberten Armenien überwand; der König selbst ward verwundet, seine Gattin Arsane und Familie wurden gefangen, der Kriegsschatz erbeutet, und der Friedensschluss kostete ihm fünf Gaue Kleinarmeniens. Er starb bald nachher voll Kummer, während Tĕrdat, der noch bis 314 regierte, Armenien zurück und Atropatene noch dazu erhielt; auch hatte ihr Sieg die Folge, dass die Römer Iberien (Georgien) unter ihre Hoheit brachten[6].

Ormazd II, Sohn des Narses, soll den Arabern eine Niederlage bereitet haben und daher von ihnen getötet worden sein. Sein ältester Sohn Adharnarsah[7] folgte ihm, ward aber wegen Grausamkeit 310 getötet, ein andrer,

---

1 In Gundēschāpūr nach Tabari 1, 834, Nöldeke p. 47, Note; nach Istachri 93, 7, (unrichtig) in Rām-Hormuz.

2 Unter den christlichen Werken über Mānī ist ausser den Acta disputationis Archelai (Bischofs von Kaskar) cum Manete zu nennen die Widerlegung seiner Lehre durch Eznik von Koḷb, Bischof von Bagrewand (5. Jahrh.) in dessen Werken. Venedig 1863; übers. von Le Vaillant de Florival, Paris 1853 (die Manichäer heissen hier Zendik, im pers. 'Ketzer'); vgl. Langlois, Collection 2, 375; unter den moslimischen Quellen ist die wichtigste eine Stelle des arabischen Fihrist (einer litterarischen Encyklopaedie, herausg. von G. Flügel p. 327 ff.); vgl. Flügel, Mani. Leipz. 1862. Kessler, Mani. Berl. 1889. Spiegel, Eran. Altert. 3, 264.

3 Auf die Besiegung der Saken wird ein Relief in Schāpūr bezogen, mit der Abbildung der Besiegten, Dieulafoy, l'Art antique de la Perse V, pl. XXI.

4 Malalas 303. 306.

5 Panegyrici veteres ed. Arntzen. Utrecht 1790, p. 161. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Gesch. 96.

6 Eutrop. 9, 14. 15. Theophanes 1, 11. Petrus Patric. ed. Niebuhr (zusammen mit Menandros). Bonn 1829, p. 135. Malalas 308.

7 Zosimos 2, 27. Johannes (Malalas) bei Müller, Fragm. hist. graec. IV, 605a (irrig:

Ormazd, der sich einst durch ein hartes Wort verhasst gemacht hatte, ward gefangen gesetzt, entkam aber nach 13 Jahren nach Byzanz und zog später mit Kaiser Julianus in das persische Reich. Beide, sowie ein dritter ungenannter Sohn waren Kinder der Königin. Eine andere Frau, von niederer Abkunft, erwartete ein Kind, und dieses ward zum Nachfolger bestimmt, so dass es, da es wirklich ein Knabe war, schon vor seiner Geburt zum Herrscher erkoren, zeitlebens, 309—379 die persische Krone trug.

Unter diesem Sapor II[1] traten die Beziehungen zu Byzanz noch mehr hervor als unter seinen Vorgängern, hauptsächlich aus Anlass der kirchlichen Zustände. Die zoroastrische Religion suchte nicht ohne Grund eine Organisation als Staatskirche, denn sie ward durch die beiden mit der Tendenz der Ausbreitung über alle Welt auftretenden Religionen der Buddhisten und der Christen bedrängt. Zahlreiche Christen lebten im persischen Reich unter dem Krummstab ihrer Bischöfe meist syrischer Abkunft, und obwohl die Magier ihre Ausbreitung nicht gern sehn mochten, wurden sie doch nicht behelligt[2], denn da die römischen Imperatoren die Christen verfolgten, erschienen sie wie die Perser selbst als Feinde der Römer und sind in grosser Menge auf persisches Gebiet, wo sie freie Religionsübung hatten, übergetreten; gleichwohl durfte man für die nationale Religion besorgt sein und suchte daher durch die Belebung der religiösen Überlieferung, durch Zusammenstellung der heiligen Bücher und ihre Übertragung in die damalige Sprache, sowie durch die ihr zugewendete Protection des Staates ihre Macht zu stärken. Mit dem Übertritt Constantins zum Christentum änderte sich das Verhalten der Perser und ihres Königs, denn die Neigung der Christen, auf die Seite eines christlichen Fürsten zu treten, ist ebenso natürlich wie die Abneigung gegen den heidnischen König, der zudem politisch sich allezeit in Widerstreit mit den Ansprüchen Roms auf die Beherrschung auch des Morgenlandes befindet. Nicht den Glauben, sondern die Organisation der christlichen Kirche suchte Sapor wie Diocletianus zu vernichten. Diesen Gesichtspunkt hat Sapor selbst in einem Manifest gegen die Christen hervorgehoben. Ohne Grund haben die Perser keine Kirche zerstört, ja sie belästigten die armenischen Christen nicht mit Bekehrungsversuchen, sobald sie merkten, dass diese nur zwangsweise übertreten würden, denn, sagt der armenische Geistliche Elisaeus, die Gottheit zürnt nach persischer Anschauung denen, welche eine Religion nicht von Herzen bekennen. Für Armenien ist der Übertritt zum Christentum in politischer Hinsicht verhängnisvoll gewesen, denn da die arsakidische Dynastie und der Adel häufig unverkennbar die Zugehörigkeit zum persischen Reich anerkannten, so kamen sie in Widerstreit gegen die Geistlichkeit unter ihren meist in Byzanz oder Caesarea in Kappadokien griechisch erzognen Patriarchen, die durch das von ihr hervorgerufne Eingreifen der römischen Macht blutige und durch Schürung des Religionshasses beiderseits mit erhöhter Grausamkeit geführte Kriege über das Land brachte. Andrerseits hat das Christentum die Nationalität der Armenier gerade durch den Gegensatz gegen den Zoroastrismus

Sohn statt Enkel des Narsaios, daher auch bei Zonaras III, 29, 7); vgl. Nöldeke, Tabari 51.

[1] Ammianus Marcellinus, im Heere des Constantius und Julianus (der selbst Reden und Briefe hinterlassen hat), beschrieb die Ereignisse aus eigner Anschauung (Kap. 6 des 23. Buches enthält eine Beschreibung Persiens; vgl. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften V, nº 20); ebenso machte Eutropius den Feldzug Julians mit; ausserdem die spätern Zosimos, Theophanes, Malalas etc.; für die Angelegenheiten der Christen: Theodoretos, Sozomenos, Philostorgios u. aa.

[2] Über ganz Persien breiteten sich christliche Bistümer aus, s. ausser zahlreichen Namen syrischer Geistlicher in Assemani's Bibl. Orientalis, bes. Bd. 3: P. Cersoy, Zeitschr. f. Assyr. 9, 363 ff.

und später gegen den Islām erhalten, während ein Anschluss an Staat und Religion der Perser vielleicht eine Verschmelzung mit den Iraniern herbeigeführt haben würde. Als in der Mitte des 5. Jahrh. die Nestorianer oder chaldäischen Christen von den Orthodoxen verfolgt auf persisches Gebiet flüchteten, wo sie auf dem Concil von Seleukia 500 ihr Dogma formulirten, hörten die Christenverfolgungen auf, weil die Verbindung dieser Christen mit Byzanz gelöst war. Das Christentum ward durch die Nestorianer weit in den Osten des Reiches verbreitet, wie man u. a. aus den Bischofsitzen entnehmen kann, welche gelegentlich der Verzeichnisse von Geistlichen auf Kirchenversammlungen genannt werden und unter denen sich Rai, Āmul, Gurgān, Abēvard, Harēv (Herāt), Marv, Sagastan finden[1].

Sapor hat die Verfolgung der Christen 342 begonnen; doch bereits vorher kam es über Armenien zum Krieg mit Byzanz. Sapors Absicht war, die von Narses abgetretnen armenischen Gebietsteile zurückzuerobern und zugleich Armenien dem Einfluss von Byzanz zu entziehen. Tĕrdat[2] war in seiner letzten Zeit nach dem Beispiele Constantins zum Christentum übergetreten und hatte durch Gregor den Erleuchter, der seit 294 wirkte[3], die neue Religion in Armenien eingeführt; auch seine Nachfolger, der von den Römern unter Führung des Antiochus eingesetzte Chosrov II (wahrsch. 316—339), der Begründer der spätern Hauptstadt Dovin, und Tiran II (340—350) befolgten die traurige Politik, an beide Grossmächte Tribut zu zahlen; der letztre ward von den Adlichen an den Satrapen von Atropatene, Varāzschāhpuhr verraten, der ihn blendete und an den König auslieferte. Die römische Partei bat Byzanz um Hilfe, aber Sapor bemächtigte sich Armeniens und ernannte den Waḷinak von Siunikh zum Statthalter, während er selbst in Mesopotamien die Römer angriff. Constantinus hatte noch in seinem letzten Jahr ein Heer bis Nikomedia geführt, nach seinem Tod zog Constantius gegen die Perser. Sapor berannte die wichtige Grenzfeste Niṣībīn 340 zum zweiten Mal[4], musste jedoch nach zwei Monaten die Belagerung aufgeben, während in Armenien die Römer einen Sieg über die Perser erstritten und Sapor zum Frieden nötigten; er setzte Arschak, den Sohn des geblendeten Tiran, 351 auf den Thron, der ihm nun als Vasall verpflichtet war und doch auch mit den Römern nicht brechen durfte. Nach längerm Waffenstillstand kam es 345 zu einer Schlacht bei Singara[5], wo die Römer siegten, und Narses, ein Sohn des Königs, gefangen und getötet ward, jedoch bei der Verfolgung eine Niederlage erlitten, welcher im folgenden Jahre noch mehrere folgten. Eine dritte Belagerung von Niṣībīn übertraf die erste an Heftigkeit, doch die Römer, nicht nur für das Schicksal der wichtigen Grenzfestung, sondern auch für ihren christlichen Glauben besorgt (wie die Kirchenhistoriker andeuten), verteidigten die Stadt so heldenmütig, dass Sapor, trotzdem er sie unter Wasser setzte und mehrmals stürmen liess, mit Verlust abziehn musste (350). Erst nach neun Jahren begann abermals der Krieg, als Constantius Friedensanerbietungen machte, weil er Sapor mit einem Kriege gegen die Chioniten (awest. *ḣyaona*) und Gelanen (oder Eusenen) beschäftigt wusste; Sapor nahm an, dass der

[1] Guidi, ZDMG. 43, 388.

[2] Agathangelos (s. oben S. 518, Note 4); Faustus Byzantinus, eigentlich wohl Bizanites (s. Marquart, Philologus LV. 240 = Untersuch. zur Gesch. v. Eran. Gött. 1896, S. 72) (315—390), gibt die Fortsetzung des erstern, Venedig 1832, übersetzt von J. B. Emine in Langlois Collection I, 201; von Lauer, Köln 1879.

[3] Nach einer Inschrift in der Kathedrale von Ani, Brosset, Collection d'histor. armén. 1, 49. Ruines d'Ani 23.

[4] Theophanes 1, 57 (diese 2. Belagerung scheint ungeschichtlich); Ammian. Marcell. ed. Erfurdt II, 377.

[5] Über das Jahr dieser Schlacht s. Bury, Byzantin. Zeitschrift V, 302 ff.

Schritt des Kaisers aus Schwäche geschehe, und durch einen römischen Überläufer bestärkt trat er einen Feldzug nach Mesopotamien an; in seinem Gefolge weilten Grumbates, König der Chioniten, und der König von Albanien Ụrnayr, der eine Schwester Sapors, Asaï zur Frau hatte. Anfangs beabsichtigte er den Euphrat zu überschreiten, und zwar, weil der Strom angeschwollen war, nicht beim Zeugma, sondern weiter oberhalb bei Barzala oder Claudias (die Beschreibung des Zuges enthält viel wichtige geographische Namen). Auf dem Weg dahin lag jedoch die von den Römern erst kurz zuvor stark befestigte Stadt Amida (Diyārbekr), die man zu belagern beschloss. Chioniten, Vertae, Albaner und Segestaner (aus Sīstān) umzingelten die Festung; der Sohn des Grumbates, der neben seinem Vater mit der Aufforderung zur Übergabe vor die Stadt ritt, ward gegen das Kriegsrecht von einem Scharfschützen getötet; nach 73 Tagen wurden die Mauern mit den in Singara erbeuteten römischen Belagerungswerkzeugen bearbeitet, und da die Stadt keinen Zuzug erhielt, zur Übergabe gezwungen, worauf ein grosses Gemetzel stattfand[1]. Sapor nahm noch mehrere feste Orte, eroberte Singara zum zweiten Male (360) und Bēzabdē, das erfolgreich gegen Constantius verteidigt ward, von Virta (nördlich von Niṣībīn) ward er jedoch zurückgeschlagen. Der Nachfolger des Constantius, Julianus, drang bis gegen Ktesiphon vor[2]. Die Feldherren auf diesem merkwürdigen Kriegszug waren Julianus selbst, der in der Mitte das Fussvolk befehligte, der Gote Nevita, der am Euphrat mit einigen Legionen, und der Gote Arinthaios (Arintheos) und der Sāsānide Hormisdas, die mit den Reitern auf dem linken Flügel zogen, endlich der Gote Dagalaiphos und Victor, zuletzt Secundinus, Dux von Osdruene. Als Verbündeter beteiligte sich mit seinen Kriegern der König Arschak III[3] von Armenien (351—367), ein Sohn Tirans II, von dessen schönem und herrschbegierigen Weibe Pharandzem, in deren Besitz er durch die Ermordung ihres Gatten, seines Neffen Gnēl gelangt war, die armenischen Chroniken viel erzählen, während sie jedoch sogar darüber verschiedner Ansicht sind, ob Tiran oder sein Sohn der Verbündete Julians gewesen ist. Das armenische Heer sollte zu denjenigen Römern stossen, welche durch die Tigrislandschaften vor die persische Hauptstadt rücken würden, während das kaiserliche Heer von Karrhae aus, wo sich die Strassen trennen, nach dem Euphrat, von einer Flotte mit dem Kriegs- und Brückengerät begleitet, diesen Strom entlang, sodann am Nahr Malkā her in die Nähe von Ktesiphon zog. Die Orte werden einzeln namhaft gemacht; sie wurden teils zerstört, teils, wenn sie persische Besatzungen hatten, umgangen, einige auch, wie besonders der persische Waffen- und Proviantplatz Pirisabora (Pērozschāhpuhr) am Eingang des Nahr Malkā, in den arabischen Kriegen Ambār genannt, von Julianus erobert. Die Römer verfahren wie echte Barbaren, da sie nicht nur Festungen zerstörten, sondern auch herrliche Parkanlagen verwüsteten, die sie bevölkernden Tiere erschossen und die Lustschlösser des Königs mit Unrat beschmutzten. Julian erkannte, dass er das feste Ktesiphon nicht einnehmen könne, und zu einem fernern Zug in das eigentliche Iran reichten seine Kräfte nicht aus, da das Heer, welches am Tigris herabkommen sollte, nicht eingetroffen war, weil es wahrscheinlich von

[1] Ammian. Marc. 19, 9, 9.

[2] Julian's Epistulae, Ammian. Marc. 23, 1—5. 24. Eutropius; ausser diesen nahmen am Feldzug teil Magnus von Karrhae und Eutychianos aus Kappadokien, deren Aufzeichnungen Malalas benutzt hat; auch Zosimos gibt die Marschorte an; vgl. Lebeau 3, 54. Weissenborn, Julianus Apostata in Ersch und Grubers Encyklopaedie; G. Reinhardt, der Perserkrieg des K. Julian (1893). Die morgenländischen Berichte stammen aus dem syrischen Julianos-Roman, welchen Nöldeke, ZDMG. 28, 263 besprochen, G. Hoffmann herausgegeben hat, Leiden 1880.

[3] Ammian. Marc. 23, 2, 2,

Sapor in Medien zurückgehalten ward. Ein persischer Überläufer erbot sich, ihn durch den Zagros nach Medien zu führen, es stellte sich aber heraus, dass der Marsch durch die Ebene vor dem Gebirge durch Überschwemmung in hohem Grad erschwert, und dass das grosse persische Heer unter Mihrān (Merenes) in der Nähe war. Es erfolgte eine Schlacht im Bezirk von Maranga, und am folgenden Tag, 26. Juni 363 ward Julian, während er seinen Soldaten, die schon sehr durch Mangel an Lebensmitteln und durch die beständigen Angriffe der Perser zu leiden hatten, zusprach, durch den Wurfspeer eines persischen Reiters getötet. Der Ort wo er starb wird Asia genannt, in der Nähe von Bubiōn (welches Opis zu sein scheint)[1]. Die Soldaten wählten den Jovianus zum Imperator, und dieser war froh, das Heer nach Abschluss eines Friedens auf römisches Gebiet retten zu können; er starb in Dadastana in Galatien[2]. Die Römer verloren die ihnen früher von Galerius gewonnenen kleinarmenischen Gaue mit 15 Castellen, auch Singara, Niṣībīn mit den Castra Maurorum (im Masios, nordöstl. von Niṣībīn), deren römische Bewohner gezwungen wurden sich bei Amida anzusiedeln; auch mussten die Römer versprechen, den Arschak von Armenien nicht zu unterstützen; dieser ward bald nachher wegen eines Bündnisses mit Byzanz, welches die persisch Gesinnten unter den Adlichen, an der Spitze Meruzhan Artsruni und Wahan Mamikoni, zu offnem Aufstand gegen den beklagenswerten König und die Freunde Roms trieb, von Sapor verhaftet, nach dem Schloss Agabana abgeführt und hingerichtet (367); nach dem Berichte der Armenier (wo das Schloss Andmesch oder Anyūsch, griech. Lēthēs Phrurion, Burg der Vergessenheit heisst, weil den Namen der Gefangnen auszusprechen mit dem Tod bestraft ward) tötete er sich selbst mit einem Tischmesser[3]. Ein grosser Teil von Armenien samt Artaxata und andern Hauptstädten ward dem persischen Reich hinzugefügt. In Iberien ward der von Rom eingesetzte Sauromakes (Surmak) vertrieben und Aspakuras eingesetzt[4]. Der Sohn des Arschak, Pap, entkam nach Neo-Caesarea am Lykos in Pontus und ward später durch Terentius im Auftrag des Kaisers Valens nach Armenien zurückgeführt mit der Auflage, ohne Königstitel zu regieren; dies hatte wieder einen Einfall der Perser unter Sapor, der zugleich einen Krieg mit den Kūschān in Baktrien zu führen hatte, zur Folge. Der König zwang Pharandzem, die sich seit 14 Monaten in dem festen Schloss Artagērae[5] gegen die Perser behauptet

---

[1] Malalas 331 nach dem Bericht des Chronographen Eutychianos; dass der Ort Rasia (für Asia) bei Ktesiphon gelegen sei, ist eine ganz unbestimmte Angabe des Chronicon Alexandrinum 298 A (ed. Lud. Dindorf. Bonn 1832 p. 551); der Ort wird im heutigen Tel 'Alidsch bei Samarra gesucht, s. Kiepert, Verhandl. der Gesellsch. f. Erdk. XVIII, 1883, 24.

[2] Zosimus 173. Malalas 337. Chron. paschale (Alexandrinum) 300 B (555). Auf dieses Ereignis bezieht sich wahrscheinlich die grosse Felsskulptur bei der Stadt Schāpūr; der gefallne Julian liegt unter dem Ross Sapors, Jovian bittet um Frieden, Texier, Descript. de l'Arménie etc. 146. 147. Stolze, Persepolis, Taf. 141. Mordtmann, Sitzungsberichte d. Münch. Akad. 1874, 260. ZDMG. 34, 67. Die Statue, Texier Pl. 149, scheint Sapor I zu sein.

[3] Ammian. Marc. 27, 12, 3. Prokop. Bell. pers. 1, 5 (Sapor ist hier irrig Pakurios genannt); Faust. Byz. 5, 7 (ed. Patkanean, Petersb. 1883, 172. Langlois, Collect. 1, 209). Mose Chor. 3, 35. vgl. Lebeau 3, 383. Andmischk ist der ältere Name von Dizpul, s. Yāqūt u. d. W. Dizfūl; über Anyūsch (Vergessenheit) vgl. Patkanean, Armen. Geographie des 7. Jahrh. Petersb. 1877, 66.

[4] In der georgischen Chronik ist Bahkar oder Bakūr der Nachfolger des Mihran, der die sāsānische Dynastie stiftete; ein (andrer) Aspakur herrschte 100 Jahre früher.

[5] Artagers in Arscharūnikh, südlich vom Aras, s. Intschitschean, Geogr. von Altarmenien 396, wo die verschiednen Formen dieses Namens bei den alten Schriftstellern zusammengestellt sind. Über Personen und Einzelheiten dieser Vorgänge s. Marquart, Philologus LV, 2, S. 213 ff.

hatte, zur Übergabe und beseitigte dieses heldenhafte aber unselige Weib durch Abführung nach Persien, wo man sie auf elende Art umbrachte; Pap ward vertrieben, aber nochmals durch Valens eingesetzt, der inzwischen den Krieg gegen die Goten beendet hatte; die Perser unter Meruzhan wurden von den Römern und dem armenischen Sparapet (Feldmarschall) Mūscheḷ zweimal besiegt; nach Faustus von Byzanz (der vielleicht lügt) hätte dieser oberste Feldherr, in dessen Gesellschaft sich auch der Katholikos oder Patriarch Nerseh befand, den persischen Gefangnen das Fell abgezogen und mit Häcksel ausgestopft an Pap gesendet. Während nun Sapor und der Kaiser in Mesopotamien zusammentrafen, um nach mehrern unentschiednen Treffen einen Waffenstillstand zu schliessen, pacificirte Mūscheḷ Armenien, indem er es nach allen Richtungen durchstreifte, die Feudalherren niederschlug und ihre Gebiete mit Feuer und Schwert verwüstete. Kaum war die Ruhe einigermassen hergestellt, als Pap, ganz in den Händen seiner Hofleute, sich einem zügellosen Leben hingab, den Katholikos Nerseh, der ihm Vorhalt machte, vergiftete, zuletzt aber, als er von Terentius, einem finstern Intriganten und Freund der Priester, bei Valens als Feind Roms angeschwärzt worden war, vom Kaiser nach Tarsos gelockt ward. Als der leichtgläubige Fürst erkannte, dass er in Gefangenschaft geraten war, schlug er sich mit seiner Begleitung durch die Wachen und gelangte nach einem gefahrvollen Ritt in sein Land. Der Kaiser bebte sowenig wie einst Trajan vor einem Königsmord zurück: er ruhte nicht, bis ihn Trajan, Nachfolger des Terentius, bei einem Gastmahl von einem gedungnen Mörder umbringen liess (374)[1]. Es kam nun zu Verhandlungen zwischen dem Kaiser und Sapor, die durch Sūrēn so geschickt geführt wurden, dass Valens, durch die Gotengefahr aus Antiochia weggerufen, dem Perserkönige die Verfügung über den armenischen Thron überlassen musste. Es war zwar alsbald nach Paps Tod ein Arsakide Varazdat von den Römern eingesetzt, und die Ostgrenze Armeniens, diese Vormauer des römischen Reichs gegen Persien stark befestigt worden, doch ward er bald (378) ein Opfer der Streitigkeiten unter den Adlichen und seines Strebens sich von der Bevormundung Roms zu befreien, und er ward von Kaiser Theodosius nach Thule (wahrscheinlich Britannien oder Schottland) verbannt. Der Mamikonier Manuel, Bruder des von Varazdat getöteten Mūscheḷ, führte die Regentschaft für Paps Söhne Arschak IV und Vaḷarschak. Es war vorauszusehn, dass die Römer, sobald sie der an Donau und Rhein drohenden Germanen Herr geworden sein würden, in die armenische Angelegenheit eingreifen würden, weshalb Manuel den Sapor um Schutz anflehte, der auch froh, noch vor seinem Hinscheiden das lang erstrebte Ziel zu erreichen, alsbald eine Streitmacht zum Schutz des Landes einrücken liess und Sūrēn zum Marzpān oder Statthalter ernannte.

Auf den grossen Herrscher Sapor II folgten die kurzen Regierungen eines ältern vor 70 Jahren übergangnen Stiefbruders Ardaschīr II (379—383), der als Statthalter von Adiabene sich durch seinen Eifer in der Verfolgung der Christen (344 und 376) hervorgethan hatte, aber jetzt wegen zu strenger Massnahmen gegen den Adel nach vier Jahren abgesetzt ward, ferner des Sapor III (383—388), Sohnes Sapors II, der den Kaiser Theodosius um Frieden bat, wobei er Gebietsteile in Kleinarmenien einbüsste, und in einer Meuterei der Soldaten umkam; er erscheint mit seinem Vater auf den Felsbildwerken der Grotte Tāq-i Bōstān bei Kermānschāhān, begleitet von Inschriften und sonstigen Skulpturen[2]; endlich Sapors III Bruder Bahram IV

[1] Ammian. Marc. 30, 1. Faust. Byz. 5, 32; unrichtig bei Mose Choren. 3, 39.

[2] Ker Porter, Travels II, 188. Dieulafoy, L'art antique V, 115. 120. 122. Thomas 104. J. de Morgan II, 101 ff. Pl. XXXI ff.

(Varahrān, 388—399), von seiner frühern Statthalterschaft Kermān-schāh genannt, der nach elfjähriger Regierung ebenfalls eines gewaltsamen Todes starb.

In Armenien, das nach Sapors II Tode sich selbst überlassen war, brachen dadurch Unruhen aus, dass der ehrgeizige Meruzhan, der früher für die Perser thätig gewesen war, aber seine Absicht König von Armenien unter Sapors Schirm zu werden nicht erreicht hatte, aufs neue, freilich nicht von Persien unterstützt, hervortrat und Manuels Regentschaft zu beseitigen trachtete; er ward jedoch von diesem geschlagen und getötet (384[1]). Noch in demselben Jahre liess Manuel kurz vor seinem Tode beide Söhne des Pap als Könige anerkennen. Theodosius suchte sich sogleich durch ein Heer die Protection beider Könige zu sichern, von denen jedoch der jüngere bereits nach einem Jahre starb. Bald zeigte sich die Unfähigkeit des Arschak, den Unabhängigkeitsbestrebungen der Adlichen gegenüber seine Herrschaft geltend zu machen, und Theodosius, nicht im Stand, Armenien dauernd für das römische Reich zu behaupten, verabredete mit Bahrām IV die Teilung des Landes in eine westliche und östliche Hälfte, über die zwei armenische Könige zu setzen seien, um den Armeniern wenigstens den Schein eines nationalen Königtums zu lassen. Der persische Anteil fiel viermal grösser als der römische aus, ein Arsakide Chosrov III ward von Bahrām als König anerkannt (390). Dieser Chosrov ward von den Persern abgesetzt, weil er sich nach Arschak's IV Tod den Römern unterwarf, worauf sein Bruder Vṛam-schapuh (Bahrām-Schāpūr) eingesetzt ward, der 23 Jahre in Ruhe waltete; nach seinem Tode kam Chosrov nochmals für 8 Monate zur Regierung.

Yezdegerd I (Yazdkart, 399—420), ein Sohn Sapors III (oder des II), hat durch seine Friedensliebe den Hass der Kriegspartei, und durch seine Gerechtigkeit in Religionssachen den Zorn der Magier auf sich geladen, so dass er im Königsbuch als 'der Sünder' (*bazakar*) bezeichnet wird; Prokop (Bell. Pers. 14) sagt aber von ihm: »schon vor seiner Thronbesteigung war er in höchstem Grade berühmt durch die Hochherzigkeit seines Wesens und bekundete eine Vortrefflichkeit der Gesinnung, die man bewundern und im Gedächtnis bewahren muss«. Anthemios, der Minister des Theodosios II, begab sich an den Hof des persischen Königs und vermochte diesen, sich nachdrücklich für den Frieden mit dem jungen Kaiser auszusprechen; wie Prokopios versichert, hatte Arkadios seinen Thronerben unter den Schutz Yezdegerds gestellt[2]. Die Perser erzählen, dass ein aus der Quelle Sav (in Tūs) aufgestiegnes geheimnisvolles Ross, dem er versuchte den Sattel aufzulegen, ihn mit einem Hufschlag getötet habe, eine Geschichte die vielleicht verbreitet worden ist, um seine Ermordung zu verheimlichen[3]. In Armenien hatte er nach Chosrovs III Tod (416) und der Abdication seiner beiden Söhne Tigran und Arschak V und dem Heimfall beider Hälften Armeniens an Rom und Persien, die letztre seinem eigenen Sohn Sapor übertragen, der das Land einige Jahre in Ruhe zu halten wusste. Er eilte bei seines Vaters Tod nach Persien, ward aber sofort getötet, offenbar weil man von ihm die

[1] Faust. Byz. 5, 42; bei Mose 3, 37 fällt Meruzhan bereits früher, und die Ehre ihn getötet zu haben wird dem Sĕmbat Bagratuni zugeschrieben, denn der Verfasser des betreffenden Teiles hat sein Werk dem bagratidischen Fürsten Sahak (Marzpān von 481—483) gewidmet und unterdrückt einigemal die Verdienste der Mamikonier, die Nebenbuhler der Bagratiden waren.

[2] Prokop. 14. Theophanes 1, 125. vgl. LEBEAU 5, 315 und BURY, History of the later Roman empire. Lond. 1889, I, 305. II, 223.

[3] Firdausi 5, 518, 324; Tabari 1, 849 verlegt den Tod nach Gurgān, vgl. NÖLDEKE, Gesch. d. Perser u. Araber 75.

Fortsetzung der väterlichen Regierungsweise erwarten musste, auch der andere Sohn Yezdegerds, Bahrām, ward ausgeschlossen und ein entfernter Verwandter[1], Chusrau, auf den Thron berufen. Jedoch errang sich Bahrām mit Hilfe des Königs Noʿmān von Ḥīrah, Vaters des al-Mondhir (Alamundaros) die Herrschaft; er war am dortigen Hof aufgewachsen, wo er in dem Palast Chvarnak (arab. Chavarnaq) gewohnt hatte, von dem die Ruinen noch vorhanden sind; sein Baumeister wird Sin-immar (ein babylon. Name) genannt, dessen Sohn Qatūs das Reiterbild am Tāq Bostān bei Kermānschāhān schuf[2].

Bahrām V (420—438) ward wegen seiner Kraft und Schnelligkeit der Wildesel (Gōr) genannt; nach der mehr poetischen Auffassung, weil er auf der Jagd einen Löwen samt dem Wildesel, auf den er sich gestürzt, mit einem einzigen Pfeil getötet hatte. Im Anfang seiner Regierung besiegte er den König der tatarischen Haiṭāl (Hephthaliten, chines. Yetha, verkürzt aus Yetha-ilito, auch Tocharen genannt)[3] in Baktrien; in der Schlacht bei Kuschmēhan in der Nähe von Marv tötete er ihn eigenhändig und stiftete die Krone des Besiegten in den Tempel des Feuers Ādharguschnasp in Ādharbaigān (in Phraata oder Schīz). Eine Christenverfolgung, die schon unter Yezdegerd begonnen hatte wegen der Widerspenstigkeit des Bischofs Abdā[4], störte den Frieden mit Rom, da die Verfolgten auf römisches Gebiet entflohen und ihre Auslieferung verweigert ward. Der Krieg ward von Mihr Narseh, der unter Bahrām wie unter seinem Nachfolger die wichtigste Stellung im Reich inne hatte und seinen Stammbaum auf den König Vischtāspa zurückführte, nicht glücklich geführt, und obwohl Niṣībīn behauptet ward, erlitten die Perser mehrere Niederlagen, die sie zu einem Frieden nötigten (421). Es ward freie Religionsübung in Persien eingeführt, und es machte auf den König grossen Eindruck, dass der Bischof Akakios von Amida 7000 von den Römern gefangne und übel behandelte persische Unterthanen aus Arzanene durch Veräusserung der Paramente und heiligen Gefässe seiner Kirche aus Kerkern erlöste und mit Kleidern und Geld ausgestattet heimkehren liess[5].

Im persischen Armenien brach sogleich nachdem Sapor das Land verlassen hatte, Anarchie aus, welche bis zum Friedensschluss dauerte; es ward Artaschēs, ein Sohn des Vṛam-schapuh, auf Bitten der Armenier als König eingesetzt, aber schon 430 wieder verjagt; das Königtum ward abgeschafft und der Arsakide Veh-Mihr-Schahpuhr als Marzpan oder persischer Statthalter eingesetzt, während ein Armenier, Vahan Amatuni, als Verwaltungsbeamter, Hazarapet, Chiliarch, ihm zur Seite stand[6].

Merkwürdig ist, dass kurz vor dem Untergang des einheimischen Königtums, als die Nation der Vernichtung nahe zu sein schien, den geistigen Waffen der Wissenschaft und Religion das zu retten, ja erst völlig auszubilden

---

[1] Aus dem Stamme des Pischīn (eines Enkels des Kai Kavādh), Firdausi 5, 524; ein Sāsānide, Tabari 1, 858, 10.

[2] Yāqūt 2, 201, 1. 250, 23.

[3] s. über das Reich der kleinen Yuētschi Specht, Journ. asiat. VIII, 2, 334. Drouin, Revue numismat. III, 9, 1891, 215 ff. Aurel Stein, zur Geschichte der Çāhis von Kābul (Festgruss an Rud. Roth) Stuttgart 1893, S. 4. Drouin, Mém. sur les Huns Ephthalites. Löwen 1895 (aus dem 'Muséon'). Die Hayāṭila besassen Tochāristān, das Land der Chaladsch-Türken, Kandschīna u. a., Mafātīh al-olūm ed. van Vloten 119, 11. Die Reste dieses Volkes erkennt Biddulph (the tribes of the Hindookoosh. Calc. 1880, 160) in den Yeschkun, die in Gilgit wohnen und das Burischki sprechen.

[4] Diesen versetzt Sokrates 7, 8 unter Yezdegerd, dessen Sohne er die Teufel ausgetrieben habe, Theodoret aber 5, 39 unter Bahrām.

[5] Sokrates 7, 21. Assemani, Bibl. orient. I, 195b.

[6] Eine Liste der Marzpane hat Tschamtschean in seiner grossen Geschichte der Armenier III, Anhang 106 zusammengestellt für die Jahre 428 bis 632, wo eine Reihe von Kuropalaten und Ostikanen folgt.

gelang, was die Kriegsheere zweier streitender Grossmächte vergeblich unter vielem Blutvergiessen zu zerstören getrachtet hatten; nichts trug so sehr zu der Ausprägung des Volkstums der Armenier bei, als die Erfindung der armenischen Schrift. So lange die arsakidische Dynastie herrschte, drang persisches Wesen in Staat und Religion ein und für schriftliche Aufzeichnungen musste das persische oder Pahlavialphabet[1] dienen, das von einem aramäischen abstammte; das Christentum brachte die syrisch-griechische Bildung, aber diese von beiden Seiten nach Armenien gerichteten Kultureinflüsse würden das Armenische nach und nach unterworfen und beseitigt haben, wenn nicht die religiösen Bücher in der Muttersprache und in einem für diese vorzüglich geeigneten Alphabet verbreitet worden wären, und sich hieran eine nationale Literatur angeschlossen hätte. Dieses unvergleichliche Geschenk, anscheinend nur literarischer Natur, war von dem Katholikos Sahak Parthev (Isaak dem Parther), einem für die Kirche und die römische Herrschaft bis in sein hundertstes Jahr thätigen Eiferer, als wirksamstes Mittel, dem Einfluss zoroastrischen Wesens den Boden zu entziehn, erkannt worden. Der Erfinder des armenischen Alphabets war nicht Sahak selbst, sondern sein Gefährte Mesrop aus Hatsek in Tarōn († 19. Febr. 441), der bei seiner eifrigen Thätigkeit für die Ausrottung der heidnischen Religion, besonders in Goḷthēn, einem Gau in Vaspurakan nördlich vom untern Aras, wohin nach der Sage die Nachkommen des Astyages übergesiedelt waren[2], das Bedürfnis empfunden hatte, die Bibel und religiöse Schriften in armenischer Sprache dem Volk oder wenigstens seinen Seelsorgern in die Hand zu geben. Die Erfindung hatte also denselben Anlass wie die Aufstellung des gotischen und slavischen Alphabets durch Wulfila und Kyrillos. Das vom syrischen Bischof Daniel nach dem griechischen angefertigte Alphabet stellte sich als ungenügend heraus, und erst nach mehrern Versuchen gelang Mesrop i. J. 397 unter der Regierung Vṙam-schapuhs die Aufstellung einer Reihe von 36 Zeichen unter dem Beistand des syrischen Mönches Hrophanos (Rufinus) in Samosata, eines geschickten Schönschreibers; die syrische Consonantenschrift, die auch die Grundlage der Pahlavischrift war, hat Mesrop zu einer Buchstabenschrift ausgebildet, worin Vocale und Consonanten gleichmässig durch Zeichen ausgedrückt werden. Die Bibelübersetzung, wortgetreu nach dem Text der Septuaginta, brachte er mit Hülfe zweier Schüler, Johannes aus Ekeḷeats (Ekilisene) und Paulus aus Paḷin (im 4. Armenien) zu stande, und sie ward von der armenischen Kirchenversammlung in Aschtischat i. J. 434 approbirt; der erste Druck der armenischen Bibel, nach jüngern Handschriften und mit Einschaltungen und Änderungen nach der Vulgata durch Bischof Oskan, erfolgte 1666 in Amsterdam (mit Holzschnitten von C. v. Sichem geziert); sodann ward sie in Konstantinopel 1705 und in Venedig 1733 gedruckt. Den bessern Text enthält die Ausgabe von Zohrab, Venedig 1805[3]. Die Erfindung des Alphabets kam auch den Albanern und Georgiern zu gute, deren Schrift aus der armenischen abgeleitet ist. Es wird erzählt, Mesrop selbst sei an den Hof des Königs Bakur (georg. Varaz-Bakur 379—393; wahrscheinlich hat er länger regiert) gegangen und habe hier durch Bischof Mose und den Dolmetsch Dschala das Chutsuri oder die kirchliche Uncialschrift aufgestellt, woraus sich nach Ansicht einiger Gelehrten das cursive Mĕchedruli später entwickelt haben soll, während die Georgier das letztre bereits durch ihren ältesten König Pharnavaz (302 vor Chr.) einführen lassen, was ein Kenner wie Brosset

[1] Nach Marquart das atropatenische oder Chaldaeo-Pahlavi-Alphabet.
[2] Mose Chor. 1, 29. Intschitschean, Geogr. v. Altarmenien 212 ff.
[3] Saint-Martin bei Lebeau 6, 44.

nicht unwahrscheinlich findet. In Albanien war es Bischof Jeremia und der König Arsvaḷen oder Esvaḷen, mit welchem Mesrop das dortige Alphabet aufstellte[1].

Yezdegerd II (438—457), Sohn des Bahrām, drohte den Frieden mit Rom zu brechen, doch ward nach einer persönlichen Begegnung der feindlichen Feldherren eine Fortdauer desselben herbeigeführt, zumal der König Jahre lange Kämpfe mit den Hephthaliten in Baktrien auszufechten hatte. Dagegen glaubte er die Christen des persischen Armeniens zur Annahme der persischen Religion nötigen zu können, besonders da armenische Fürsten für den Anschluss an Persien auch in religiöser Hinsicht waren, weil die Beherrschung christlicher Unterthanen durch einen heidnischen (zoroastrischen) König immer neuen Anlass zu Unzuträglichkeiten geben musste, und für die wirkliche Einverleibung des Landes in Persien die christliche Religion das Haupthindernis bildete. Der Grossvezir Mihr-Narseh erliess ein Manifest oder Sendschreiben an die Geistlichkeit mit der Aufforderung sich zur Lehre des persischen Propheten zu bekennen, die in bündiger Weise dargelegt wird, und mit einer Widerlegung der christlichen Dogmen und Lebensauffassungen[2]. Eine Gegenschrift ward von 18 Bischöfen überreicht, worauf der König den Armeniern die Wahl stellte zwischen dem Übertritt zur persischen Religion oder der Versetzung in ferne Gegenden des Reiches. Da sich die Abgesandten der Armenier (bei Lazar von Pharp sind ihre Namen genannt) zum Schein fügten, um daheim weitere Schritte beraten zu können, liess der König den Aschuscha, Bĕdeaschch (Toparch) von Gugarkh, und Vazgen, Bĕdeaschch der Virkh (Iberier), als Geiseln zurückbleiben und sofort Massregeln zur Unterdrückung des Christentums treffen. Dies rief sogleich einen Aufstand hervor, der dadurch verschlimmert ward, dass Armenier selbst, besonders der mächtige Vasak von Siunikh sich auf die Seite des Königs stellten. Yezdegerd war auf einem Zuge gegen die Kūschān (Hephthaliten) begriffen, als der Aufstand ausbrach. Ein an Byzanz gerichteter Hülferuf der Armenier ward natürlich nicht gehört, der persische Feldherr Mersebucht ward bei Chalchal am Kur geschlagen, ebenso der mit den Persern verbündete Vurk, Bruder des Königs der Lĕphin (Lubieni des Plinius am untern Terek). Yezdegerd, obwohl von den Kūschān geschlagen, eilte doch nach Armenien, und das christliche Heer unter dem heldenmütigen Vardan Mamikoni, Sohn des Hamazasp und der Tochter des Sahak Parthev, ward in einer blutigen Schlacht in der Ebene Avarayr im Gau Artaz (Vaspurakan) am Flusse Tĕḷmut am 2. Juni

[1] Dieser Bericht des (echten) Koriun (Schülers Mesrop's) ist in einer auf Grund des Mose (3, 52) kürzenden Bearbeitung (Koriun bei LANGLOIS, Collection 2, 9) erhalten, und ist auch von Lazar von Pharp 24. 28 etc. aus Mose wiederholt (MARQUART); vgl. J. J. SCHROEDER, Thesaurus l. armenicae. Amsterd. 1711, 33; KLAPROTH, Origine des div. écrit. 70; SAINT-MARTIN bei LEBEAU 5, 319; BROSSET, Hist. de la Géorgie V. Introd. XLI. Deux histor. armén. (Mem. de l'Acad. Impér. 1870) p. 15; FR. MÜLLER, Wiener akad. Sitzungsber. XLVIII. 1864, 431; KARAMIANZ, ZDMG. 40, 315. Eine Übersicht der armen. Litteratur enthält SOMAL, Quadro della storia letteraria di Armenia. Venezia 1829. deutsch frei bearbeitet von C. FR. NEUMANN, Leipz. 1836. PATKANEAN, Catalogue de la littér. armén. (Bulletin de l'Acad. Impér. 1860); von demselben erschien 1880 ein bibliographischer Abriss der armenischen geschichtlichen Litteratur (russ.) mit Nachrichten über die Geschichtschreiber und über die Ausgaben und Übersetzungen ihrer Werke; daselbst p. 13 armen. litteraturgeschichtl. Werke.

[2] Elisaeus (Elischē), Patmuthiun Vardanants. Vened. 1828, 2, 41; das Manifest ist übersetzt in den Übersetzungen des ganzen Werkes (PATKANEAN, Abriss 32) sowie auch in SAINT-MARTIN's Mém. histor. et géogr. sur l'Arménie 2, 472. LANGLOIS, Collection II, 190[b]; ähnlich ist die Widerlegung der zoroastr. Lehre bei Eznik (PATKANEAN, Abriss 29) übersetzt u. a. bei WILSON, The Parsi Religion. Bombay 1843, 542. Abweichend ist das Schriftstück bei Lazar von Pharp († 484) LANGLOIS, Collect. 2, 281. Elisaeus und Lazarus haben sehr merkwürdige Mitteilungen über den Feuerdienst gegeben.

451 besiegt. Vardan und viele Heerführer (die in den armenischen Chroniken genannt und als Märtyrer gefeiert werden) fielen, andere wurden als Gefangne nach Persien abgeführt, mit ihnen der Patriarch Joseph, der Bischof Sahak Rēschtuni und der Priester Levond (Leontius) nebst acht Geistlichen; diese wurden am strengsten behandelt und am 31. Juli 454 in Revand bei Nīschāpūr hingerichtet. Ihr Todesmut bekehrte einen Magier, der mit ihnen in den Tod ging. Die Adlichen wurden erst 464 in ihre Heimat entlassen; der Verräter Vasak, auch vom König verachtet und ungetreuer Verwaltung überführt, starb im Gefängnis.

Dieser Aufstand wäre nicht so verhängnisvoll für Armenien geworden, wenn nicht der Hauptfeind Persiens, Byzanz, um Hülfe gebeten worden wäre, und wenn nicht die Geistlichkeit den Religionskrieg gepredigt hätte; dazu kam die persönliche Feindschaft das Vasak gegen Vardan, und die Wut des Verräters mussten die Perser selbst zu dämpfen suchen. Die Verwaltung Armeniens durch den Marzpan Atrormizd und seinen Nachfolger Atrvēschnasp (Ādhar-Guschnasp) zeigt, dass es den Persern angelegen war, dem Land den Frieden wiederzugeben, und merkwürdiger Weise mehrten sich die Feuerhäuser, sobald der Marzpan den religiösen Zwang aufhob. Dass die Massnahmen der Perser nicht dem Hass gegen das Christentum entsprangen, geben die armenischen Chronisten selbst zu erkennen, denn nach Elischē begann gerade in dieser Zeit das nestorianische Christentum, welches vor der Verfolgung der orthodoxen Kirche in Persien Zuflucht gefunden hatte, bis nach Turkistān sich auszubreiten, was durch syrische Schriftsteller bestätigt wird.

Der Sohn Yezdegerds, Ormazd III (547—459) folgte seinem Vater, ward aber sogleich von Pērōz (Fīrūz), dem jüngsten Sohne, bekriegt; es wird berichtet, dieser habe die Hülfe der Hephthaliten gegen Abtretung der Städte Tāleqān und Termedh in Baktrien erwirkt. Während des Krieges der Brüder regierte ihre Mutter Dīnak in Ktesiphon, und die Inschrift ihres Siegels mit ihrem Bildnis bezieht sich vielleicht auf diese Regentschaft, denn sie lautet: »Dīnakē, Königin der Königinnen, die mazdayasnische, auf ihren Körper (auf ihre Person als Regentin) sei Vertrauen«[1]. Pērōz besiegte und tötete seinen Bruder, aber seine Herrschaft (459—484) war unglücklich. Eine grosse Dürre und Hungersnot suchte er möglichst zu lindern, indem er für beträchtliche Geldsummen Lebensmittel in fremden Ländern kaufen, die Reichen ihre Vorräte an die Armen mitteilen liess und die Steuern ermässigte; zum Andenken an die glückliche Überwindung der Not und den endlich eintretenden Regen ward das Fest Ābrēzagān eingesetzt.

In den Hephthaliten in Baktrien, auch weisse Hunnen genannt (zum Unterschied von den wirklichen Hunnen chines. *Hiungnu*, damals jenseits des Kaukasus) waren Iran ebenso grimmige Feinde wie die Römer erstanden, und es war ein Glück, dass die letztern mit der Völkerwanderung zu schaffen hatten. Es wurden zwei Züge gegen Achschunvāz (Priscus 220, 8 nennt Kunchas den Herrscher der Kidariten) unternommen; auf dem ersten, der wahrscheinlich bei Tschārdschūi über den Oxus ging, wurden die Perser durch einen falschen Führer in wüste Gegenden gebracht, wo sie elend umkamen; auf dem zweiten büsste der König selbst das Leben ein, und die Perser wurden den Hephthaliten zwei Jahre zinsbar[2]. Ehe Pērōz den zweiten Zug antrat, befahl er den Armeniern, gegen den abtrünnigen König Vachtang Gurgaslan von Georgien, dessen Gattin Balenducht die Tochter Ormazd III

[1] Dorn, Versuch einer Erklärung der auf einer Gemme des Grafen Stroganov befindl. Pehlewy-Inschrift. Petersb. 1881. Justi, Gesch. d. orient. Völker. Berlin 1884, 471.
[2] Prokop. 1, 17 ff. Theophanes 188 ff. Kedrenos 1, 623.

war, zu Feld zu ziehen, doch machten sie lieber mit diesem ihrem christlichen Nachbar gemeinsame Sache, und Vahan, ein Neffe des Helden von Avarayr, musste sich, obwohl ihm der Erfolg fraglich war, an die Spitze des Aufstandes stellen, auch Vatschē von Albanien, der Sohn einer Schwester des Pērōz, schloss sich an. Anfangs siegreich ward Vahan mehrmals so geschlagen, dass er aus dem Land entfloh. Erst unter Balāsch ward Armenien, Iberien und Albanien zum Gehorsam zurückgeführt, freilich unter der Begünstigung religiöser Freiheit und unter Ernennung Vahan's zum Marzpan.

Unter Pērōz kamen die aus Edessa, wo die nestorianische persische Schule durch den monophysitischen Bischof Kyros (471—498) aufgehoben ward, und aus dem Gebiet des byzantinischen Reiches von Kaiser Zeno i. J. 489 vertriebnen nestorianischen Geistlichen nach Persien, der Syrer Akakios, Barṣūmā, der 435—489 Bischof von Niṣībīn gewesen war, Abschūtha von Niniveh, Johannes von Germaia u. aa., und der König gewährte den von Rom verfolgten seinen Schutz, während in Armenien ihre Gegner, die Monophysiten die Oberhand behielten; bereits 483 war auf der Synode von Bēth-Lāpaṭ der Nestorianismus in Persien eingeführt worden[1].

Pērōz erbaute (erneute) mehrere Städte, wie Rām-Pērōz bei Rai, Rōschan-Pērōz in Gurgān, Schahrām-Pērōz in Ādharbaigān, Bādhān-Pērōz (Ardabīl), Fīrūzābād (Berda', Partav), ein andres in Germaia, Karch Fairūz (arab.), ein Stadtviertel in Sāmarrā am Tigris[2].

Nach dem Tode des Pērōz ward die Ordnung von Zarmihr, von den persischen Chroniken Sōchrā oder Sōfrāi genannt, der gegen die Armenier gekämpft hatte, aufrecht erhalten; er brachte den Bruder des verstorbnen, Balāsch (Valgasch, Volagases) auf den Thron, dem es zwar gelang, seinen gleichfalls nach der Herrschaft strebenden Bruder Zareh zu beseitigen, der aber bei der Erschöpfung der Geldmittel nicht im stand war sich aus der drückenden Stellung eines Zinsmannes der Hephthaliten zu befreien. Sōchrā-Zarmihr sammelte aus eignen Mitteln ein kleines Heer und nötigte den Achschunvāz zu einem Frieden, worin dieser auf den noch ausstehenden Tribut verzichtete und die Gefangnen, unter ihnen den als Geisel für die Entrichtung desselben bei ihm weilenden Kavādh auslieferte[3]. Balāsch, durch diesen Erfolg gänzlich in Schatten gestellt, ward abgesetzt, und Kavādh (488—531), Sohn des Pērōz auf den Thron erhoben. Zu seiner Zeit trat Mazdak auf, gewissermassen ein Nachfolger Mānīs und Stifter einer religiös-socialen Sekte, deren Zweck war, die Schäden der Gesellschaft durch Aufhebung ihrer Ursachen, des Hasses und Streites zu heilen; beide Laster gehen aus der Sucht nach Lust und Besitz hervor, und diese können nur durch die gleiche Verteilung aller Besitztümer, auch der Frauen, der Aufhebung der Standesvorrechte und das Verbot lebende Wesen zur Nahrung zu töten, beseitigt werden[4]. Da der König, wahrscheinlich um die Gewalt des Adels zu brechen, der Verbreitung dieser Lehren Vorschub leistete, ward er verhaftet und in das Staatsgefängnis von Gilgird (das Schloss der Vergessenheit) gebracht, und sein Bruder Dschāmāsp zum König gemacht (497). Indes ward Kavādh durch seine mutige Gattin aus dem Kerker befreit, vielleicht unter Beihülfe des

[1] vgl. Saint-Martin bei Lebeau 6, 444. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Gesch. 107. Über die Schule von Edessa, wo die christlichen Geistlichen Persiens gebildet wurden, s. Assemani, Bibl. orient. 1, 204. 351; der dritte Band dieses Werkes enthält die Geschichte der Nestorianer. Hallier a. a. O. 117.

[2] Ṭabarī 1, 874 (Nöldeke, Gesch. d. Pers. 123). Firdausi 6, 94, 37. Yāqūt 4, 256, 13. Dorn, Caspia p. 45. Barhebraei Chron. eccles. ed. Abbeloos et Lamy III, 107, 2.

[3] Josué le Stylite (schrieb 507) trad. par. l'Abbé Paulin Martin (Leipz. 1878) XVI. XX. s. auch Assemani, Bibl. orient. 1, 263 und vgl. Nöldeke, Grundriss II, 138 § 9.

[4] s. Nöldeke, Gesch. d. Pers. u. Arab. 455.

Zarmihr, und entkam zu den Hephthaliten[1], wo er sich mit seiner Nichte, der Tochter des Königs und der Pērōzducht, die unter den Gefangnen des Achschunvāz sich befunden hatte, verheiratete, worauf Dschāmāsp die Regierung freiwillig seinem Bruder abtrat (499). Zarmihr, dem arsakidischen Hause Kāren entsprossen, ward wahrscheinlich auf Betreiben der Mazdakiten, die er als Adlicher besonders verfolgt hatte, seinem Nebenbuhler Schāhpuhr (Sapor) aus dem Hause Mihrān, der als Nachfolger Zarmihr's in Armenien gegen Vahan gekämpft hatte, geopfert, auch Seoses, der für Kavādh ein Ross bei der Flucht aus Gilgird bereit gehalten hatte, fiel in Ungnade[2]. Um die Kosten für die Beihülfe der Hephthaliten vergüten zu können, ging Kavādh den Kaiser Anastasios um eine Anleihe an, die aber nicht bewilligt ward; er fiel daher in Armenien und Mesopotamien ein, wo er Theodosiopolis (Arzen-i Rūm, Erzerūm) und Amida nach dreimonatlicher Belagerung am 5. Oct. 503 eroberte[3]; der Krieg verlief sehr blutig, so dass zuletzt beide Parteien Frieden wünschten. Unruhen im Reich und ein Einfall der Hunnen (504) riefen Kavādh ab und die Erfolge gingen wieder verloren: die Römer bekamen u. a. Amida, allerdings für einen grossen Kaufpreis, zurück, und erbauten Dārā als Festung gegen das persische Nisībīn, auch befestigten sie Birtha (heute Bir) und Europus (an der Stelle des alten Karkemisch)[4]. In spätrer Zeit (527) kam es abermals zum Krieg, indem die Perser die Erbauung Dārās als Verletzung des Friedensvertrags erklärten. Belisar, Justinians Feldherr, verlor eine Schlacht und entkam nach Verlust seiner Heerführer; später jedoch schlug er die Perser bei Dārā (530[5]); der Feldherr Mermeroës erfuhr in Armenien zwei Niederlagen; doch ward Belisar von Azarethes zwischen Sura und Kallinikon 531 zurückgeworfen. Sein Nachfolger Sittas (Tzitas) fand die Perser unter dem Chanaranges, Aspebedes und Mermeroës bei der Belagerung von Martyropolis (armen. Něpherkert, arab. *Meyāfarqīn*, syr. *Medīnā d'-Sohdē*, an einem Nebenfluss des Batman-Ṣū oder Nymphios)[6], und sprengte das Gerücht aus, die Massageten seien in Persien eingefallen, worauf die Perser abzogen. Auch in Lāzistān fochten persische Heere gegen den zum Christentum bekehrten König, der sich dem Kaiser Justinus I unterworfen hatte. Im ersten Jahre des Justinianus (527) ward dort mit abwechselndem Erfolg gekämpft.

Unter den Städten, die Kavādh gründete oder durch neue Anlagen erweiterte, werden genannt Bailaqān in Phaytakaran am untern Aras, und Berda', die Hauptstadt von Arrān, die bereits Alexander angelegt haben soll; ein grosser Kanal Giaur-Archi an den Mündungen des Kur und Aras wird ihm gleichfalls zugeschrieben; ferner erbaute er im Gebiet von Seleukia Veh-Kavādh (Bih-Qobād), Kavādh-churrah in der Nähe von Kārazīn in Persis (im Kreise von Gūr), Arragān am Tāb, dem Grenzfluss von Pārs und Hūz (Susiana), welches bereits unter seinem wahrscheinlichen altpersischen Namen Rachā erwähnt worden ist; auch die seinen Namen führende Stadt Qobādiān in Chotlān, nebst Termedh am Oxus sowie Abesgun in Gurgān, Ammian's Socunda, soll von ihm begründet worden sein[7].

---

1 Josua Stylites ed. Martin XXIII; Theophylaktos Simokatta 171.

2 Prokop. 56.

3 Datum schwankt, s. Hallier a. a. O. 36. 120.

4 Josua Stylites p. XLIII ff.; Prokop. 33; de aedificiis 2, 1; Euagrios 3, 37; Theophanes 224. 231; vgl. Nöldeke's Ṭabarī 146, Not.

5 vgl. Bury I, 373.

6 Prokop. 108; s. Intschitschean, Geogr. v. Altarmen. 52.

7 Ṭabarī 1, 885. 888 (Nöldeke, Gesch. der Pers. u. Ar. 138. 146) Dorn, Bullet. Acad. Impér. XVII = Mélanges asiat. VI, 1870, 356. 1871, 636. Mém. de l'Acad. VI, 7, 500, 1. 10. 509, 2. 517; Baer, Bulletin de l'Acad. XIV, p. 324; Dorn, Caspia 4. 6.

Gegen Ende seiner Regierung hielt Kavādh im Beisein seines 513[1] zum Thronfolger ernannten Sohnes Chusrau ein Gericht über die Mazdakiten ab, die ausgerottet werden sollten, aber noch zur Zeit der Seldschūqen in Dergezīn im Bezirk von Āmar (zwischen Hamadhān und Zendschān) genannt werden[2]. Die Rede, welche Prokop dem Kavādh in den Mund legt, ist für ihn sehr ehrend, aber ungünstig für die Römer. Er starb 82 Jahre alt am 13. Sept. 531.

Chusrau I (531—579[3]) war dem Kavādh als dritter Sohn von der Schwester des Aspebedes Schāhpuhr von Rai geboren[4], nach dem unwahrscheinlichen Bericht der Perser von der Tochter des Achschunvāz und Pērōzducht's, der Schwester Kavādh's, die im zweiten Krieg des Pērōz von den Haitāl gefangen worden war; noch poetischer wird die Abstammung des Chusrau (arab. *Kisrā*) bei Ṭabarī erzählt. Er wird von den Persern Anōschak-ruvān (Anōscharvān) »der mit gesegneter (unsterblicher) Seele«, und »der Gerechte« (dādgar, arab. *al-ʿādil*) beigenannt und als der grösste der sāsānischen Könige mit Recht gefeiert[5].

Sogleich am Beginn seiner Regierung hatte er eine Verschwörung gegen seine Thronbesteigung zu dämpfen; sein ältrer Bruder Zāmes war zwar durch seine Einäugigkeit zum König nicht tauglich, doch suchte eine Partei dessen Kind Kavādh zum König unter Regentschaft des Vaters zu machen. Sowohl Zāmes wie der Mutterbruder des Chusrau, Aspebedes, wurden als Schuldige hingerichtet, auch Adergudunbades, Chanaranges oder Statthalter der Grenzprovinzen, ein um die Rückführung des Königs Kavādh hochverdienter Mann, der das Kind aufzog und gegen Chusraus Befehl am Leben liess, ward getötet, als der eigne Sohn das Geheimnis verraten hatte. So lud Chusrau auch eine Blutschuld durch die Hinrichtung des Mebodes[6] auf sich, der für seine Erhebung gewirkt hatte, aber durch einen Höfling verleumdet worden war.

Die Römer hatten im Frieden von 531 eine Kriegsentschädigung gezahlt und ihre Heere aus Mesopotamien zurückgezogen. Justinianus hatte durch die Waffenthaten seiner Feldherren das Reich der Vandalen und Ostgothen zerstört, auch die arabischen Küsten unter seine Gewalt gebracht, und es war kein Zweifel, dass er Chosroes angreifen werde, sobald ihm freie Hand gelassen würde. Der Perserkönig war sogar unmittelbar nicht nur von den Armeniern, die sich über Verletzung des Abkommens bei der Einverleibung ihres Landes in das römische Reich beklagten, sondern selbst von dem Ost-

[1] s. die goldne Denkmünze bei Drouin, Bulletin de numismatique II, 1893, 61.

[2] Yāqūt 2, 569, 5.

[3] Prokopios Bellum Persicum und Bellum Gothicum von Buch 4 an ist die Hauptquelle; der Verfasser, aus Caesarea in Palaestina, begleitete den Belisar als Schreiber (Kanzler) und Rechtsgelehrter, und starb um 560 in Byzanz (vgl. Auler, de fide Procopii in II. bello Pers. Justiniani I imper. enarrando. Bonn 1876; Dahn, Prokop. v. Caes. Berlin 1865). Sein Fortsetzer ist Agathias, der mit Hülfe eines Dolmetsch Sergius von einem persischen Beamten unterrichtet ward und u. a. eine sehr genaue Genealogie der Sāsāniden gibt (ed. Niebuhr 4, 30); ihn nimmt wiederum auf Menandros (558 bis 582), Johannes von Epiphania, bis 591, und Theophylaktos Simokatta, der bis zum Tode des K. Mauricius (602) reicht. Theophanes Byzantinos (fragmentarisch erhalten) schildert die Perserkriege von 566—581, s. Arn. Schaefer, Grundriss 194 ff. Johannes, Bischof von Ephesus, behandelt die Jahre 536—586 in seiner Kirchengeschichte, deren syrischer Text von W. Cureton, The third part of the ecclesiast. history of John bishop of Ephesus. Oxford 1853 und Land, Anecdota syr. II, Lugd. Bat. 1868 herausgegeben, von J. M. Schoenfelder, München 1862, übersetzt worden ist. Aus diesem nach Malalas bearbeiteten Werk sind u. a. die Angaben des Gregor Abu 'l-Faradsch Bar-Hebraeus über diesen Zeitraum entnommen. Vgl. über diese Geschichtschreiber: Bury II, 175 ff.

[4] Prokop. 51; Theophanes 258; Ṭabarī 1, 885, 8.

[5] vgl. Gibbon, Hist. of the decl. 8, 42. 52; Nöldeke's Tab. 160.

[6] vielleicht derselbe wie Aspebedes, s. Marquart ZDMG. 49, 637.

goten Vitigis, der von Belisar in Ravenna eingeschlossen war, zu einem Vorgehn gegen die Römer aufgefordert worden. Den nächsten Anlass zu Feindseligkeiten gab ein Zwist des Ghassāniden Arethas, d. i. Ḥārith bin 'Amr, der auf Seiten der Römer stand, mit Alamundaros, d. i. al-Mondhir bin No'mān, dem persischen Vasallenkönig von Ḥīrah, in den sich Justinian als Schiedsrichter einmischte[1]. Chusrau zog daher am rechten Euphratufer hinauf und eroberte Sura; andre Städte kauften sich los, doch ward Antiochia im Juni 540 erobert, wobei der König selbst den Sturm leitete, und zerstört, die Römer zur Zahlung einer grossen Entschädigung genötigt. Gleichwohl brandschatzte er die römische Festung Dārā bei seiner Rückkehr. Die gefangnen Antiochener wurden in einer neuen und nach dem Plan der zerstörten syrischen Hauptstadt angelegten Stadt in der Nähe von Ktesiphon angesiedelt, welche Chusrau's Antiochia oder Rūmīyah (die römische[2]) genannt ward und einer der Orte ist, welche man mit einem arabischen Ausdruck al-Madāïn (die Städte) bezeichnet[3]. Die Stadt war zugleich eine Freistätte für alle im übrigen Reiche lebenden römischen Gefangnen. Bald nachher plünderte Belisar das persische Gebiet und eroberte Sisauranon[4] östlich von Niṣībīn, dieses selbst aber hielten die Perser.

Chusrau ging abermals am Euphrat vor und eroberte Kallinikon, aber Belisar wusste allein durch seine Klugheit das persische Heer vom römischen Gebiet, das es bereits bei Europus betreten hatte, wieder zu entfernen, indem er den sofortigen Abschluss des Friedens und die Erlegung einer Kriegssteuer in Aussicht stellte. Vielleicht war es die grosse Pest, welche damals (542) wütete, was die Perser zum Abzug veranlasst hat[5]. Auch ein Zug gegen Edessa (544) war ohne Erfolg, doch ward im folgenden Jahr ein Waffenstillstand vereinbart. Indessen war der römische Feldherr Narses, aus dem armenischen Geschlecht Kamsar, von den Persern unter Nabedes bei Anglon in der Nähe von Dubios (Dovin) in Armenien gänzlich geschlagen und getötet worden (543[6]). Einige Jahre später (gegen 550) empörte sich in Bēth Lāpaṭ (Gundēschāpūr) der älteste Sohn des Königs, Anōschazādh, als sich das falsche Gerücht vom Tode des Chusrau verbreitet hatte. Er war schon früher von seinem Vater bestraft worden und erwartete daher nicht, dass er nach dem wirklichen Ableben desselben Nachfolger werden würde; die nähern Umstände der Empörung werden von Prokop (2, 504) und der persischen Überlieferung des Königsbuches verschieden berichtet[7]. Der Vater liess ihm mit glühenden Eisen die Augenlider versengen, eine Milderung der in frühern Zeiten ausgeführten Blendung.

Im Lande der Lazen, die sich über wucherische Ausbeutung durch das römische Handelsmonopol beklagt hatten, eroberte Chosroes, nach einem missglückten Versuch seines Heerführers Aniabedes, die römische Stadt Petra (wahrscheinlich das heutige Udschenar in Guria), und es ward ein Waffenstillstand für das Land geschlossen (541). Chosroes setzte in der Folge die Kämpfe in dieser entfernten Gegend mit Glück fort, der völlige Anschluss an Persien fand nur im Christentum der Lazen ein Hindernis. Sie liessen sich durch Justinianus in Tzathes, Bruder des Gubazes, der kurz zuvor um-

[1] Tabarī I, 899—900; Nöldeke's Ṭabarī 168. 170; Bury I, 418.

[2] bei Yāqūt arab. Bih Dschondīv Chosreh.

[3] vgl. Wüstenfeld, ZDMG. 18, 406; Nöldeke's Ṭabarī 165—166.

[4] heute Seirvān.

[5] Bury I, 401. 432. 434.

[6] Agathias 3, 28; vgl. Saint-Martin bei Lebeau 9, 75. 76; Bury I, 427. 441.

[7] Nöldeke, Gesch. d. Pers. u. Ar. 467, wo eine authentische Instruction des Königs aus Dīnavarī, der nach denselben Quellen arbeitete wie Ṭabarī, übersetzt ist.

gekommen war, einen König geben, und die Perser unter Nachoragan wurden bei Phasis (Alt-Poti) von den Römern umzingelt und geschlagen (553); die Perser sahen sich zum Verzicht genötigt und die wichtige Küste des schwarzen Meeres blieb im Besitz der Römer[1].

Ein neuer und dauerhafter Friede zwischen Persien und Rom ward schon seit längerer Zeit vorbereitet und 562 zwischen den beiden Gesandten Petrus Patricius und Yazdguschnasp (Iesdegusnaph) in Dārā für 50 Jahre vereinbart[2]. Gebietsänderungen traten nicht ein, nur mussten die Perser auf jede Eroberung verzichten, erhielten aber dafür jährlich eine beträchtliche Summe Geld bezahlt; freier Handelsverkehr beider Nationen, straflose Rückkehr aller Flüchtlinge, aber für die Zukunft deren Auslieferung an die beiderseitigen Gerichte; die Christen sollten freie Religionsübung im Perserreiche haben, aber sich ebenso wie die Perser ihrerseits aller Bekehrungsversuche enthalten. Diese letzte, in einem besondern Zusatz zum Friedensinstrument enthaltne Bestimmung, die denselben Geist der Duldung atmet wie alle von Chusrau bezüglich der Christen getroffnen Anordnungen[3], ist ein neues Zeugnis für die hohe Denkungsart dieses Herrschers und für die Religion, deren Bekenner er war, ein Zeugnis das noch glänzender erscheint, wenn man bedenkt, dass eine gleiche Bestimmung für die Ausübung der persischen Religion im römischen Reich in diesem Frieden nicht vereinbart worden ist und auch dort nicht denkbar gewesen wäre, wo durch Chusrau's Gegner Justinianus die griechischen Philosophen aus Athen verjagt, und über alle christlichen Haeretiker blutige Verfolgungen verhängt worden waren[4].

Auf der andern Seite des Reiches besiegte Chusrau (etwa 557) die bereits dem Verfall zueilenden Hephthaliten, aufgereizt, wie man sagte, durch den Hephthaliten Katulphos, dessen Weib der König verführt hatte; Chusrau hatte sich die Hülfe des Chāqān der Türken vom Stamme Schao-vu (Schābeh-Schāh), Silzibulos (arab. Sindschibū) erwirkt, dessen Nichte seine Gattin ward. Dieser Erfolg dehnte die Reichsgrenze bis zum Oxus aus. Mit der Zeit trat indessen der Türke, der jetzt Sogdiana und Buchārā in seiner Gewalt hatte, an die Stelle der Hephthaliten als Feind der Iranier. Chusrau hat in der Voraussicht der Gefahren, die von diesem unheimlichen Volke drohten, das schon mit Kaiser Justinus Gesandtschaften wechselte[5], die Sperrmauer bei Derbend erbaut oder neu befestigt; sie lief von den Bergen über die Ebene und noch eine Strecke ins Meer, wo sie einen Molo bildete, und wird von den morgenländischen Geographen oft erwähnt und bewundert; sie soll bereits von Kavādh angelegt sein, ja manche führen sie auf Iskander (Alexander) zurück, die Armenier nennen sie Tschor pahak, Prokop Tzūr, auch heisst sie die albanische Pforte und Hunnen-wehr (pahak Honats); eine andere ist die kaspische oder Pforte der Alanen im Pass von Dariel, bei Joh. Lydus 3, 53 (ed. I. Bekker 245, 7. 246, 4) Βιραπαράχ, d. i. Iberer-wehr, südlich von Vladikavkaz am Terek, die durch eine Kette von Türmen oder befestigten Wachtposten mit dem Derbendthore in Verbindung stand; diese der Natur

1 Brosset, Hist. de la Géorgie, Additions 81.

2 Diesen Frieden erwähnt Paulus Silentiarius im Eingang seiner Beschreibung der Hagia Sophia.

3 Nöldeke 114; vgl. Yascht 13, 143. 144, wo die Geister der Frommen in den arischen, turanischen, sarimischen (römischen), sänischen (chinesischen), dāhischen und in allen Ländern angerufen werden.

4 Der Wortlaut des Friedensvertrages ist erhalten in den Excerpta legationum des Menandros Protektor (ed. Bekker et Niebuhr, Bonn 1829) p. 346 nach Aufzeichnungen des Petrus; vgl. Lebeau 9, 428; Bury I, 467.

5 Menandros Protektor ed. Niebuhr. Bonn 1829, p. 296; vgl. Drouin, 'Muséon' (Louvain 1895) p. 51.

nachhelfende Befestigung muss uralt sein, wie auch die persische Sage sie dem Spendiādh (Isfendiār), Sohn des Vischtāspa zuschreibt. Eine dritte mit Chusraus Namen verbundne Befestigung lief nördlich vom Fluss Gurgān ans Ufer des kaspischen Meeres; sie heisst türkisch Qizil Alān, wird aber ausser Chusrau auch dem Iskander zugeschrieben[1].

Der Einfluss des Königs reichte bis in das südliche Arabien oder Yemen. Hier hatte ein arabischer Fürst seine Hülfe erbeten gegen die das Land beherrschenden christlichen Äthiopen, die unter Aryāt 529 als Rächer der von Dhu-Novās, einem Juden, verfolgten Christen über Aden eingedrungen und mit Byzanz verbündet waren[2]. Der Seidenhandel ging, seit der Landweg während der Partherkriege nicht mehr benutzt ward, aus China über Ceylon und die südarabischen Häfen nach Syrien; der Besitz dieser Emporien ward auch von Justinian erstrebt, um den persischen Zwischenhandel in dieser Ware lahm zu legen. Es ward auch von den nach Transoxanien vorgedrungnen Türken versucht, die Seidenstrasse über Sogdiana durch Persien wieder in Aufnahme zu bringen. Ein Nachkomme des Dhu Novās, Saif, Sohn des Dhu-Yazan, ersuchte persönlich den Chusrau um Hülfe. Es wurden etwa 800 Perser i. J. 570 unter Führung des Vahriz[3] nach Yemen geschickt, wo sie mit den Arabern vereinigt die Feinde schlugen. Die Nachfolger des Vahriz, meist seiner Familie angehörig, von den Arabern *al-Abnā* (die Söhne) genannt, bekleideten das Statthalteramt in San'ā bis zum Untergang des Reiches und traten zum Islām über. Ihre Namen werden mehrfach genannt, und die Überlieferung des Feldzuges, welche Tabari in doppelter Fassung gibt, scheint aus der Familie des Vahriz zu stammen. Die Erfolge der Perser haben mehrfach arabische Dichter begeistert, die den Chusrau (*Kīsrā*) als König von Helden feiern.

Armenien war, wie bereits bemerkt, zwischen Byzanz und Persien geteilt worden; die kleinere römische Hälfte stellte Theodosius II unter einen Comes, und sie ward mit Kappadokien und dem sogenannten polemonischen Pontos verbunden und Kleinarmenien genannt; es zerfiel dieses neugeschaffne Gebiet in das erste bis vierte Armenien mit den Hauptstädten Caesarea, Melitene, Trapezunt und Amida. Die Benennung Grossarmenien kam dem römischen Gebiet zu, dessen Hauptstadt Theodosiopolis war. Justinianus änderte diese Verteilung: das erste Armenien bestand aus Grossarmenien und dem polemonischen Pontos mit Bazanis oder Leontopolis, das zweite war das Gebiet von Sebasteia (Siwās), das dritte das frühere zweite, das vierte Armenien blieb, und hatte Martyropolis zur Hauptstadt, in diesen gebirgigen Teilen zwischen dem Euphrat und Amida herrschten einheimische Fürsten, die vom Kaiser belehnt wurden. Im persischen Armenien hatten die Marzpāne, teils Perser, teils Armenier, zur Zufriedenheit gewaltet; die Bekehrung eines Magiers zum Christentum, die unter dem Marzpān Denschapuh, einem Perser, stattfand, machte grosses Aufsehen, führte die Abberufung des Marzpān herbei, da aber auf der Verleugnung der zoroastrischen Religion Todesstrafe stand,

---

[1] Viele Zeugnisse der Geographen sind zusammengestellt von Dorn in Bullet. Acad. Impér. 1871. 1872 (Mélanges asiat. VI, 634 ff.); und in den Caspia; Plinius 6, 12; Prokop. Bell. Goth. 4, 3; Patkanean, Abriss der Gesch. der Sāsān. 13; Firdausi (ed. Vullers) p. 116, v. 940 ff.; Istachri 185, 4; Yāqūt 1, 351, 13; Ker Porter, Travels 1, 67; Spiegel, Erān 125; Saint-Martin bei Lebeau 6, 269. Die Mauer in Māzenderān ward i. J. 839 von Sarchāstān, einem Beamten des Ispehbed Māziār, hergestellt, Tabarī 3, 1275. 7.

[2] vgl. die zusammenhängende kritische Darstellung von Winand Fell in d. ZDMG. 35, 1—74 und einen Überblick der Vorgänge von Drouin, Revue archéol. Sept. 1882, S. 153—172.

[3] Belādhorī ed. de Goeje 105; Ṭabari 948 (Nöldeke, Gesch. d. Pers. 223). Ḥamzah ed. Gottwaldt 59; Masudi ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille 3, 136 etc.

so ward Yazdbōzed als Aschemaogha (Ketzer) von dem neuen Marzpān Vēschnasp-Vahram in Dovin gekreuzigt. Gleichwohl ward die Ruhe nicht gestört, bis man versuchte, in eben derselben Stadt für den Marzpān und die persischen Beamten ein Feuerhaus zu errichten. Der Marzpān Sūrēn[1], der von Chusrau einen Befehl erwirkte, das Land der persischen Religion zu unterwerfen, weil keine dauernde Vereinigung mit dem Reich ohne dies möglich sei, liess einen Mamikonier Manuel, Bruder Vardan's, Grossneffen des Marzpān Vahan (485—510) töten, und in einer Erhebung, die von Kaiser Justinus II gutgeheissen und vom Katholikos geschürt ward, fanden Sūrēn sowie die persischen Soldaten und die Magier in Dovin ihren Tod (571). Chusrau in der Absicht eine Friedensstörung zu vermeiden, liess durch Sebochthes die Stimmung des Kaisers erforschen, der aber für die Klagen und ruhigen Ausführungen des Gesandten nur hochfahrende Antworten hatte; gleichwohl versuchte Sebochthes die Armenier auf seiner Rückreise zu beruhigen, er ward jedoch gar nicht in die Hauptstadt eingelassen. Ein Heer des Chusrau unter Deren ward zwar von Vardan geschlagen, doch ein zweites unter Bahrām Tschūbīn fand keinen Widerstand; Vardan entfloh nach Byzanz, von wo die in Aussicht gestellte Hülfe nicht gekommen war, und das unglückliche Land ward jetzt nach einer Reihe friedlicher Jahre nach grausamem Kriegsrecht behandelt. Der alte König brach selbst nach Mesopotamien auf und eroberte die römische Festung Dara, während sein Feldherr Ādharmāhān in Syrien kämpfte und Apameia eroberte[2]. Einem kurzen Waffenstillstand folgten Friedensverhandlungen, in denen die Römer sich bereit erklärten, während drei Jahren Friedenszeit 30000 Golddenare zu zahlen. Da jedoch Chusrau darauf bestand, Armenien von dem Frieden auszuschliessen, um Iberien und Persarmenien aus der Gewalt der Römer zu bringen, brach der Krieg aufs neue los. Die Römer waren nur schlecht vorbereitet, und Chosroes rückte über Theodosiopolis, das er indessen nicht einzunehmen vermochte, und Sebasteia in die Ebne von Melitene (Malaṭia). Die erschreckte Bevölkerung entfloh nach Amasia, und während der ausbrechenden Hungersnot schaffte der Patriarch Eutychios, der hieher verbannt war, durch Veräusserung aller seiner Habe die Mittel, den Armen Nahrung zu reichen. Die Römer zogen mit einem sehr grossen Heere, worin Krieger aus allen Ländern des Reiches fochten, den Persern entgegen. Der rechte Flügel unter dem Skythen (Goten?) Kurs warf den linken der Perser; das königliche Zelt mit dem heiligen Feuergefäss und der Kriegschatz ward erbeutet. Chusrau vernichtete eine vorgeschobne Abteilung der Römer während der Nacht und entfloh gegen den Euphrat, den er vor den nachsetzenden Römern auf einem Elephanten durchschwamm, während eine grosse Zahl Perser ins Wasser getrieben ward und umkam. Der römische Feldherr Justinianus schickte die eroberte Beute auf 24 Elephanten nach Byzanz und drang tief in das persische Reich ein. Diese Niederlage beschleunigte den Entschluss Chusraus einen Frieden herbeizuführen; vorerst scheiterten die Verhandlungen an den übermässigen Forderungen der Perser, die durch einen soeben von Tamchosro in Armenien über Justinianus erfochtnen Sieg zuversichtlich geworden waren, und sogleich brachen persische Heere unter Mebodes und Sapor, Sohn des Churbindād aus dem Hause Mihrān, gegen das obere Mesopotamien auf, während Tamchosro von Grossarmenien aus nach Arzanene rückte. Der römische Feldherr Mauricius belagerte vergeblich Chlomarōn, welches Binganes verteidigte, verheerte aber

[1] Sebēos 26, 1; Asoḷik 116; Joh. von Epiphania (Müller, Fragm. hist. gr. 4, 274?) Theophanes Byzant. 485, 13; Menandros 313, 15.

[2] Über die Ursachen dieses neuen Krieges s. Johannes v. Epiph. a. a. O. 273; Joh. Ephes. 250; Theophylaktos 131 ff.; vgl. Bury 2, 95 ff.

Assyrien und Mesopotamien. Endlich war es Chusrau, der durch die Niederlage von Melitene noch sehr erschüttert war, ernstlich um Frieden zu thun, aber inmitten der Verhandlungen starb er im Februar 579.

Als grosses Verdienst wird dem Chusrau von den Geschichtschreibern die Ordnung der Steuern angerechnet, womit bereits sein Vater begonnen hatte. Da die Abschätzung der Grundsteuer (*xarāj*) nach den alljährlichen Erträgnissen grosse Willkür gestattete, so wurden feste Steuersätze nach dem Durchschnittsertrage berechnet und hierzu bereits zur Zeit Kavādhs das ganze Land katastrirt; Kinder, Frauen und Greise waren steuerfrei; die Leute ohne Grundbesitz, auch die christlichen und jüdischen Unterthanen zahlten die Kopfsteuer (*gazīt*, arab. *jiziah*). Die Steuerbeamten, von den Richtern der Kreise beaufsichtigt, führten die Eingänge in den königlichen Schatz zu Ktesiphon. Unter Chusrau II i. J. 607 betrug die Gesamteinnahme aus der Steuer und einigen andern Einnahmequellen 600 Million Drachmen, was in arabisches Geld umgerechnet 240, aber nach dem Gewicht berechnet 294 Mill. Mark betragen würde[1]. Diese Einnahme war trotz ihrer Höhe doch nicht sehr belastend für den Einzelnen, und sie setzt einen ausgezeichneten Zustand des Ackerbaus voraus, der nach dem Awesta ein religiöses Werk ist. Die Einrichtung erschien den Chalifen so vortrefflich, dass sie die Katasterbücher ins Arabische übersetzen liessen[2]. Die Verringerung der Einnahmen unter diesen Nachfolgern der Sāsāniden rührte daher, dass einmal im allgemeinen die Chalifen bei ihrer Eroberungspolitik dem Ackerbau nicht die nötige Fürsorge widmen konnten, und bei der nomadischen Veranlagung der Araber keine grosse Neigung zu dieser Beschäftigung hatten, sodann aber dass sogleich von den Omaiyaden grosse Latifundien gebildet wurden, welche den selbständigen Bauer zum Pächter und Tagelöhner herabdrückten, während der Fiscus darunter litt, indem auf dem Grossgrundbesitz geringere Besteuerung lastete; dass ferner die Steuern ganzer Provinzen verpachtet, dass die Soldaten mit Ländereien besoldet wurden, und dass die frommen Stiftungen des Islām grosse Summen verschlangen[3]. Dass auch die Verwaltung der Steuern schlechter geworden war als unter den Persern, scheint der Araber Qodāmah in seinem 'Buch der Steuern' (geschrieben 949) anzudeuten, wenn er sagt: 'die Länder sind noch heute wie im Jahr 204 (820), der Boden ist ebenso fruchtbar, aber zur Verwaltung gehört ein gottesfürchtiger Mann, der unterrichtet, gerecht und nicht interessirt ist'[4]. Der Reichtum und Luxus der Perser in kostbaren Waffen und Gerät, edlen Rossen und Seiden- und Purpurkleidern, schon von den Hellenen angestaunt, erhellt besonders aus den Erzählungen der arabischen Eroberungen; und schon früher aus den Berichten des Theophanes über die Beute des Herakleios in Dastagerd; leider sind nur geringfügige Stücke aus Edelmetall, wie die Siberschalen des Chusrau II[5], erhalten geblieben. Dagegen gibt es eine grosse Menge geschnittner Steine aus der Zeit der Sāsāniden, während die aus parthischer und achaemenischer Zeit selten sind. Wohl der schönste und kostbarste Teppich in Susangirdarbeit, der je ein Königsschloss geziert hat, befand sich im Palast von Ktesiphon[6], dessen Ruine

---

1 Tabarī 1, 960. 1042; Nöldeke, Gesch. d. Pers. u. Arab. 241. 354.

2 Belādhori ed. M. J. de Goeje, 300; Fihrist ed. Flügel 242, 13.

3 Alfred von Kremer, Culturgeschichte des Orients; über den heutigen Ackerbau in Persien u. die Besitzverhältnisse vgl. Polak, Persien 2, 116—133.

4 Mac Guckin de Slane, Journ. asiat. V, 20, 181.

5 A. de Longpérier, Oeuvres I, 74, abgebildet 89 (irrig dem Pērōz zugewiesen). Dieulafoy, l'Art antique de la Perse V, 103 und pl. XXII.

6 Ṭabarī 1, 2452; vgl. Firdausi 7, 312, 3709, wo ein ähnlicher Teppich beschrieben wird; der Chalif Mo'tamid († 892) liess für den neuen Palast el-Tādsch (die Krone) in Baghdād einen Teppich mit Goldfäden, offenbar nach sāsānidischem Muster anfertigen,

noch heute mit einer gewaltigen 91 m 12 langen, 35 m 20 hohen Stirnseite, deren Säulen einst mit Silber (d. h. wohl versilbertem Kupfer) überzogen waren, wie heute noch die Kuppel von Qumm und von Schāh 'Abdu' l-'azīm[1], auf der weiten Tigrisebne emporragt. In dem Tonnengewölbe der Thronhalle befand sich ein metallner Ring, von welchem die goldne Krone mit Perlen und Steinen verziert, an goldner Kette herabhing, so dass sie über dem Haupt des Königs schwebte[2]. Der Baumeister des Palastes, dessen Ruine heute Aivān-i Chusrau oder (arab.) Ṭāq oder Aivān Kisrā (Halle, Bogen des Chosroës vgl. Ṭabarī 1, 2444, 8) genannt wird, wäre nach Firdausi[3] ein Römer zur Zeit des Chusrau II gewesen; Yāqūt[4] berichtet, dass nach Ibn Moqaffa' Sapor I der Erbauer des Aivān (wohl eines ältern Palastes) gewesen sei, Hamzah aber habe von dem Maubadān Maubad Umēd bin Aschvahischt die Versicherung erhalten, Chusrau I habe ihn errichtet. Übrigens bildet die jetzige Ruine nur einen Teil des weissen Schlosses, die Halle; das übrige Gebäude ward unter dem Chalifen Moktafī (902—907) abgebrochen, und die Steine für den Ausbau des Palastes al Tādsch (die Krone) in Baghdād verwendet. Nach RICH soll die Kirche in Dara sehr an den Ṭāq erinnern[5].

Die Pahlavi-Litteratur hatte unter Chusrau I ihr goldnes Zeitalter: sowohl selbständige Werke, die sich an das Awesta anschliessen und nicht blos religiöse, sondern auch wissenschaftliche Dinge behandeln, da die Gelehrsamkeit in den Kreisen der Priester gepflegt ward, als auch Übersetzungen aus dem Indischen und Griechischen werden in die Zeit dieses Herrschers verlegt. Der berühmte indische Fürstenspiegel Kalilah und Damnah (in Sanskrit Karaṭaka und Damanaka, später Pantschatantra betitelt) ward aus dem Sanskrit in das Pahlavi übersetzt und ging in alle vorderasiatischen und europäischen Sprachen (wie auch aus dem Indischen in ostasiatische) über, ebenso wie das mit ihm aus Indien nach Persien gebrachte Schachspiel[6] sich über alle Lande ausgebreitet hat. Im Fihrist (p. 305 ff.) und bei Mas'ūdi werden zahlreiche Pahlaviwerke mit ihren Titeln angeführt, welche die Ungunst der Zeiten hat zu Grund gehn lassen; von der Erzählungslitteratur, die durch die arabischen Bearbeitungen überall bekannt ist, bestanden schon viele Stücke in Pahlavisprache, von zahlreichen neupersischen Werken wird der Ursprung in sāsānischer Zeit bezeugt; am meisten ist von der religiösen Litteratur erhalten, die unter Anwendung der Pahlavisprache auch noch lange nach dem Untergang des Reiches weiter gepflegt ward.

Durch die Aufhebung der edessenischen Schule infolge der nestorianischen Streitigkeiten (489) und die Schliessung der Akademie von Athen (529) kam eine Anzahl griechischer Gelehrten ins Perserreich[7], und wenn sie auch nicht ganz Persien für die Ausbreitung der griechischen Philosophie vorbereitet fanden,

Yāqūt 1, 808, 7; über derartige Teppiche vgl. KARABAČEK, die pers. Nadelmalerei Susandschird. Leipz. 1881; RIEGL, altoriental. Teppiche. Leipz. 1891. O. v. FALKE, Zeitschrift f. bild. Kunst, Oct. 1891; W. BODE, Altpers. Knüpfteppiche. Berl. 1892.

[1] DIEULAFOY, l'Art ant. de la Perse IV, 22. V, 62 ff. pl. III—VI; vgl. Globus XIII, 359. XLVIII, 1885, 131.

[2] Tab. 1, 946. 1009; (NÖLDEKE 221. 304). Firdausi (ed. MOHL) 1, 462, 273. 6, 384, 2698 (er hängte die Krone auf, *biyāvēxtē tāj*); VULLERS, Lexic. pers. II, 816b; vgl. CL. J. RICH, Residence in Koordistan II, Lond. 1836, 396. 406. Auch im Grab des Ferīdūn wird eine Krone über dem elfenbeinernen Grabsessel aufgehängt, Fird. 1, 210, 1141.

[3] 7, 320, 3806; die Heizung des Palastes mit glühenden Kugeln: das. 310, 3687.

[4] 1, 426, 2.

[5] Tabarī 3, 320, 8; Yāqūt 1, 809, 1; vgl. WÜSTENFELD, ZDMG. 18, 405; RICH, Residence in Koordistan 2, 116.

[6] A. VAN DER LINDE, Geschichte u. Litteratur des Schachspiels. Berlin 1874.

[7] s. ihre Namen bei Agathias 2, 29 ff.; der von Suidas genannte Uranios war ein Schwindler; vgl. LEBEAU 8, 17.; BURY II, 175.

wie sie sich vielleicht nach der Kyropaedie vorgestellt hatten, so ward doch manches griechische Werk damals und späterhin, vielfach zunächst durch das Mittel des Syrischen, in das Persische übertragen, und dieses Streben ward unter den 'abbāsidischen Chalifen, besonders Māmūn (813—833) fortgesetzt, sodass die Perser und ihre Schüler die Araber das Erbe der klassischen Kultur des Altertums bewahrt und mit diesem Licht die Barbarei des Mittelalters zu erleuchten begonnen haben. Auch die Künste, namentlich die Baukunst, schlug einen ähnlichen Weg der Entwicklung ein; byzantinischer, persischer und arabischer Kunstsinn haben zusammengewirkt, um die Paläste und Tempel zu schaffen, die von Samarkand bis Cordova und Toledo eine Reihe von wundervollen Denkmalen der Baukunst und decorativer Meisterschaft bilden[1]. Ruinen aus der Sāsānidenzeit sind noch überall in Persien vorhanden. Aus der Parther- oder ersten Sāsānidenzeit stammen die Ruinen von Hatra, die besonders im Ornament den syrisch-römischen Stil zeigen; auch die des Tempels von Konkobar[2] in Medien zeigt römischen Stil; ebenso sind die Grotten Ṭāq Bostān bei Kermānschāhān römischen Gebäuden dieser Art nachgeahmt, und die eine von ihnen gehört nach der Inschrift der Zeit Sapors III und Bahrāms IV, die andere, mit schönen Reliefen von Jagdscenen der Chusraus II an[3]; auf dem Pass unweit Serpul-i Zohāb liegt der Ṭāq Girrah, der Rest eines Schlosses des Bahrām Gōr, welches Māi-darvāstān hiess[4]; auf dem Passe Derbend, westlich von Suleimāniyah liegen auf einer Plattform gewölbte Räume sāsānischen Stils, die dem Chusrau zugeschrieben werden[5]. Wenn man vom Zagros in die Ebene von Baghdād hinabsteigt, berührt man das Qasr-i Schīrīn[6], einen viereckigen Bau von Kieselsteinen in Mörtel gebettet, ehemals überwölbt, mit daranschliessenden kleinen Räumen; nahe dabei Ḫausch-kuri, ebenfalls ein sāsānisches Schloss[7]; weiterhin Eski Baghdād, die Ruinen von Dastagerd[8], und im Puscht-i kūh nach Susiana hin mehrere Stadtruinen, besonders Derre-i Schahr nicht weit von Tib[9]. In Susiana findet man ausser den Brücken über den Āb-i zāl[10] und über den Fluss von Dizpul[11] erheblichere Ruinen sāsānischer Gebäude in Aidhadsch[12] auf der Ebne Mālamīr, wo die Stadt der Hapirti gestanden hat; weiter südlich, in der Nähe des Tezeng, eines Nebenflusses des Wassers von Rām-Hormuz, liegt ein breites sāsānisches Thorgebäude, Dervāzeh-i Getsch (das Gypsthor)[13]; in Pārs befinden sich zahlreiche sāsānische Ruinen, ausser den schon erwähnten verdienen genannt zu werden der Tacht Abu Nasr bei Schīrāz[14], ein weiter Platz vor einem Felsen mit Grabkammern, nebst einem viereckigen Saalbau und Pforten mit ägyptischen (aus der königlichen Kunst zu Persepolis entlehnten) Gesimsen; so-

---

[1] Ibn Chaldūn ed. Mac Guckin de Slane II, 317. 323.

[2] Ker Porter, Travels 1, 43; Texier, Descript. de l'Arménie 1, 161. Pl. 66. 67; Flandin et Coste, Voyage 1, 411. Atlas pl. 20—23; Dieulafoy, l'Art antique de la Perse V, 8—27.

[3] Ker Porter 2, 62. 63; Flandin 1, 433; J. de Morgan II, 101 ff.

[4] Ibn Rosteh 165, 1; Mokaddasi ed. de Goeje 135, 6; Dimeschqi ed. Mehren 39. Yāqūt 4, 382, 10; Flandin 1, 465 Pl. 214; J. de Morgan II, 105. Pl. XXXVI; Rawlinson, Journ. Geogr. Soc. 9, 34.

[5] Rich, Residence in Koordistan 1, 54.

[6] Rich 2, 264; J. de Morgan II, 111. Pl. XLI—XLIV; genannt bei Yāqūt 3, 419, 15.

[7] J. de Morgan II, 113. Pl. XLV. XLVI.

[8] Rich 2, 252.

[9] J. de Morgan II. 241. Pl. CXXIV—CXXVII.

[10] J. de Morgan II, 250.

[11] Dieulafoy V, 106, pl. X. XI; J. de Morgan II, 267.

[12] C. A. de Bode, Travels in Luristan and Arabistan. London 1845, 1, 402. 403.

[13] de Bode 1, 390.

[14] Flandin I, 233; Globus, Bd. XLVII n° 10. 1885, 150.

dann die Ruinen in Schāpūr und Ferāschband[1]; zahlreiche Bauwerke sind so zerstört, dass sie nur wenig Interesse bieten können, und werden von europäischen Reisenden sorgfältig verzeichnet, von Ambrosio Bembo an, der die Ruinen in der Ebne von Kermānschāhān beschrieben hat[2] bis auf die neuern, von denen H. Rawlinson sāsānische und ältere Bauten in den Zagrosbergen und den anstossenden Ebnen untersuchte, darunter das grosse zerstörte Gebäude von Pāi Kuli mit über 30 Inschriftfragmenten aus der Zeit der ältern Sāsāniden, während C. A. de Bode und Loftus Susiana und Chaldaea, Rich Kurdistan, Hausknecht, Stolze, Houtum-Schindler u. aa. ʿIrāq und Persien durchforscht haben. Auch die persischen Geographen des Mittelalters erwähnen zuweilen Gebäude, die sie direkt einem der Sāsāniden zuschreiben, z. B. wird von Istachri 202, 17 berichtet, in Ardistān, dem Geburtsort des Anōscharvān (zwischen Kāschān und Nāīn in Medien), gebe es viele Gebäude der Magier (d. h. sāsānische), in jedem Viertel der Stadt stehe eine Citadelle, worin ein Feuerhaus errichtet sei (eines von ihnen erbaute der sagenhafte Isfendiār), und das Wasser komme durch eine grossartige Leitung in die Stadt[3]; so liege auch über den Quellen von Āsek (zwischen Arragān und Ram-Hormuz) ein Aivān oder Saal mit Kuppel, erbaut von Qobād dem Vater des Chusrau I[4]. Weit besser erhalten sind die zahlreichen Felsbildwerke, die häufig Pahlavi-Inschriften zeigen, von denen besonders C. A. de Bode viele in Susiana abgezeichnet hat[5]. Einen gut erhaltnen Altar mit 8 Felssäulen fand Monteith bei Soudsch Bulaq in Atropatene[6]. Die sāsānischen Gebäude wurden ebenso wie die achaemenischen und schon die assyrischen mit glasirten Ziegeln geschmückt, und diese Decoration ward auch von den Arabern nach der Eroberung Persiens für ihre Paläste und Moscheen verwendet; durch das Verbot des Islām, die menschliche Gestalt nachzubilden, nahm diese Technik die Richtung auf die Ausbildung geometrischer Muster, deren Mannigfaltigkeit in Zeichnung und Farbe ans wunderbare grenzt. Nicht bloss die Araber haben die Azulejos (arab. *az-Zalīj*) nach Maghreb und Andalus gebracht, auch die Italiener führten sie aus Erivān und Pitzunda in Abchazien in ihre Heimat, wo sie zuerst im 13. Jahrh. in St. Cecilia in Pisa auftreten[7].

Ormazd IV (578—590[8]) war der Sohn Chusraus und der Tochter des Chāqān, daher Turkzād genannt[9]. Nach Ṭabarī war er ein feingebildeter Fürst, nach den griechischen Quellen, z. B. Johannes von Ephesos, ein hochmütiger und unverständiger Mensch, der die Gesandten des Kaisers, welche noch über den Frieden verhandelten, einsperren liess und nur auf Drängen der Magier frei gab. Bald wünschte er indessen selbst den Frieden, aber da die Verhandlungen sich hinzogen, brachen die Feindseligkeiten wieder aus. Eine Niederlage der Perser unter Tam-Chusrau, der in der Schlacht fiel, erfolgte zwischen Monokarton (Tiberiopolis) und Constantine (früher Antoninopolis

[1] Flandin 2, 280. 333; Dieulafoy, IV, 77. 78.

[2] s. S. de Sacy, Mém. de l'Institut II, 164. 166.

[3] Auch Yāqūt 1, 198, 16 nach Istachri, s. Barbier de Meynard, Dictionn. géogr. et histor. 22—23.

[4] Yāqūt 1, 61, 16. Barbier de Meynard 4. 5.

[5] Mordtmann (ZDMG. 34) hat die Reliefs den einzelnen Sāsāniden zugeteilt.

[6] El. Reclus, Géographie univers. 9, 1884, 253.

[7] F. de Mely, Gazette des Beaux-Arts 29, 1884, 67.

[8] Für die Zeit des Ormazd treten zu den schon bekannten Quellen hinzu: Theophylaktos (ed. C. de Boor, 1887), der den Johannes aus Epiphania benutzte (Müller, Fragm. hist. gr. 4, 272), und die von Guidi in den Verhandlungen des 8. Oriental.-Congresses (1889) Leiden 1893 herausgegebne syrische Chronik, übersetzt von Nöldeke, Sitzungsber. d. Wiener Akad. Bd. 128. 1893.

[9] Tabarī 1, 965; Albērūni 122; Mudschmil, Journ. asiat. IV, 1, 427, 2.

zwischen Mardin und Edessa, syr. Telā), eine andere erlitt der Kardarigan durch Philippikos bei Solachon (586). Der Feldherr Maruzās, später auch Mebodes (590) ward vor Martyropolis getötet, doch ward die Stadt genommen[1]. Die Berichte über diese Begebenheiten enthalten zahlreiche Angaben, welche die Topographie des obern Mesopotamiens, besonders der Umgebung des Ṭūr ʿAbdīn (Aisumas und Izala) bereichern.

Der aus dem armenischen Aufstande bekannte Bahrām Tschūbīn[2], Sohn des Bahrām Guschnasp aus dem Hause Mihrān, hatte die Türken an der Nordgrenze des Reiches, in Suanethi, siegreich bekämpft, dann hatte er in Armenien eine Niederlage durch die Römer erlitten; als ihn 589 Ormazd hochfahrend behandelte und absetzte, erhob er die Fahne des Aufruhrs, indem er wohl auf die Unterstützung des Adels hoffte, der stets der Königsgewalt lähmend entgegentrat, wenn sie von einem kräftigen Manne gegen Übergriffe der Mächtigen gehandhabt ward; auch die Magier waren kaum Freunde des Ormazd, denn er behandelte die Nestorianer freundlich und hatte auf das Andrängen nach Verfolgung der Christen jenen Priestern eine beschämende Zurechtweisung ihrer Unduldsamkeit angedeihen lassen[3]. Bahrām wusste es einzurichten, dass Ormazd gegen seinen Sohn Chusrau den Verdacht der Empörung schöpfte, so dass dieser sich auf die Flucht begab. Der Aufrührer bedrohte die Hauptstadt, der König entfloh nach Veh-Kavādh. Das gegen die Römer in Mesopotamien aufgestellte Heer entschied sich indess nicht für Bahrām, sondern für den Prinzen Chusrau, und dieser ward, besonders auf Betreiben seiner Oheime (Mutterbrüder) Bindoës (Vindōē) und Bestam (Vistachma), von denen der erstere aus dem Staatsgefängnisse befreit werden musste, als König ausgerufen. Chusrau ward dann aber vom Heere verlassen, das zu Bahrām übertrat, und musste ebenfalls entfliehen, um beim Kaiser Mauricius um Hülfe zu bitten. Der Kaiser gewährte die Bitte gegen nur geringe Entschädigung, nämlich die Abtretung von Dara und Martyropolis, während er Nisībīn den Persern liess; auch armenische Bezirke fielen damals den Römern zu[4]. Die Parteinahme des Kaisers für den legitimen König war das Zeichen zum Abfall des Hormuzān[5] und andrer Anhänger des Bahrām, der unterdessen in Ktesiphon König war und Münzen prägen liess[6]. Die Heere des Bindoës und des Armeniers Mūschel, sowie der Römer unter Narses (dem Sohne des bei Anglon gefallnen Narses, der 603 von Kaiser Phokas lebendig verbrannt ward[7]), trieben den Bahrām in die Enge und besiegten ihn am Balaroth[8] unweit Ganzak in Adharbaigān[9]. Er entfloh zu den Türken, wo er später ermordet ward. Mit den Soldaten des Bahrām und Kriegern aus Dailem verharrte Bestam (Vistachma), dessen Bruder Vindōē von Chusrau getötet worden war, weil er durch die Betreibung der Absetzung

---

[1] Hierüber und über noch andere Begebenheiten s. Theophyl. 59; Theophanes 403; Kedrenos 1, 693.

[2] Die Geschichte von Bahrām schildert ein eignes (romanhaftes) Buch, welches der Fihrist erwähnt, und welches der persische Bearbeiter des Tabarī, Belʿamī, in sein Werk eingeschaltet hat; s. die Übersetzung des pers. Tabarī von Zotenberg, Chronique de Tabarī II, Paris 1869, p. 253 ff.

[3] Tabarī 1, 991 (Nöldeke, Gesch. d. Pers. 268).

[4] Asoḷik p. 145.

[5] Abulfaradsch, hist. compendiosa ed. Ed. Pococke, Oxf. 1663, 97.

[6] Abbild. in Bartholomäi's Collection de monnaies sassan. ed. Dorn. Petersb. 1875, Taf. 27, nº 1—3.

[7] Thoma Artsrūni ed. K. Patkanean. Petersb. 1887, 86, 11; Brosset, Collect. d'histor. armén. I, 76; Nikephoros Kallist. 18, 20.

[8] Sebēos 37, 8: im Gau Vararat.

[9] Über den Weg des Heeres gegen Bahrām vgl. G. Hoffmann, syr. Akten pers. Märtyrer 217. Guidi, syr. Chronik übers. v. Nöldeke 7.

Ormazds auch ihm selbst gefährlich erschien, mehrere Jahre in Aufstand, indem er in Parthien herrschte und Münzen prägte[1], bis er ebenfalls ermordet ward. Ormazd ward nach seiner Absetzung und Verhaftung erdrosselt, ohne dass Chusrau es hinderte. Eine Verteidigungsrede, welche ihm in den Mund gelegt wird[2], scheint das Urteil der römischen Zeitgenossen über ihn zu enthalten.

Obwohl nun das Reich durch diese Unruhen in erheblichem Masse geschwächt war, so ruhte doch Chusrau II Parvēz (590—628) nicht, bis die Kriegsfackel aufs neue frevelhaft entzündet ward. Mauricius war durch den Unmenschen Phokas am 27. Nov. 602 ermordet worden, und Chusrau trat als sein Rächer auf, vielleicht von Theodosius, dem Sohn des Ermordeten, welcher an den persischen Hof geflüchtet war, gereizt, und von Narses, Befehlshaber von Edessa, der 603 von Phokas verbrannt ward, wirklich um Hülfe gebeten[3]. Die schwachen römischen Besatzungen Mesopotamiens wurden leicht besiegt, auch in Armenien drangen die Perser unter Aschtat[4] siegreich vor, doch erlitten sie von den Arabern eine Niederlage bei Dhu-Qār am Euphrat; mit der Ermordung des Noʿmān und der Vernichtung des verbündeten Königreichs von Ḥīrah durch Chusrau war die Schutzwehr des ʿIrāq gegen die Wüstenaraber beseitigt; diese drangen leichter über die Grenze vor, und die Schlacht war die Vorläuferin der Siege über Bōrān und Yezdegerd. Die Römer leisteten wenig Widerstand, denn obwohl man den Phokas schon 610 aus der Welt geschafft hatte, so vermochte der treffliche Herakleios nicht sogleich die Ordnung herzustellen. Der persische Feldherr Farruchān (in medischer und armenischer Aussprache Churrahān und Choṛem), mit dem Beinamen Ṛazmiozan und dem Titel Schahrvarāz (Reichs-Eber) eroberte in einigen Jahren Chamath, Edessa (609), Antiochia, Damaskus und Jerusalem (Juni 614), von wo er das heilige Kreuz nach Ktesiphon schickte, während der heilige Schwamm und die heilige Lanze nach Byzanz gerettet wurden; eine grosse Zahl Christen überliess man den Juden, die sie umbrachten[5]; alsdann eroberte er Ägypten, das bis zum Jahr 618 unter dem Ägypter Makaukas in persischer Verwaltung stand; im Fayyum, dessen Hauptstadt Arsinoë auch den Namen Medīnat Fāris (Perserstadt) hatte, weil sie wahrscheinlich der Regierungssitz war, sind ausser andern unschätzbaren Dingen auch Silberdrachmen des Chusrau vom Jahre 617 und 618, sowie über 100 Pahlavi-Urkunden gefunden worden und in das Berliner Museum gelangt[6]. Die Eroberung des Pharaonenlandes wird von Ṭabarī irrig dem Schāhēn zugeschrieben; das richtige hat Stephan Asoḷik, Michael Syrus[7] u. aa. Schāhēn (Saïs) kämpfte in Kleinasien, wo er Kilikien, Caesarea eroberte und Chalkedon gegenüber Byzanz belagerte; dann ward er aber von Chusrau ungerechter Weise hingerichtet, während die Eroberung der Stadt durch den inzwischen herbeigekommnen Schahrvarāz vollendet ward. Es fehlte nur noch die Flotte, um auch in Byzanz landen zu können. Diese Erfolge der persischen Waffen wurden nicht nur durch die Schwäche des römischen Reiches, sondern leider auch durch die Zwiste auf dem Gebiete

1 Mordtmann, ZDMG. 34, 142.

2 Theophyl. 164.

3 Theophanes 449. [Der Papst Gregor I hat den Phokas mit überschwänglichen Worten beglückwünscht.

4 Sebeos ed. Patkanean 76, 20. Asoḷik 147.

5 Syr. Chronik 24; Chron. Paschale p. 704; Tabari 1, 1002 (Nöldeke 291); Theophanes 463; Kedren. 1, 715. Es gibt zwei Elegien des Patriarchen Sophronios auf dieses Ereignis.

6 Sachau, Aegypt. Zeitschrift 1878, 114; Jahrb. d. preuss. Kunstsamml. 1880, XXX. vgl. Horn, ZDMG. 43, 609.

7 Journ. asiat. 4, 12, 309.

der Religion erleichtert; die Nestorianer in Syrien hielten es mit den Persern, die ihnen freie Religionsübung gewährt hatten, die Monophysiten in Ägypten hassten die dortigen orthodoxen Griechen, in Palaestina verabscheuten sich Christen und Juden, und Herakleios vermochte mehrere germanische Könige, ihre jüdischen Unterthanen zwangsweise zu taufen oder auszutreiben[1]. Endlich konnte Herakleios[2] den Schahrvarāz in Pontos in die Flucht schlagen (22. Jan. 623) und Kleinasien und Armenien bis Ganzak durchstreifen (624), und drang bis ins Herz von Medien, wo er das Haus des Feuers Adharguschnasp zerstörte[3], aber durch die geschickte Kriegführung der persischen Feldherren an einem weitern Vordringen in das Reich verhindert ward; doch verbrannte er Ardschēsch am Wān-See, wo das durch Entlassung der Mannschaft in die Winterquartiere sehr gering gewordne Heer vernichtet ward, und Schahrvarāz kaum entkam; auf einem zweiten Zug ging er nach Schirak, besiegte den Varaz-Grigor von Albanien, der später wieder Yezdegerd III huldigte und ihm seinen Sohn Dschuvanschēr zuschickte; er schlug sodann die Perser bei Kleisura (arab. *darb al-akbar* »der grosse Engpass, Défilé«) und sodann am 12. Dez. 627 bei Ninive[4], wo der Feldherr Razates fiel, und kam Anfangs Januar 628 bis Dastagerd. In diesem Königssitz fand Herakleios 300 eroberte römische Feldzeichen (βάνδα) und grosse Beute[5]. Chusrau war von allen Verteidigungsmitteln entblösst, nahm aber doch die Friedensvorschläge des Herakleios nicht an. Dieser hatte sich von Ktesiphon zurückgezogen, da er für eine Belagerung noch nicht vorbereitet war und persische Heere ihm den Rückzug abzuschneiden drohten. Chusrau erkrankte in Veh-Ardaschīr und bezeichnete für den Fall seines Ablebens seinen Sohn Mardānschāh (Merdasas), den er von der Aramäerin Sira (Schīrīn) hatte, als seinen Nachfolger, ein andrer jedoch, Kavādh Schērōē (Siroēs) widersetzte sich mit Hülfe des Adels und eines reichen Generalpächters Schamtā, eines Christen aus Assyrien[6], und warf seinen Vater in den Kerker, den Theophanes (502) das 'Haus der Finsternis' nennt; er brachte hierauf seine Brüder um[7] und liess seinen Vater durch einen vornehmen Perser, der einen Akt der Privatrache damit vollzog, ums Leben bringen (29. Febr. 628). Jetzt brach das Unglück über Persien herein. Der Mörder bat Herakleios, der noch in Ganzak Kunde von diesen Vorgängen erhielt, flehentlich um Frieden; nach vierundzwanzig Kriegsjahren überfluteten kurz vor Chusraus Tod Euphrat und Tigris zugleich (wie es sonst nicht vorgekommen war) ihre Ufer und setzten ganz ʿIrāq unter Wasser, zerrissen die Deiche und verwandelten das Land in einen grossen Morast (arab. *al-baṭāïḥ*[8]), der geblieben ist, weil die Perser keine Zeit mehr zur Hei-

---

1 Bury 2, 215.

2 Der armenische Bischof Sebēos schrieb eine Geschichte des Herakleios, welche Patkanean ins Russische übersetzt (Petersb. 1862) und später (1879) herausgegeben hat. Ausserdem werden die Züge des Kaisers beschrieben im Chron. Paschale, von Theophanes (wonach auch Kedrenos 1, 717), und dichterisch sind seine Thaten als eines christlichen Helden verherrlicht in der Herakleias des Georgios Pisida. Man vgl. Bury 2, 227 ff. und E. Gerland in Krumbacher's Byzant. Zeitschr. 3, 1894, 330 ff.

3 Sebēos 92, 12 (Vschnasp). Thoma Artsruni ed. Patkanean 92, 34 (Brosset, Collection 1, 83). Stephan von Taron (an Patkanean's Sebēos S. 178, 25). Theophanes 474; vgl. Patkanean, Armen. Geographie des 7. Jahrh. Petersb. 1877, 63.

4 Mose Choren. 2, 7; Sebēos 94; vgl. Saint-Martin, Journ. des Savants 1828, 537. Lebeau XI, 131.

5 Aufgezählt bei Theophanes 494.

6 Nöldeke, Guidi's syr. Chronik 31.

7 Ihre Namen nennt Ḥamzah 61, 14 und der Mudschmil ed. J. Mohl im Journ. asiat. III, 11, 275. Nach der syr. Chronik 24, 12 (Nöldeke 30) wurden sie von Schamtā u. den Grossen getötet.

8 vgl. Yāqūt 1, 668, 21 ff.; Masʿūdi, les prairies d'or, trad. pas Barbier de Meynard 1, 225; Qodama in de Goeje's Ibn Chordādhbeh 240.

lung des Schadens fanden; sodann brach eine furchtbare Pest aus, der auch Kavādh nach sechsmonatlicher Herrschaft erlag[1].

Zur Zeit seines unmündigen Sohnes Ardaschīr III fand ein grosser Einfall der Chazaren in Georgien, Albanien und Armenien statt. Schahrvarāz ward von ihnen in Uti in der Nähe des Gelam-See's geschlagen[2]; sodann bestieg dieser Feldherr, nachdem er bei einer Zusammenkunft mit Herakleios in Arabissos dessen Zustimmung erlangt hatte, nach Beseitigung des königlichen Knaben den Thron am 27. April 630, ward aber schon am 9. Juni umgebracht. In Chorasān war ihm Chusrau III, Sohn des Kavādh, eines Bruders (richtiger: Sohnes) Ormazds IV, entgegengetreten, wohl sogleich nach Ardaschīrs Tod; sodann wird noch ein Dschuvanschēr genannt, Sohn des Chusrau II und der Gurdia, einer Schwester des Bahrām Tschūbīn, der jedoch nach einigen Quellen bereits von Siroës ermordet worden wäre[3]. In Ktesiphon krönte man nach Schahrvarāz eine Tochter Chusrau's, Bōrān, die angeblich mit jenem vermählt gewesen war; sie führte endlich den Friedensschluss mit dem Kaiser herbei. Das heilige Kreuz, dessen Rückgabe ihr zugeschrieben wird, empfing Herakleios bereits früher (nach Theophanes 503 von Kavādh), denn es ward am 14. Sept. 629 feierlich aufgestellt (Kreuzes-Erhöhung), später kam es nach Byzanz[4]. Bōrān regierte vom Mai 630 bis zum October 631[5]. Es scheint, dass sie in Folge der Niederlagen ihrer Feldherrn dem Thron entsagt hat. Nach kurzer Zwischenherrschaft des Guschnasbandeh, eines Vetters (richtiger: Neffen) Chusraus II und Sohnes des Kavādh (so Ṭabarī), also Bruders des Chusrau III, folgte eine zweite Tochter Chusraus II, Āzarmī-ducht, die aber in Ormazd V, dem Sohn eines der von Siroës umgebrachten Söhne Chusraus II, einen Gegenkönig fand, welcher sich nach den von ihm noch vorhandnen Münzen bis in sein zweites Jahr, also noch bis ins erste Jahr Yezdegerds III gehalten hat und dann in Niṣībīn von den Soldaten getötet ward. Es folgte nach Āzarmīduchts Ermordung ein Chusrau IV, Sohn des Mihr-Guschnasp und einer Enkelin Chusraus I, sodann Pērōz genannt Guschnasbandeh, vielleicht Bruder desselben, und bald darauf ein dem Morden entgangner Sohn Chusraus II, Churrazād Chusrau, von dem wir eine Münze besitzen, die aus dem 2. Jahr datirt ist, so dass er kurz vor und nach dem Neujahrstag (16. Juni) 632 regiert haben muss[6]. So herrschten zwischen dem Tode Chusraus II am 29. Febr. 628 bis zum Antritt Yezdegerds III, von welchem die Aera des Yezdegerd datirt, 16. Juni 632, zwölf Personen, und während dieser Verwirrung dröhnten die Lanzenstösse der Araber an den Pforten des Reiches.

Wie dem letzten Achaemeniden, so war auch dem letzten Enkel Chusraus, Yezdegerd III, Sohn des Schahriyār, eine nur kurze Regierung beschieden, die ganz von Waffengeklirr erfüllt war[7]. Seit Jahrhunderten hatten die Perser die Römer verhindert, die Monarchie Alexanders ihrem Reich hinzuzufügen; zuletzt war durch einen langjährigen Krieg, durch zerstörende Naturvorgänge, durch den Niedergang der Dynastie, die neben einigen schwachen

---

[1] vgl. A. v. Gutschmid, Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1862, 2 = Kleine Schriften 3, 206; über diese Pest s. Assemani, Bibl. orient. 2, 85. 3, 438 not.

[2] Brosset, Hist. de la Géorgie, Additions 493.

[3] vgl. Nöldeke, Gesch. d. Pers. 390, Note 2.

[4] vgl. Guidi's Syrische Chronik 32.

[5] Diese Daten ergeben sich aus ihren Münzen, s. Drouin, Revue numism. III, 11, 1893, 172.

[6] Nöldeke, Gesch. d. Perser u. Araber xxviii.

[7] Ausser Tabarī und seinen Nachfolgern ist für die Kämpfe der Perser und Araber eine wichtige Quelle das Liber expugnationis regionum auctore Ahmed al-Belâdsori ed. M. J. de Goeje, Lugd. Bat. 1866.

Fürsten doch eine glänzende Reihe von Herrschern hervorgebracht hat, die Zerrüttung aller Verhältnisse so gross geworden, dass den durch eine neue Religion entflammten Arabern in nicht sehr langer Zeit gelang, die Herrschaft der Sāsāniden über den Haufen zu werfen. Merkwürdig ist hiebei, dass die Araber erst nach der Eroberung Persiens die Kriegskunst von den Persern gelernt haben, und dass die Perser noch im Stand waren, grosse Heere den Arabern entgegen zu werfen, die ihnen den Sieg recht sauer machten. Sie haben Widerstand geleistet, bis kein waffenfähiger Mann mehr vorhanden war. Der erste Hauptschlag nach einigen vorhergehenden heftigen Kämpfen, die doch nicht hindern konnten, dass die Perser noch die Euphratlinie hielten, war die Schlacht bei Qādisīyah (heute Qadder), einen Tagesritt südlich von Kerbelā, nicht weit von Ḫīrah[1], im Jahr 636/7[2], in welcher der persische Feldherr Rustam, Sohn des Farruch-Ormazd aus Rai, und der arabische Sa'd, Sohn des Abu Vaqqāṣ, sich gegenüberstanden. Die Berichte, welche Tabarī 1, 2249 ff. zusammengestellt hat, sind zwar reich an merkwürdigen Einzelheiten und schildern auch die Spannung, womit man ein entscheidendes Ereignis erwartete, sehr anschaulich, lassen jedoch ein Bild der Schlacht nicht ganz deutlich hervortreten; doch scheint sicher zu sein, dass dieser dreitägige Kampf, in welchem Rustam getötet und das persische Reichsbanner, die Standarte des sagenhaften Schmides Kāveh (*Dirafš-i Kāviyān*) erbeutet ward, sich zu Gunsten der Perser zu wenden schien, als den Arabern Verstärkungen aus Syrien, wo die Schlacht am Yarmūk, 20. August 636, den Römern Syrien entrissen hatte, zu Hülfe kamen und ihnen zum Sieg verhalfen. Die Folge der Niederlage der Perser war die Flucht des Königs und die Einnahme der Städte gegenüber Ktesiphon, Veh-Ardaschīr (Seleukia) u. aa. Erst im folgenden Jahre betrat der arabische Feldherr Ktesiphon und das »Weisse Schloss« (Tab. 1, 2440, 7), dessen erhabner Anblick den rauhen Führer der Wüstensöhne zum Aussprechen des Siegesgebetes des Propheten bewegte. Die Beute an kostbaren Kleiderstoffen, Goldsachen, Juwelen, historischen Waffenstücken war unermesslich (Tabarī 1, 2444 f. ZOTENBERGS Tabarī 3, 416). Der fliehende König ward bei Dschalūlā eingeholt, wo nochmals eine blutige Schlacht stattfand[3], die den König zu weitrer Flucht nach Medien nötigte und den Arabern die Zagrosübergänge frei machte. Bei Nihāvend (zwischen Behistān und Burūgird) hatten die Perser unter Pērōzān ihre letzte waffenfähige Mannschaft zu einem grossen Heere zusammengezogen (642). Hier liegen die Zugänge nach Hamadhān und den obern Provinzen. Die Schlacht kostete zwei arabischen Oberfeldherren das Leben und war fast zu Gunsten der Perser entschieden, als ein Heerführer die schon fliehenden wieder zurückführte, worauf ein grosses Blutbad angerichtet ward. Sodann (645) fiel Hamadhān, Rai, das durch einen Perser aus Feindschaft gegen den Statthalter, einen Enkel des Bahrām Tschūbīn, verraten ward, und die nördlichen Provinzen. Zu derselben Zeit ward Adharbaigān und Susiana erobert, welches Hormuzān[4], »König von Susiana«,

---

[1] Über die Lage des Ortes s. Tabarī 1, 2229, 14 ff. 2351 und LOFTUS, Travels in Chaldaea a. Susiana 64. Die Armenier nennen die Schlacht nach Herthidschan d. i. syr. Hērthā arab. Hīrah.

[2] Der Zeitpunkt wird verschieden angegeben, Tabarī und Mas'udī nennen den Anfang Moḥarrem des Jahres 14 d. i. Ende Febr. oder Anfang März 635, doch führt Tabarī noch andre Meinungen an, nach denen das Jahr 15 oder 16 das richtige wäre, Tabarī 1, 2298, 7. 2349, 15 (Jan. 637). 2377, 4. 6; nach Chovārazmī (833) bei Elia v. Nisibin († 1034) im Juni 637 (BÄTHGEN, Fragmente syr. u. arab. Historiker. Leipz. 1884, S. 16 u. 110); vgl. BURY II, 263. 268; doch fand die Schlacht kurz nach der am Yarmūk statt, vgl. A. MÜLLER, Der Islam I, Berlin 1885, 237. 255.

[3] Belādhorī 264. Firdausī 7, 430. Yāqūt 2, 107.

[4] Belādhorī 374. 380. GUIDIS syr. Chronik 33, 21 ff. (NÖLDEKES Übers. 44).

lange verteidigte, bis die Burg von Schūschtar durch Verrat in die Hand des Feindes fiel, der Feldherr nach Mekka als Gefangner abgeführt und später ermordet ward. Die Persis verteidigte Schahrak (Suhrak); sie ward nach Eroberung der wichtigsten Städte, wie Tawag, Istachr, Dārābgerd, und einer grossen Schlacht bei Rēschahr von den Arabern besetzt (644[1]). Auch Armenien, welches seit der Bedrohung Persiens durch die Moslem sich selbst überlassen und von Kämpfen der mächtigen Adelsfamilien zerrissen war, unterwarfen die Araber durch die Eroberung der Hauptstadt Dovin bereits am 6. Jan. 640, ebenso Georgien durch die von Tiflis, und Albanien (Schirvān); sie wurden erst jenseits der Kaukasuspforten bei Derbend von den Chazaren am Terek derart besiegt, dass ihre Eroberungen wieder verloren gingen oder nach Abfindung mit Geld aufgegeben wurden.

Yezdegerd war 642 nach Marv gegangen; er hatte auch darin Ähnlichkeit mit Dareios III, dass er als Flüchtling im Osten des Reiches von seinen eignen Beamten verraten ward. Er hatte wiederholt von den Persien benachbarten Reichen Hülfe erbeten, und der Tarchān von Soghd war mit einem Heer herbeigeeilt, aber von dem stolzen Könige gekränkt verband er sich mit Māhōē, dem Satrapen (Marzbān) von Marv, der gleichfalls mit seinem Herrn zerfallen war, und vernichtete die geringe Anzahl von Streitern, die der König teils als Leibwachen mit sich führte, teils in seiner Not zusammengelesen hatte. Wahrscheinlich hatte der Satrap die Absicht, mit Hülfe des Tarchān die Araber abzuwehren und ein eignes Reich aufzurichten. Yezdegerd entfloh und ward unfern von Marv in einer Mühle am Flüsschen Razīq, wo er müde von der Flucht die Nacht hinzubringen gedachte, von dem Müller, den das kostbare Kleid des Fremden gierig gemacht hatte, im Schlaf ermordet (Herbst 651)[2]; seine Leiche ward nach Istachr gebracht und auf dem Dachma beigesetzt[3].



In den Gebirgen südlich vom kaspischen Meer haben sich die Perser noch länger als das übrige Reich der Eroberung erwehrt[4]. Hier hatten die Arsakiden Fürsten ihres Stammes die Herrschaft übertragen, die wahrscheinlich von Anfang an fast unabhängig nur ihr Vasallenverhältnis anerkannten und Zins zahlten. Sie hatten den Titel Spādhapati oder (mit neurer Aussprache) Ispehbed (arab. *Isfehbeḏ*); einer von ihnen Guschnasp Schāh, wird als Zeitgenosse des Ardaschīr I genannt; erst Kavādh gelang es, einen sāsānischen Prinzen, seinen Sohn Keyūs (Kavi Us) als Schāh von Tabaristān i. J. 530

[1] das. 386.

[2] Ṭabarī 1, 1068, 6. 2872 ff. (wo verschiedne Berichte über seinen Tod).

[3] Das Dachma oder der 'Turm des Schweigens' wird von Ṭabarī 2875, 1 *nā'ūs* (griech. ναός) genannt, was im neupers. der Ausdruck für Feuerhaus und Bestattungsort der Magier ist; *nā'ūs* gebraucht Ṭabarī 1, 1060, 13 auch vom Grabmal des Chusrau II, welches Mīrchōnd (Ausgabe von Bombay, 1, 240, 23) Dachma nennt.

[4] Das älteste Werk über die gīlānisch-māzenderānische Geschichte ist das meist nach mündlicher Überlieferung bearbeitete Bāvendnāmeh, nach der Dynastie dieses Namens benannt, aus der Zeit des Ḥusām ed-dauleh Schahriyār, Sohnes des Qāren (1073—1109); über Gīl Gāubāreh schrieb Abu 'l-Ḥasan Sohn des Moḥammed el-Yezdādī. Beide Werke benutzte Moḥammed Sohn des Ḥasan des Sohnes Isfendiārs und lieferte eine zusammenhängende Geschichte von Ṭabaristān, die handschriftlich noch vorhanden ist. Später schrieb der Maulānā Auliā-Ullah aus Āmul (Mevlānā Amulī) unter Fachr ed-dauleh Schah Ghāzī (1359—1378) und der Chōdschā 'Alī aus Rūyān im Auftrage des gīlānischen Kārgiā Mīrzā Ali († 1505), und dieser beider Werke hat der ausführlichste māzenderānische Geschichtschreiber, der Seyid Ẓahīr ed-dīn Sohn des Seyid Naṣīr ed-dīn aus Mara'sch 1476 für seine Geschichte benutzt, und bis auf seine Zeit nach den Berichten von Zeitgenossen fortgeführt. Auszüge aus Ẓahīr ed-dīn gibt Chōndemīr's grosses Geschichtswerk. Der Text des Zahīr ed-dīn ist herausgegeben von B. Dorn, Petersb. 1850; derselbe Gelehrte veröffentlichte auch 'Ali bin Schems ed-dīns und 'Abdu 'l-fattaḥ Fūmenī's Geschichte von Gīlān; vgl. Dorn, Mém. de l'Acad. Impér. VI, 8, 1 ff.; Melgunof, das südl. Ufer des kaspischen Meeres (übersetzt von Zenker) Leipz. 1868, 48.

einzuführen; er machte beim Tod seines Vaters dem Chusrau I die Nachfolge streitig und ward daher 537 von diesem umgebracht; sein Sohn Schāpūr blieb in Persien, und es ward ein Fürst aus dem arsakidischen Haus Qāren, Zarmihr, Sohn des Sōchrā als Statthalter eingesetzt. Die Verwaltung von Rai, Derbend und eines Teils von Armenien war schon früher einem Sohne des Pērōz, Dschāmāsp übertragen worden, dem sein Sohn Narsī folgte, während ein andrer Sohn, Behvāt, Vater des Surchāb (nach andern ist dieser ein Bruder des Narsī und Behvāt) der Ahnherr der Könige von Schirvān (Schirvānschāhe) ward. Narsī's Sohn war Pērōz, der Vater des Farruchān Gīlānschāh, dessen Hauptgebiet demnach Gīlān war und der 643 einen Friedensvertrag mit den Arabern schloss. Der Sohn dieses Fürsten, Gīl Gāubāreh[1], vereinigte unter Zustimmung des Yezdegerd III, der ihn wohl nicht hindern konnte, Gīlān mit Tabaristān, wo die Dynastie des Zarmihr aufhörte. Dass sāsānische Prinzen Statthalter in jenen Gegenden gewesen sind, ist nicht zu bezweifeln; der Gīlānschāh, so möchte man vermuten, wird die Statthalterschaft aufgehoben und sein Geschlecht, wie es oft geschehen ist, des Ansehens und der Legitimität halber an das sāsānische angeknüpft haben. Die Söhne des Gāubāreh waren Dābōē (660—676), und Pātōspān (pahl. *Patkōs-pān*, d. i. Statthalter, neupers. *Bādūsepān*); auf Dābōē folgte sein Bruder Churschīd (676—709), von dem Münzen aus den Jahren 706—709 vorhanden sind, sodann Dābōēs Sohn Ferchān (Farruchān) der Grosse (709—722), der verschiedne Versuche der Moslem in jene Länder einzudringen vereitelt hat[2]. Sein Sohn Dād-burzmihr starb nach Zahīreddīn (46, 15) i. J. 748, doch prägte sein Sohn Churschīd II bereits 89 der tabarist. Aera, d. i. 734 seine erste Münze. Dieser ward von den Arabern besiegt und nahm Gift, das er in seinem Siegelring bei sich trug, 759; auch der Masmughān oder Priesterfürst, der Nachfolger des Zarathustrōtema von Ragha (Rai), der in der Stadt Demāvend oder der Feste Ustunāvend seinen Sitz hatte und der Schwager des Ispehbed war, ward besiegt, und die Töchter beider Fürsten wurden an Mitglieder des ʿAbbāsidenhauses verheiratet. Die Nachkommen des Bādūsepān, welche Zahīreddīn sorgfältig in allen Zweigen der Familie verzeichnet hat, beherrschten Rūyān, Rustamdār, Nūr und Kudschūr bis zum Jahre 1453, wo sie sich in zwei Linien teilten, die noch bis 1567 und 1576 herrschten. Eine andere Dynastie waren die Herrscher des Gebirges Qāren, welches nach ihrem Stifter benannt ist. Der Ahnherr Qāren ist der Sohn des Sōchrā, der Bruder des Zarmihr; auch diese Fürsten heissen Ispehbeds. Ein Nachkomme Qārens war Vindād-Hōrmizd, der verbündet mit Scharvīn I von der Bāvend-dynastie, und mit Schahriyār I Bādūsepān die Araber 783 besiegte, später aber sich dem Hādī ergab und nach Baghdād ging, bis dieser 785 Chalif ward. Auch für diese Dynastie ist die Chronologie noch nicht geregelt; es scheinen einige Herrscher zu fehlen, weil zwischen dem Beginn der Dynastie 565 bis zum Ende 839 auf jeden der sechs Fürsten durchschnittlich 45—46 Jahre fallen würden. Der Enkel des Vindād-Hōrmizd, Māziyār, Sohn des Qāren, ward zuerst von Schahriyār, Sohn des Scharvīn von der Bāvenddynastie besiegt und entfloh zum

[1] Dieser Name bedeutet 'Stierreiter', denn in Gīlān bediente man sich bis in die neuere Zeit der Ochsen als Reittiere.

[2] Ṭabarī 2, 1321; Kitābo 'l-ʿoyūn ed. M. J. de Goeje et de Jong 22,8; Zahireddin 45, 10. 273, 14; Mordtmann, ZDMG. 19, 494. Die tabaristanische Aera lässt man 652 beginnen; richtiger scheint das bereits von Krafft (Wiener Jahrbücher Bd. 106, 1844, 16) angenommene Jahr des Antritts Gīls Gāubāreh, 645 zu sein, denn da Churschīd II im 114. Jahr dieser Aera seine letzte Münze geprägt hat, aber nach den Geschichtschreibern 761 (Zahireddin) oder 759 (Ṭabarī) gestorben ist, so müsste nach der Aera von 652 die Münze nach seinem Tod geprägt sein und der arabische Statthalter Chālid erlaubt haben, seine eignen Münzen ohne seinen Namen zu prägen.

Chalifen Māmūn i. J. 816/7, kehrte dann nach einem Sieg über Mūsā bin Ḥafṣ i. J. 825 zurück, ward aber 839 von den Arabern besiegt und hingerichtet, worauf Ṭabaristān an die Ṭāhiriden, dem Namen nach Statthalter der Chalifen in Chorāsān, gelangte[1]. Eine Fortsetzung der Masmughāne ist die Bāvend-dynastie; ihr Ahnherr Bāv[2] der als Sohn des Schāpūr, des Sohnes des Keyūs bezeichnet wird, erhielt von Chusrau II die Statthalterschaft von Istachr, Adharbaigān und Ṭabaristān (?), zog sich aber zur Zeit der Āzarmīducht in einen Feuertempel zurück. Als die Araber 655 bis in die Nähe von Āmul vorgedrungen waren, riefen die Māzenderānier ihn als Führer zurück und er ward der Stifter der nach ihm benannten Bāvenddynastie. Bāv ward von Valāsch ermordet (679), der nicht zur Dynastie gehört hat, und erst nach acht Jahren kam der Sohn des Bāv, Suhrāb (Surchāb) zur Regierung. Mit dem letzten Herrscher dieser ersten Bāvendreihe war verschwägert das Haus des Ziyār, welches Vaschmgīr und Qābūs, beides berühmte Herrscher von Gurgān, hervorbrachte. Die andre Linie, die eigentlichen Bergkönige, stammte von einem Sohne des letzten Fürsten der ersten ab und endete 1210 mit der Ermordung Rustams durch den Seyid Ḥosain[3]. Die dritte Reihe stammte von einem Nebenzweig der zweiten ab und herrschte von 1237 bis 1349. Die Araber hatten ihre Statthalter in Tabaristān, die in den ersten Zeiten Münzen mit sāsānischer Prägung und mit Pahlaviaufschriften schlugen[4]; sie wurden jedoch von Zeit zu Zeit durch die Bevölkerung vertrieben.

Die iranischen Länder wurden wie eine Beute unter arabische Heerführer verteilt[5] und nach und nach von den Heeren der Araber überschwemmt, oft eroberte eine Handvoll verwegner Gesellen ganze Distrikte, die ohne Schutz waren. Von diesen Leuten sagte Nēzak, ein Fürst in Bādghēs (von Qoteibah 710 ermordet): »diese Araber gleichen Hunden, welche bellen, wenn man sie schlägt, dann aber wieder stille sind und dem nachlaufen, der ihnen etwas zu essen hinwirft«[6]. Die Bevölkerung ward gebrandschatzt und musste die alte Lichtreligion gegen den Islām eintauschen, »der überall wie eine Landplage die Quellen des intellectuellen und sittlichen Lebens versiegen machte und die menschliche Gesellschaft aus ihren natürlichen Bahnen warf«[7]. Die Herrscher, welche als Nachfolger des Propheten, demnach als geistlich-weltliche Fürsten die Chosroen ablösten, haben nicht nur Dinge verübt, bei denen auch einem durch die Thaten der Parysatis abgehärteten die Haare zu Berge stehn, sie haben auch ihre Länder dem Verfall preisgegeben, denn »die Araber sind unter allen Völkern am wenigsten fähig ein Land zu regieren«[8], und ihre Bewohner mit der ihrer Rasse eingebornen Religionswut verfolgt und umgebracht.

---

[1] Belādhorī 134, 14; Mas'ūdī 7, 137; Kitabo 'l-'oyūn 399, 6; Yāqūt 3, 284, 4. 506, 10; Abulfeda 2, 212, 2.

[2] Marquart, ZDMG. 49, 661.

[3] al-Ghaffari bei Charles Rieu, Catalogue of the Pers. Mss. Brit. Mus. 114[a]. Zahīreddīn 80, 19. 83, 5. 261, 11. 263, 15.

[4] Diese wurden zuerst von J. Olshausen entziffert: die Pehlevilegenden auf den Münzen der letzten Sāsāniden etc. Kopenhagen 1843.

[5] Tabarī 1, 2569.

[6] Ṭabarī 2, 1205, 5; Weil, Gesch. d. Chalifen 1, 500. 501.

[7] Comte de Vogüé, Syrie centrale. Paris 1865—1877. I, p. 10—11.

[8] Ibn Chaldun ed. Quatremère, Notices et Extraits XIX, 1, 314; Polak, Persien 2, 90 ff.

NACHTRÄGE UND VERBESSERUNGEN.

Über Iribatukte S. 406, Not. 8 hat OPPERT, ZDMG. 51, 154, 10 sich ausgesprochen.

Über die Finsterniss des Thalēs S. 414, Not. 4 vgl. OPPERT das. 159.

Der Monat Viyakhna, S. 428, Not., ist in der babyl. Fassung der Inschrift mit Adar übersetzt, s. OPPERT, Expéd. en Mésopot. (1859) II, 207; die Lesung Tuana (ZDMG. 26, 1872, 342) ist dadurch irrtümlich veranlasst, dass das Ideogramm des Monats im lithographischen Faksimile der Inschrift (Western Asiat. Inscript. III, Z. 15) mit dem folgenden Silbenzeichen (su) ein einziges Silbenzeichen (tu) zu bilden scheint. OPPERT hält nach gefäll. brieflicher Mitteilung an seiner in dem Aufsatz ZDMG. 51, 233 bestrittnen Zusammenstellung der Monate Adukani = Arach-samna, Thāigratschi = Sivan und Garmapada = Nisan fest.

S. 469, Z. 6 v. u. add.: LUEDECKE, de fontibus quibus usus Arrianus Anabasin composuit (Leipz. Stud. XI. 1888).

Über Artaxias und Zariadris S. 490, 13 vgl. die S. 493, Not. angeführte Schrift von FABRICIUS S. 131. 132.

S. 492 add.: über die Überlieferung der Mithradatischen Kriege bei Sallustius, der die Quelle für Livius und dessen Nachfolger bildet, gibt ausführlichen Aufschluss das sorgfältige Werk von B. MAURENBRECHER, C. Sallustii Crispi historiarum reliquiae. Lips. 1891, S. 47—67. 158 ff. 177. 228.

S. 498, Z. 23: Phraates III muss schon 69, nicht wie man angenommen hat, erst 67 die Regierung angetreten haben, denn nachdem Mithradates von Pontos i. J. 73 ein vergebliches Gesuch um Hülfe an Arsakes (d. i. Sanatroikes) gerichtet hatte, ging i. J. 69 eine zweite Gesandtschaft an den neuen König Phradates (Phraates III), der also in diesem Jahre zur Regierung gekommen ist, s. Sallust ed. KRITZ IV, 19. Memnon c. 58 (Fragmenta hist. gr. 3, 556); v. GUTSCHMID 83; MAURENBRECHER 183.

S. 514 l. Dschuvānschēr statt Dschuvānschāh (Sohn des Chusrau II).

III. GESCHICHTE IRANS IN ISLAMITISCHER ZEIT

VON

PAUL HORN.

VORBEMERKUNGEN.

Der Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit der folgenden Skizze bin ich mir selbst nur zu wohl bewusst. Ohne Not würde ich sie nicht unternommen haben. Nachdem in der Encyclopaedia britannica eine gedrängte Darstellung der Geschichte Persiens seit der muhammedanischen Eroberung versucht worden ist, die auf das Prädikat »wissenschaftlich« Anspruch erhebt, durfte im Grundrisse der iranischen Philologie ein solcher Abschnitt auch erwartet werden, wenn die Aufgabe auch sehr grosse Schwierigkeiten macht.

Eine MALCOLM ersetzende eingehende Geschichte Persiens unter dem Islām ist heute noch ein Ding der Unmöglichkeit. Allenthalben fehlt es an dringend notwendigen Vorarbeiten, ganz wichtige Quellenwerke sind bisher nicht edirt, ja nicht einmal handschriftlich von jemandem durchforscht worden. Einzelne Notizen sind überall zerstreut, nicht bloss in Aufsätzen sondern auch in Handschriftenkatalogen, besonders bei RIEU. Ein Nachfolger MALCOLM's müsste auch Episoden berücksichtigen, wie das lokale Auftreten Ulugh Bārbaks (den ein Panegyriker sogar als Pādischāh bezeichnet) in der kleinen Festung Farrazīn bei Hamadān, der zu Ausgang der Pehlevāniden eine vorübergehende Rolle spielte, dessen Name aber sonst wohl nirgends erscheint (s. RIEU Cat. Pers. Manuscr. Brit. Mus. I 158 a). Doch solche Genauigkeit erforderte die Arbeit eines Lebens. Hier erwartet man nur einen Abriss und wolle meinen Versuch eines solchen mit Billigkeit aufnehmen. Kenner einzelner Partien werden sicherlich vieles mangelhaft finden, ich konnte nicht überall Detailstudien machen. Mein Blick ist immer mehr auf das Ganze gerichtet gewesen, ich habe aus den mir bekannten und von mir durchgearbeiteten Quellen ein Gesamtbild zu zeichnen versucht. Wenn mein Versuch einen Berufeneren veranlassen sollte, etwas besseres zu schaffen, so würde ich dieses als den besten Erfolg ansehen. Mich aber etwa bloss auf die Schwierigkeit meiner Aufgabe von neuem aufmerksam zu machen, würde wenig Zweck haben. Hic Rhodus, hic salta!

Von einem classischen Philologen würde niemand eine Geschichte Griechenlands oder Roms verlangen. Der Orientalist muss Mädchen für alles sein. Wie viel ausgedehnter ist das Arbeitsgebiet bloss eines Iranisten als das eines Graecisten oder Latinisten, und doch gilt er nur als Specialist. Dazu stehen dem classischen Philologen zahllose Vorarbeiten in den verschiedensten Einzelabteilungen seines Faches zur Verfügung; wer Neupersisch betreibt, muss sie sich zumeist alle erst selbst schaffen. Bis ein einzelner sich so weit eingearbeitet hat, dass er in der wünschenswerten Weise aus dem vollen schöpfen

kann, wird er alt und grau, die Sammlungen wertvollsten Materials, die er ungesichtet bei seinem Tode hinterlässt, nützen anderen meist nur wenig, auch wenn sie ihnen zugänglich werden, die Arbeit vieler Jahre ist für die Wissenschaft vergeblich gewesen. Eine Disciplin, die so wenig Jünger hat — wenigstens im Verhältnis zu anderen — wie die der orientalischen Sprachen, empfindet jeden derartigen Verlust um ein vielfaches schwerer als jene. Die Monographien über den Gebrauch von cum oder ut und dergleichen bei einzelnen Schriftstellern sind eigentlich auch für die orientalischen Sprachen unentbehrlich, aber doch werden wir hier wohl für ewig auf sie verzichten müssen. Es sei denn, dass es gelänge, die jungen Orientalen in den Medressen zu solchen zu erziehen, etwa durch Preise, die für die Lösung von planmässig ausgeschriebenen Aufgaben ausgesetzt würden. In Indien oder in Kairo sollte sich dieses vielleicht ermöglichen lassen. Ein Werk wie Muḥammad Ḥasan Chān's Mirāt ul-buldān, das so viel des wertvollsten Materials enthält, sollte gar nicht ohne Indices herauskommen, für die sich gewiss genug Hände finden würden; Wüstenfeld's Yāqūt ohne solche hätte nicht den zehnten Teil dessen genützt, was er mit ihnen genützt hat. Der orientalische Nachdruck von Flügel's Ḥādschī Chalfa ohne den letzten Band lässt, man möchte fast sagen, gerade das beste weg.

Die Kürze war bei meiner Aufgabe meist das schwierige; mehr in die Breite gehen zu können, wäre oft bequemer gewesen. Wo ich glaubte, neues und eigenes bieten zu können, habe ich mir manchmal grössere Ausführlichkeit gestattet. Bisweilen oder vielmehr gar nicht selten liegen die Dinge so, dass man einzelne Jahreszahlen besonders rechtfertigen müsste; darauf habe ich mich aber nicht einlassen können. Was ich geboten habe, schien mir das richtigste zu sein; der Leser möge nicht ohne weiteres annehmen, dass mir gegenteilige Meinungen nicht bekannt gewesen seien, nur weil sie nicht erwähnt sind. Wie viel Anregung ich Aug. Müller's Islam im Morgen- und Abendlande verdanke, wird jeder Leser der folgenden Seiten bald sehen.

Die zusammenfassenden Aufzählungen der handschriftlichen persischen Quellen zu den einzelnen Perioden werden vielleicht nicht unnütz sein; die Notizen über Ausgaben und Bearbeitungen derselben findet man in den Handschriftenkatalogen. In den Händen gehabt habe ich natürlich nur verschwindend wenige der citirten Manuscripte; es schien mir aber von Wert, ein Bild von der grösseren oder geringeren Reichhaltigkeit der jeweiligen Quellen zu geben. Der Specialforscher muss sich auch hier wieder selbst weiter umsehen, z. B. wissen, dass er in den *Mafālis ul-mu'minīn* nach Morley's Descriptive Catalogue 131 Note 2 über die bei mir gar nicht vorkommenden Muscha'schain-Saiyids von Chūzistān und Kūhgīlū genauere Auskunft findet und dergleichen mehr. Unter den vorhandenen Handschriftenkatalogen habe ich auch diejenigen der Constantinopeler Moscheenbibliotheken in ihren historischen Rubriken cursorisch durchgesehen. Blosse Titelverzeichnisse von Handschriften sind ja schliesslich besser als gar nichts; aber viel Wert hat es auch nicht, wenn man z. B. ohne jede nähere Mitteilung erfährt, dass eine Bibliothek ein *Avlādnāme-i Cingiz Xān* (zweimal in der Libr. As. Soc. of Bengal) besitzt. Wenn einmal ein Catalog von Schefer's an wertvollen historischen Werken reicher Sammlung erscheint, werden sich gewiss manche Nachträge zu meinen Angaben machen lassen. Titel von nicht erhaltenen oder bisher nicht handschriftlich nachgewiesenen Werken habe ich nicht verzeichnet.[1]

[1] Persien besitzt eine eigene Bibliographie (M. Schwab, Bibliographie persane, Paris 1875), dieselbe ist aber höchst lückenhaft und dazu sehr fehlerhaft gedruckt.

Allgemeine Quellen über die Geschichte Persiens unter dem Islām. A. Persische (nur die wichtigsten):

Bal'amī, *Tārīx-i Ṭabarī* (aus dem Arabischen in das Persische übersetzt; bis Muktafi's Tod 907/8, häufig mit späteren Zusätzen); — *Abū 'Omar 'Oṯmān Minhādj*, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* (übersetzt von H. G. RAVERTY 1881, sehr viel Material, vgl. II, S. 868, Note 1; 936 Note 6); — *Raschīduddīn Ṭabīb*, *Jāmi' uttavārīx* (bis 1303/4; am wichtigsten für die Mongolen); — *Banākitī*, *Rauḍat ulī-'lalbāb* (bis Ende 1317); — *Qazvīnī*, *Tārīx-i guzīda* (bis 1329/30); — *Muḥ. ibn Faḍlullāh al-Mūsavī*, *Aṣaḥḥ uttavārīx* (bis 1405; ETHÉ, Bodl. Nr. 32); — *Ibn Mu'īn*, *Firdaus uttavārīx* (1405/6 verfasst; Autograph in der kaiserl. öffentl. Bibl. zu St. Petersburg, DORN, Nr. CCLXVII); — *Ḥāfiẓ Abrū*, *Zubdat uttavārīx* (bis 1425/6; vgl. ROSEN, Inst. langu. orient. St. Pétersbourg Nr. 7); — *Mīrchvānd*, *Rauḍat uṣṣafā* (bis 1494); — *Chvāndamīr*, *Ḥabīb ussiyar* (bis 1523); — *Faṣīḥ Chvāfī*, *Mujmil-i Faṣīḥī* (bis 1441/2; wohl auch As. Soc. Beng. D. 278 S. 39?); — *Qāḍī Aḥmad Ghaffārī*, *Jihānārā* (bis 1576); — *Muḥ. Muṣliḥuddīn Lārī*, *Mirāt ul-advār va marqāt ul-axbār* (bis 1566/7); — *'Abdul-Karīm* etc., *Zīnat uttavārīx* (bis 1801). — Unter Akbar wurde von mehreren das *Tārīx-i alfī* (bis 1591/2) verfasst, ferner von *Muḥ. Ṭāhir Sabzavārī Rauḍat uṭṭāhirīn* (bis 1602), sowie auch später noch andere allgemeine Historien moghulischer Autoren, in denen aber meist die Moghulgeschichte das wertvollste ist (vgl. ELLIOT-DOWSON *History* passim); — *Haidar ibn 'Alī Ḥusainī Rāzī* (allg. Geschichte bis 1619). — Aus qādschārischer Zeit stammen dann auch verschiedene Universalhistorien. Mit Absicht sind weggeblieben *Chvāndamīr*'s *Xulāṣat ul-axbār* (Abkürzung des *Rauḍat uṣṣafā*), *Yaḥyā Qazvīnī*'s früher viel gerühmtes *Lubb uttavārīx*, *Baiḍāvī*'s *Niẓām uttavārīx* und andere unselbständige Compilationen; Werke, die zwar allgemeine Geschichten sein wollen, aber nur für eine bestimmte Periode von Wert sind, sind an den betr. Stellen citirt, z. B. *Būdaq Qazvīnī*'s *Javāhir ul-axbār* unter den Sefeviden u. dgl. m. Schliesslich seien noch *Mīrzā Muḥammad*'s *Jannāt ul-firdaus* (allg. chronologische Tafeln bis 1714) genannt.

B. Europäische: J. MALCOLM, The History of Persia, London 1815 (als *Tārīx-i Irān* des Navāb Sar Dschān [Sir John] Malkam auch in das Persische übersetzt, aber in Persien verboten); — L. DUBEUX, La Perse im L'univers pittoresque, Paris 1841; — CL. R. MARKHAM, A general Sketch of the History of Persia, London 1874; — F. J. G[OLDSMID] in der Encyclopaedia britannica s. v. Persia Vol. XVIII S. 631—653 (1885); — A. MÜLLER, Der Islam im Morgen- und Abendlande, Berlin 1885/7. — Vgl. auch Lane POOLE, Muhammadan Dynasties, London 1894.

§ 1. DIE ALLGEMEINEN ZUSTÄNDE WÄHREND UND NACH DER ARABISCHEN EROBERUNG.

Im Jahre 640, 41 oder 42 — ganz genau lässt sich das nicht bestimmen — war das Reich der Sāsāniden nach über vierhundertjährigem Bestehen durch die Schlacht bei Nehāvend, den »Sieg der Siege«, wie sie die Muslims nannten, vernichtet worden; sein letzter Herrscher Yezdegerd III hatte dann nach zehnjährigem Flüchtlingsdasein, unfähig jedes Versuches, das Verlorene wiederzugewinnen, im fernen Nordosten einen ruhmlosen Tod durch Mörderhand gefunden. Damit war wohl jedes planmässige, gemeinsame Handeln, aber doch nicht jeder Widerstand überhaupt gegen die Sieger erstorben. Zwar überfluteten diese in zahlreichen Streifschaaren die weiten Gebiete Irans, überall nach Kräften an die Stelle der zoroastrischen Feueraltäre Minarets und Kuppeln der Moscheen setzend, aber das Reich war zu gross, um sogleich bis in die entlegensten Grenzen hinein Religion und Dynastie zu vergessen. Mit Gewalt bekehrte man übrigens zunächst die Zoroastrier nicht, man rechnete sie vielmehr zu den Juden und Christen, die, wie der Korān sagt, »eine Schrift empfangen haben« und deshalb gegen Zahlung der Kopfsteuer ihre bisherige Religion weiter beibehalten durften. Erst später wurde der Zoroastrismus für nicht duldbar erklärt. Schliesslich wanderten die meisten seiner Anhänger unter dem unerträglichen Drucke ihrer eigenen Landsleute, welche die dem alten Glauben treu gebliebenen Brüder mit dem echten Fanatismus Convertirter verfolgten, nach Indien aus, wo sie heute, ca. 90000 Seelen

stark, eine angesehene Nation im Staate bilden. Etwa 10000 leben gegenwärtig noch im alten Vaterlande, hauptsächlich in Yezd und Kirmān, wo ihnen jetzt Freiheit, ihre Religion auszuüben, gewährt wird.

Auf religiösem Gebiete äusserte sich nach der Eroberung die Antipathie gegen die Araber, verglichen mit dem massenhaften Übertritt zum Islām, nur in verhältnismässig geringem Grade durch Festhalten an dem alten, nationalen Glauben; es darf aber nicht vergessen werden, dass sie, diese Antipathie, es war, die der Schia, der einen Hälfte der muhammedanischen Welt, ihren Hochsitz, eben Persien, schuf, wenn auch von einem rein schiitischen Persien erst seit den Sefeviden gesprochen werden kann. Und auch sonst zeigte sich vielfach Neigung, sich durch Anschluss an Secten der neuen Staatskirche so viel wie möglich zu entziehen. Pizzi hat in seiner *Storia della Poesia persiana* (Torino 1894) Vol. I S. 27 im Anschluss an J. Darmesteter (wohl in dessen mir nicht zugänglichem *Coup d'oeil sur l'histoire de la Perse*, Paris 1885[1]) wieder ausgeführt, dass den Persern die Annahme des Islāms sehr leicht geworden sei, da sie statt Hormizd nur Allāh, statt Ahriman nur Scheitān (Teufel), statt Gayūmars nur Adam (der erste Mensch), statt Zoroaster nur Ibrāhīm (Abraham, der Freund Gottes) zu sagen brauchten und im übrigen die meisten ihrer alten Glaubenslehren, als den neuen sehr ähnlich, bloss unter anderen Namen beibehalten konnten. Auch wenn man die Korān und Awesta gemeinsamen Ideen von der Auferstehung der Toten, dem Paradiese und der Hölle, der Unabwendbarkeit des Schicksals und anderes herbeizieht, bleibt eine solche Auffassung doch recht äusserlich; denn in ihrem Kern waren beide Religionen ebenso verschieden, wie Gayūmars und Adam oder Zoroaster und Abraham.

In verschiedenen Provinzen leisteten mächtige Statthalter und kleinere Gewalthaber auf eigene Faust den Arabern Widerstand oder machten ihren Separatfrieden mit diesen, und so ist die Geschichte Persiens bis zur Begründung der das ganze Reich zuerst wieder zusammenfassenden Dynastie der Sefeviden zunächst die Geschichte des Chalifats und gleichzeitig sowie nach dessen Sturze die einzelner Fürstengeschlechter oder Usurpatoren, welche mit mehr oder weniger Glück sich in ihren grösseren oder kleineren Territorien festzusetzen und erblich zu machen wussten, bis sie von anderen abgelöst wurden.

Im raschen Siegeszuge wurden Rai, Qūmis, Qazvīn, Zendschān und Ādharbāidschān im Jahre 643 von den Arabern besetzt; im folgenden Hamadān, Qum, Kāschān und Iṣfahān. Wie stark die Abneigung gegen die Sieger war, zeigte die That des Fērōz, eines christlichen Persers, der den Chalifen ʿOmar 644 ermordete, weil dieser ihm den verlangten Schutz gegen seinen Statthalter El-Moghīra verweigerte. Die Persis gelang es erst nach hartem Kampfe einzunehmen, Istachr musste sogar zweimal hintereinander erobert werden, 648/9 und 649/50. Am Südufer des kaspischen Meeres erreichten die Araber nur geringe Erfolge. Schon unter den Sāsāniden waren hier Dēlem, Taberistān und Gurgān wirklich oder so gut wie unabhängig gewesen, und die daselbst hausenden trotzigen Bergvölker wollten sich jetzt die alte Freiheit nicht schmälern lassen. Ebenso waren die Provinzen im Osten und Nordosten wie Kirmān, Chorāsān, Balch und Herāt, oder im Südosten Zerendsch (Sīstān) zunächst nur ein unsicherer Besitz.

Der Übertritt zum Islām wurde nach des Chalifen ʿOmar Verfügung durch sofortigen Anteil an der Jahresdotation gelohnt, welche jeder Gläubige je nach Mass seiner Mitwirkung an dem Kriege gegen die Ungläubigen aus den Steuerüberschüssen der eroberten Provinzen erhielt[2]. Zwar durfte kein Muslim in einem eroberten Territorium Grund und Boden besitzen; für die

Inhaber von grossen Liegenschaften brachte daher die Annahme des Islāms keinen materiellen Vorteil, sie blieben besser trotz der hohen Abgaben vom Grundbesitz (*xarāj*) und der Kopfsteuer (*jizya*) dem alten Glauben treu. Aber das gewöhnliche Volk trat massenhaft über, zumal sich für tüchtige Köpfe günstige Gelegenheiten fanden, im Dienste der Eroberer, besonders bei der Steuerverwaltung, Carrière zu machen. Und auch viele Dihkāne, Mitglieder des kleinen Landadels, die durch ihre höhere Bildung und ihre sociale Stellung als Vorsteher dörflicher Gemeinden gerade Stützen des alten nationalen Wesens hätten sein können, drängten sich zu den gewinnbringenden Steuereinnehmerposten. Allmählich mussten aber der Empfänger des Jahresgehaltes zu viele und der Zahler der Steuern zu wenige werden, und so ward im Jahre 700 durch den energischen Gouverneur des ʿIrāq, Hadschdschādsch, verfügt, dass künftighin die Neubekehrten in Persien die Kopfsteuer weiter zu entrichten hätten. Die Aufhebung dieses Decretes, das von dem Standpunkte, die altgläubigen, arabischen Muslims von ihren neuen Unterthanen ernähren zu lassen, vortrefflich functionirte, die Aufhebung dieses Decretes durch ʿOmar II (717—720) war dann allerdings nach Lage der Dinge, die moralische Eroberungen noch nicht zuliess, ein schwerer Fehler, und vermehrte nur die Zahl der Renegaten in demselben Masse wie sie die Staatskassen leeren musste. Auch die baldige Wiedereinführung von Hadschdschādsch's Verfügung konnte den Fehler nicht wieder gut machen; sie musste vielmehr die Unzufriedenheit der Neubekehrten vergrössern. Und zu solcher hatten diese reichlich Veranlassung.

Vielfache, systematisch betriebene Ungerechtigkeiten bei den Steuereintreibungen in den verschiedenen Provinzen, deren Gouverneure diese »verzehrten« oder »wie eine Kameelkuh molken«, mussten die Perser erbittern, wie überhaupt die Verwaltung, besonders dann unter den letzten Omaiyaden, recht viel zu wünschen übrig liess.

Auch theoretisch standen zuvörderst die Renegaten den arabischen Muslims nicht gleich, wie man es ihnen doch versprochen hatte. Sie mussten sich irgend einem Stamme anschliessen, unter dessen Genossen sie aber immer eine untergeordnete Stellung einnahmen, ähnlich wie die freigelassenen Sklaven, die stets in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse zu ihren früheren Herren blieben. Die Eroberer hatten sich begreiflicherweise von Anfang an die Ausübung des Waffenhandwerks gewahrt und überliessen den neubekehrten Unterworfenen mehr die friedlichen Geschäfte der Verwaltung, allerdings zunächst nicht in den höheren Stellen. Es lag dies sehr nahe, da die Einrichtungen des sāsānidischen, vortrefflich eingeschulten Beamtenstaates vielfach direct übernommen und nach dem bisherigen Muster beibehalten wurden. Schon der Chalife Suleimān (715—717) soll den Ausspruch gethan haben: »Ich muss mich über die Perser wundern: 1000 Jahre haben sie geherrscht, ohne uns (Araber) nur einen Augenblick nötig zu haben, und wir haben 100 Jahre geherrscht, ohne ihrer nur einen Augenblick entbehren zu können«[3]. Das Verwalten lernte sich eben nicht so leicht wie das Erobern. Wohl versuchte ein rücksichtslos durchgreifender Geist wie der schon genannte Hadschdschādsch, das Persertum zurückzudrängen, indem er überall arabische Beamte einschob, für sämtliche amtliche Schriftstücke die arabische Sprache vorschrieb und die bisher beibehaltenen Münzen der Sāsāniden durch neue chalifische ersetzte, aber diese gewaltsamen Massregeln hätten nur unter einer starken Centralregierung von Dauer und Erfolg sein können, nicht unter dem schon in den Grundfesten erschütterten Chalifate der Omaiyaden. So blieben sie nur vorübergehende, arabische Reactionsversuche.

Es blieb dem Persertume immer ein beträchtlicher Einfluss auf die Re-

gierungsgeschäfte gewahrt, der im Laufe der Zeit unter den Abbasiden mehr und mehr zunahm, indem die socialen Gegensätze zwischen besiegten und Siegermuslims allmählich ganz verblassten und Perser (vgl. besonders die Barmekiden)[4] auch zu den ersten Ämtern gelangten. Zwar schienen diese jetzt äusserlich den Arabern durchaus gleich geworden zu sein, wie auch ihre Sprache eine Unmasse arabischer Wörter aufnahm, aber der Kern blieb doch persisch. Die Besiegten beeinflussten langsam aber sicher die Nationalität ihrer Besieger durch die Ehen, welche diese mit persischen Frauen schlossen. Ebenso begann der Islām unter persischen Händen mehr und mehr eine eigene Färbung anzunehmen, welche die Perser schliesslich wieder vollständig von den Arabern trennte. So erhielt sich unter aller arabischen Schale ein echt persischer Kern, der sich im verborgenen auszureifen begann. Es wiederholte sich ziemlich genau derselbe Vorgang, der sich einst zwischen den Persern und ihren macedonisch-griechischen Besiegern abgespielt hatte, wo auch die Perser weniger hellenisirt als die Macedonier-Griechen iranisirt worden waren. Wie früh schon der persische Geist auf das nachhaltigste in die arabische Litteratur eingegriffen hat, ist jetzt wohl allgemein anerkannt[5].

Doch wir sind mit diesem allgemeinen Überblick den Ereignissen vorausgeeilt[6].

[1] Diese Schrift Darmesteter's kann in ihren neupersischen Partien ebensowenig auf eigenen Quellenstudien beruhen, wie seine Les origines de la poésie persane (Paris 1887), die vollständig auf Ethé's Arbeiten basiert sind. Die geistvolle Behandlung des ihm von anderen gelieferten Materials rechtfertigt es aber, wenn auch Fachmänner sie citiren. — [2] van Berchem, La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers khalifes, Genf 1886. — [3] Nöldeke, ZDMG. 46, 763, Anm. 1. — [4] Als persische Specialquellen über die Barmekiden werden in den Handschriftencatalogen erwähnt: ʿAbdul-Chalīl Yazdī *Tārīx ul-Barmak* (begonnen Ende 1360); Ziyā ud-dīn Barnī *Axbār-i Barmakiyān* (Anecdoten; ursprünglich arabisch). — [5] Vgl. I. Goldziher, Muhammedanische Studien I (1889) »ʿArab und ʿAǵam S. 101—146. — [6] Die wichtigsten benutzten europäischen Quellen für die Araberzeit sind: G. Weil, Geschichte der Chalifen, 3 Bände, Mannheim 1846|51; G. Flügel, Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad, Leipzig 1840, 2. Aufl. 1864; G. Weil, Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim übersichtlich dargestellt, Stuttgart 1866; v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, der Gottesbegriff, die Prophetie und die Staatsidee, Leipzig 1868; v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 2 Bände, Wien 1875|7; W. Muir, Annals of the early Caliphate from original Sources, London 1883; Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, 2 Bände, Berlin 1885/7; W. Muir, The Caliphate, its Rise, Decline and Fall, London 1892; G. van Vloten, Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades in Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Deel I Nr. 3, 1894.

§ 2. MUCHTĀR'S EMPÖRUNG IN KŪFA.

Die Araber gewannen bald ein lebhaftes Interesse für ihr gesamtes schönes neu erobertes Gebiet; das beweisen die häufigen Besuche gerade Persiens von Seiten arabischer Reisender und die ausführlichen Berichte, welche sie uns über dieselben hinterlassen haben. Dabei war es selbstverständlich, dass das Arabertum sich im westlichen Iran am energischsten festsetzen und die Perser hier stark in den Hintergrund drängen musste. Aber dennoch ist der erste Rückschlag der Unterworfenen gegen ihre Sieger gerade in der äussersten persischen Westmark erfolgt, nämlich in Kūfa im ʿIrāq.

Die schiitische Lehre von dem göttlichen Rechte ʿAlī's auf das Chalifat und der daraus folgenden Unrechtmässigkeit der drei ersten Beherrscher der Gläubigen war in Persien gleich zu Anfang sehr günstig aufgenommen worden,

und auf persischem Boden entwickelte dann die ursprünglich rein politische Partei verschiedene Dogmen und Secten. Für den streng monarchisch gesinnten Perser, der an eine durch Jahrhunderte im Lande festgewurzelte Dynastie gewöhnt war, der in dem jeweiligen Herrscher ein göttliches Wesen sah, musste es, auch wenn er zum Islām übergetreten war, ein schier unfassbarer Gedanke bleiben, dass sein Herrscher kein Nachkomme des Eroberers Muhammed, ja nicht einmal ein dem Propheten Blutsverwandter sein sollte. Am unpersischsten war in dieser Beziehung die Lehre der Chāridschiten, die den würdigsten, welches Ranges oder Standes er auch sein möchte, zum Chalifen machen wollten und ihn gegebenen Falls sogar wiederabsetzen zu dürfen beanspruchten. So breitete sich die Schia im ʿIrāq weit aus, in Kūfa und den anderen grossen Städten der Provinz hatte sie breite Schichten der Bevölkerung persischer aber auch arabischer Nationalität ergriffen. Ein genialer Abenteurer, der Araber Muchtār, der sich als Propheten aufspielte, suchte die günstige Situation zur Begründung einer eigenen Herrschaft auszunutzen. Im Jahre 685 machte er sich durch Überfall zum Herrn von Kūfa und bald des ganzen ʿIrāq bis nach Basra hinunter. In Kūfa fiel das entfesselte persische Volk unter dem Vorwande, die Mörder Ḥusains bestrafen zu wollen, über alles, was Araber hiess, her, und bald war niemand, der nicht Perser war, selbst nicht arabische Schiiten, seines Lebens mehr sicher. Im nächsten Jahre errang Muchtār dann zwar bei Mosul einen Sieg über ein starkes gegen ihn gesandtes Chalifenheer, aber im April 687 erlag er einer neuen, heranrückenden Armee. Die Gefangenen, 6—7000 Mann, zumeist Perser, fielen der Rache der Araber zum Opfer, sie wurden sämtlich hingerichtet.

So endete die erste Erhebung des Persertums gegen seine Unterdrücker. Dass sie bei den Persern auch später populär geblieben ist, zeigen die verschiedenen auf uns gekommenen *Muxtārnāme*'s (»Muchtārbücher«)[1].

Der Schiitismus hatte damit zunächst als massgebender Factor ausgespielt. Nur heimlich konnte er weiter wirken, aber das verstand er so vorzüglich, dass seine Anhänger bald über den ganzen Osten verbreitet waren und nur auf eine Gelegenheit zum Losbrechen warteten. Als ʿAliden, Anhänger des Hauses des ʿAlī, harrten sie dem Erscheinen eines Nachkommen von Fātima's Gemahl entgegen, dem Mahdī; von ihm sollte das Reich Gottes auf Erden wieder hergestellt werden, eine Anschauung, die sich eng mit dem zoroastrischen Glauben vom Sauschyans (*Saošyans*) berührte, der die altpersische Religion erneuern und über die ganze Welt verbreiten sollte. Dass die Schia nach dem schweren Schlage, den sie in Kūfa erhalten hatte, nicht ausstarb, sondern nun gerade unaufhaltsam unter den Persern um sich griff, das bewirkte vor allem wieder der Antagonismus gegen das Arabertum, der sich nötigenfalls auch an etwas anderes als an die verletzten Rechte ʿAlī's angeklammert haben würde.

Die vielfachen einzelnen Aufstände chalifischer Statthalter, die in der Folgezeit immer häufiger wurden, je schwächer die Regierung in Baghdād ward, müssen hier unerwähnt bleiben, so lange sie keine national-persischen, weitere Kreise umspannende Angelegenheiten wurden.

[1] VAN GELDER's Schrift Mohtar de valsche Profeet (Academische Proefschrift, Leiden 1888) ist mir nicht zugänglich gewesen.

§ 3. MA'MŪN UND DIE PERSER.

Eine neue Erhebung des Persertums und eine entscheidende Reaction desselben gegen die Araber brachte der Sieg der Abbassiden über die Omaiyaden. Das Bestreben der neuen Chalifendynastie musste naturgemäss

darauf gerichtet sein, beide Nationalitäten einander gleichzustellen und dadurch näher zu bringen.

In dem Kampfe gegen das Haus Moāviya's spielte für die Abbassiden Chorāsān eine wichtige Rolle, da es die Provinz Abū Muslims war, des Mannes, der ihren Sieg herbeiführte.[1] Um seinen Tod zu rächen, erregte hier im Jahre 755 n. Chr. ein Perser Namens Sampādh einen grossen Aufstand, und auch in der Folgezeit hat es in Chorāsān nicht an Rebellionen gefehlt. Es war eben hier im Osten die Bevölkerung weniger von arabischen Elementen durchsetzt worden, die Erinnerung an die einstige Herrlichkeit und Grösse des sāsānidischen Irans und das Andenken an die alten nationalen Sagen hatten sich hier lebendiger erhalten als in dem Westen, der den arabischen Einflüssen viel ungeschützter ausgesetzt war. Besonders hatten die Dihkāne, die allerdings seit Abū Muslims Erfolg auch zum Islām übergetreten waren, das nationale Wesen gepflegt. »Dort findet man«, so schildert ein zeitgenössischer Bericht die damaligen Chorasaner, »ein zahlreiches und starkes Volk, mit edlem, durch Leidenschaften nicht geteiltem Herzen, das keine Furcht zittern lässt. Ein Heer von Tapferen, deren mächtiger Wuchs, bärtiges Antlitz und furchtbare Stimme Schrecken einflössen.« So konnte Fazl ibn Sahl, der vertrauteste Freund und Ratgeber des Prinzen Ma'mūn, diesen nach seines Vaters Hārūn ar-Raschīd's Tode (809) zum Aufstande gegen seinen Bruder, den Chalifen Amīn, durch den Hinweis darauf ermutigen, dass schon so manche Rebellen in Chorāsān der Macht des Beherrschers der Gläubigen Trotz geboten hätten. Und jetzt galt es, die Perser, die dem Ma'mūn als dem Sohne einer Perserin schon von vornherein sympathisch gegenüberstehen mussten, in grossem Stile für diesen zu gewinnen und ihnen seine Erhebung als ein Ereignis von nationaler Bedeutung erscheinen zu lassen. Dazu empfahl es sich, die Sache zugleich zu einer religiösen, also schiitischen zu machen. Eine andere Secte hätte in Chorāsān keinen Anhang gefunden, nachdem 745/6 die Murdschiten zu bestehen aufgehört hatten, die eine Gleichstellung aller Muslime erstrebten und darum zunächst viel Zulauf gefunden hatten.

Ma'mūn suchte die schiitische Partei dadurch für sich zu gewinnen, dass er den ʿAliden Mūsā zu seinem Schwiegersohn machte und ihn, allerdings wohl nur zum Scheine, sogar zum Thronfolger ernannte. Da er jedoch im ganzen Westen des Reiches einen zu heftigen Widerstand gegen diesen Schritt fand, den die sunnitischen Araber allgemein als ein Werk des als Schiiten oder sogar heimlichen Zoroastrier bekannten Fazl ibn Sahl erkannten, so scheute sich Ma'mūn nicht, erst seinen Minister und darauf Mūsā durch Mord aus dem Wege zu räumen.

[1] Abū Ṭāhir Tarsūsī, *Qiṣṣa-i amīr Abū Muslim Mirūzī* (Palmer, Cambridge Trinity College, R. 13. 2). — van Vloten, De Opkomst der Abbasiden in Chorasan, Leiden 1890.

§ 4. BĀBEK. DIE SĀDSCHITEN.

In Ādherbāidschān, nach persischer Sage dem Geburtslande Zoroasters, hatte sich dessen Lehre vielerorts erhalten. Daneben gab es dort auch Anhänger der communistischen Ideen Mazdak's, die nach der blutigen Ausrottung ihrer Secte Ende 528 oder Anfang 529 sich in entlegenere Gegenden Persiens zurückgezogen und besonders wohl in Ādherbāidschān Zuflucht gefunden hatten. Das häufige Auftreten von Sectierern der verschiedensten, im Verhältnis zum orthodoxen Islām mehr oder minder heidnischen Schattierungen hatte im Jahre 783/4 zur Schaffung des Amtes eines Zendīkmeisters geführt, der alle Zendīk's (gemeinsame Bezeichnung aller Ketzer und Frei-

geister) zu verfolgen hatte. Dieses Inquisitionstribunal vermochte aber keineswegs Ausbrüche sectirerischer Bewegungen in grossem Masse zu verhindern.

Schon 808 hatten die Churremiten, eine neue communistische Secte, in Ādherbāidschān Unruhen erregt; 815/6 trat Bābek an ihre Spitze und gewann durch seine Lehre von der Incarnation des höchsten Wesens (ein buddhistisches Dogma) sowie durch die von ihm verkündete Güter- und Weibergemeinschaft (die schon von Mazdak und vielleicht bereits vor diesem von einem sonst unbekannten Zarādhuscht ausgesprochen war) einen ungeheuren Anhang, welcher sich im Laufe der nächsten zehn Jahre bis nach Armenien hinein, im Süden bis nach Mosul und Hamadān ausdehnte. Bābek erfocht 829 einen grossen Sieg über ein chalifisches Heer, worauf er sogar aus Iṣfahān Zuzug erhielt. Doch bald verliess ihn das Glück; der Prophet fiel durch verschiedene Verrätereien schliesslich 837 in die Hand seiner Feinde, die ihn 838 in Samarrā grausam hinrichten liessen.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kam Ādherbāidschān auf ca. 40 Jahre unter die Gewalt einer Dynastie aus persischem Blute, der Sādschiten. Ihr Stammherr Abul Sādsch Dēvdād († 879) war zuletzt Gouverneur von Kūfa und Ahvāz gewesen; 889/90 ward sein Sohn Muhammad Afschīn (nicht zu verwechseln mit dem berühmteren Generale Motasim's, dem Besieger Bābek's, welchem 840/41 wegen Atheismus der Process gemacht wurde) mit Ādherbāidschān belehnt, wozu bald noch Armenien hinzukam. 900 folgte diesem sein Bruder Yūsuf, nachdem er den rechtmässigen Erben, seinen Neffen, vertrieben hatte; Yūsuf dispensirte sich bald von der Zahlung des Tributes an den Chalifen und eroberte 918/19 sogar noch Rai, Qazvīn, Abher und Zendschān, in welchem Besitzstande ihn schliesslich Muqtadir bestätigte. Seit 927, wo Yūsuf als Feldherr des Chalifen gegen die Karmaten abberufen wurde, verwaltete Ādherbāidschān dann noch 1½ Jahre sein Neffe Abul Musāfir, darauf zwei freigelassene Sklaven der Familie — auch Rai war kurze Zeit in den Händen eines solchen. Ca. 929 ist die Dynastie erloschen.

§ 5. DIE ṬĀHIRIDEN.

Ṭāhir, ein geborener Perser, hatte Ma'mūn bei Rai den ersten Sieg über Amīn bezw. dessen Feldherrn 'Alī ibn 'Īsā gewonnen und ihm dann vor allem auch das Chalifat errungen. Im Jahre 820 liess er sich dafür mit Chorāsān belehnen und gründete hier ein fast unabhängiges Reich, das der Chalif trotz offener Gehorsamsverweigerung des Vaters dessen Söhnen 'Abdullāh und Talha belassen musste. 'Abdullāh leistete dem Chalifen zunächst als Feldherr in Mesopotamien und Ägypten wichtige Dienste und legte nach seines Bruders Tode als Statthalter von Chorāsān den Grund zu einer stattlichen ṭāhiridischen Hausmacht, die von dem Stammlande sich weithin erstreckte. Der dortige Statthalter blieb das Haupt der Familie. Zugleich war in dieser die Würde eines Militärgouverneurs von Baghdād und Statthalters von 'Irāq erblich geworden, und diese Teilung ihrer Interessen zwischen Osten und Westen musste schliesslich für sie verhängnisvoll werden. 'Abdullāh († 844) begünstigte Kunst und Wissenschaft, an seinem Hofe in Nīschāpūr lebte der Dichter Hanzala aus Bādghēs.

Unter Muhammad ibn Ṭāhir, 'Abdullāh's Enkel, büsste die Dynastie ihre Nebenländer der Reihe nach ein, bis Ya'qūb, der Kupferschmied (§ 6) 873 auch Chorāsān eroberte. Aus den Ketten, in welchen der Sieger den bei dieser Gelegenheit gefangenen Muhammad ibn Ṭāhir auf seinen Kriegszügen dann mit sich führte, ward dieser erst nach drei Jahren erlöst, nach

einer Schlacht in der Nähe Baghdāds (876), wo Ya'qūb's gesamtes Lager in die Hände des Chalifen Motamid fiel. Der Befreite ward von Neuem zum Militärgouverneur von Baghdād ernannt und ihm auch der Titel eines Statthalters von Chorāsān wieder verliehen; er hat aber diese Provinz, die er sich natürlich erst hätte erobern müssen, nicht wieder betreten, auch nicht, als sie 884 auf einige Jahre dem Bruder des Kupferschmiedes wieder entrissen wurde.

Mirchond, Historia Taheridarum persice et latine ed. E. Mitscherlich[2], Berlin 1819.

§ 6. DIE ṢAFFĀRIDEN.

Ein Menschenalter hindurch erstanden dem Chalifate zwei mächtige Gegner in Ya'qūb und seinem Bruder 'Amr, die von der kleinen Provinz Sīstān ausgehend gewaltige Teile des Reiches an sich rissen, und deren ersterer es sogar wagte, mit dem Chalifen vor den Thoren seiner Hauptstadt um die Herrschaft zu ringen.

Ya'qūb hatte sich aus dem Dunkel der Hantierung eines Kupferschmiedes (Ṣaffār, weshalb seinem Geschlechte der Name der Ṣaffāriden blieb) zum Oberherrn in seinem Geburtslande Sīstān emporgeschwungen. Dieses war als Dependenz von Chorāsān nur unvollkommen arabisirt worden, es lebten dort noch allenthalben, wie selbst noch heute, lebhafte Erinnerungen an den Hauptpehlevān der alten Sage, an Rustam. Im raschen Siegeszuge bemächtigte sich Ya'qūb Herāt's und des benachbarten Pūscheng's (867), sowie 868 Kirmān's und unternahm im folgenden Jahre einen kühnen Raubzug in das reiche Fārs, dessen Statthalter 'Alī ibn Ḥusain er als Gefangenen mit sich hinwegschleppte. Der Chalife Motamid suchte den gefährlichen Mann, der sich durch reichliche Geschenke empfahl, nach dem Osten abzulenken und verlieh ihm zu seinen bisherigen Eroberungen noch Balch nebst den anderen östlichen Ländern bis Indien. Die List gewährte aber nur einen Aufschub von einigen Jahren; 873 finden wir den Kupferschmied in Nīschāpūr und 874 in Taberistān, wo er Sārī und Āmul besetzte. Dadurch kam es zum Bruch mit dem Chalifen. In einer Schlacht bei Baghdād (876) ward Ya'qūb zwar geschlagen, aber der Beherrscher der Gläubigen hatte durch diesen Sieg nicht viel gewonnen, da der Gegner sich zu Gundēschāpūr in Chūzistān, also in unmittelbarer Nähe Baghdād's festsetzte. Die Bigotterie des Kupferschmieds, der es auf das entschiedenste ablehnte, mit den ungläubigen Negersklaven (den Zendsch), welche sich unter dem Charidschiten 'Alī gegen den Chalifen erhoben hatten, ein Bündnis einzugehen, hat damals wohl Motamid gerettet. Am 5. Juni 879 starb Ya'qūb an einer Kolik, dem Chalifen sehr gelegen.

Sein Bruder 'Amr machte seinen Frieden mit dem Hofe in Baghdād, als ihm zu den früher Ya'qūb verliehenen Ländern noch Chorāsān, Taberistān, Gurgān, Rai und Fārs sowie die Militärgouverneurwürde von Baghdād und Samarrā zugestanden wurde, ein Anerbieten, das jenen vor und nach der Schlacht gegen Motamid nicht hatte ködern können. Bis Anfang 885 stand 'Amr mit dem Chalifen oder, was wichtiger war, mit dessen Bruder, dem Reichsverweser Muvaffaq, äusserlich in gutem Einvernehmen; da hoffte dieser nach Niederwerfung des Negersklavenaufstandes auch mit ihm fertig zu werden. Er entsetzte 'Amr aller seiner Würden und belegte ihn dazu mit dem Fluche. Doch bald musste er einsehen, dass ihm der Gegner zu stark sei, und so ward 889 der status quo ante wiederhergestellt. Nach einem neuen kurzen Umschwunge in der Gunst des Chalifen sah sich 'Amr 897 auf dem Höhepunkte seiner Macht. Seine Ländergier sollte aber sein Verderben werden. Er liess sich 898 von Motamid's Nachfolger Motadid noch mit Transoxanien

belehnen, was den Chalifen ja wieder nur einen prächtigen Staatsfermān kostete, und geriet bei dem Versuche, dieses Reich nun auch wirklich zu erwerben und auf Grund seines Scheines dem Sāmāniden Ismaʿīl ibn Aḥmad zu entreissen, 900 in dessen Gefangenschaft. Chorāsān fiel nun an Ismaʿīl, und ʿAmr ward von ihm an Motadid ausgeliefert, der jetzt offen für den Sieger Partei nahm. Nach einjähriger Gefangenschaft zu Baghdād ward er anfangs April 902, zur selben Zeit als der Chalif starb, ermordet. ʿAmr's Sohn Muḥammad war bereits 887 gestorben, ihm ergebene Truppen hatten daher im Februar 901 dessen Sohn Ṭāhir auf den Schild gehoben, als der Grossvater in Ismaʿīls Gefangenschaft schmachtete. Ṭāhir hielt sich noch einige Jahre in Fārs und Sīstān, bis er 908/9 einem früheren Türkensklaven erlag und gleichfalls gefangen nach Baghdād geschickt ward. Noch einige weitere Ṣaffāriden spielten in der nächsten Zeit eine durchaus unbedeutende Rolle und wurden bald bewältigt.

In weiblicher Linie feierte das Geschlecht fünfzig Jahre später in Sīstān dann wieder eine Erneuerung, indem 954 Chalaf ibn Aḥmad, der durch seine Mutter Bānū von ʿAmr abstammte, als Herrscher dieser Provinz erscheint. 1002/3 verlor er sein Reich an Maḥmūd von Ghazna, in dessen Dienste sein Sohn Abū Ḥafṣ trat. Von diesem erfahren wir weiter nichts, aber 1087 finden wir einen Malik Tādschuddīn als Gouverneur von Sīstān, dessen Vater Ṭāhir, ein Grossneffe des Abū Ḥafṣ, schon mit dieser Würde durch Alp Arslan und Malakschāh bekleidet worden sei. Seine Nachkommen beherrschten die Provinz bis zum Einfalle der Mongolen, und sogar später noch, im 17. Jahrhundert, hören wir von einem Gliede der Familie. Ein Ṣaffāride, der eine Geschichte seines Stammlandes von den ältesten Zeiten geschrieben hat, Schāh Ḥusain ibn Malik Ghiyāthuddīn Muḥammad, wurde im Jahre 1619 dem Schāh ʿAbbās in Qazvīn vorgestellt.[1] Die Verknüpfung dieser letzten Ṣaffāriden mit dem Kupferschmied ist nicht über jeden Zweifel erhaben, es ist nicht unmöglich, dass Ṭāhir, der angebliche Sohn des Chalaf, nur von einem Prätendenten erfunden worden ist, der auf die Beliebtheit der alten Dynastie bauend in Sīstān sich ein Haus begründen wollte.

Das weite Reich Yaʿqūb's und ʿAmr's hat sich nicht über einen durch die Macht des Schwertes zusammengehaltenen Ländercomplex erhoben; zu einem inneren Ausbau liessen es die Zeitverhältnisse und auch die Charactere beider Brüder nicht kommen, denen eine sie über ihre Truppen erhebende Bildung fehlte. Doch ist auch an ihrem Hofe, wenigstens an dem ʿAmr's, die Stimme der Dichter erklungen: einige wenige Fragmente von den Poesien Fīrūz ul-Maschriqīs und Abū Sālik Gurgānī's sind uns aus dieser Zeit erhalten geblieben[2].

[1] Verfasser des *Iḥyā ul-mulūk* (s. Rieu, Suppl. Cat. Pers. Man. Brit. Museum Nr. 97). — [2] Th. Nöldeke, Orientalische Skizzen »Jakūb, der Kupferschmied, und seine Dynastie«, Berlin 1892, S. 187—217; — H. G. Raverty, The Kings of the Ṣaffāriūn Dynasty of Nimroz or Sijistán, JASB. Vol. 54, 131 f.

§ 7. DIE SĀMĀNIDEN.

Die Sāmāniden, welche das grosse ṣaffāridische Reich vernichteten, leiteten ihren Ursprung auf die Sāsāniden zurück. Seit dem Chalifen Maʾmūn erscheinen sie als Statthalter jenseits des Oxus, wo sie dann immer mehr an Macht und Ansehen gewannen. Als eigentlicher Reichsgründer ist Ismaʿīl ibn Aḥmad († 907) anzusehen, der in Bochārā seine Residenz aufschlug. Seine Herrschaft erstreckte sich ausser über Transoxanien über Balch, Herāt, Sīstān, Chorāsān, Gurgān, Taberistān und Rai, doch gewannen die kaspischen Pro-

vinzen schon unter seinem Sohne ihre Unabhängigkeit wieder. Die Dynastie bestand ein Jahrhundert lang; doch hat die ausgeprägt friedliche Politik ihrer meist persönlich für Wissenschaft und Kunst begeisterten Fürsten sie nicht zur Begründung eines auch den Westen Irans umfassenden Reiches gelangen lassen, wozu die Machtlosigkeit des Chalifates wohl andere kriegerischere Gemüter verlockt hätte. Die Sāmāniden haben sich äusserlich immer unter die Oberhoheit der Beherrscher der Gläubigen gebeugt, in Wahrheit aber beschränkte sich ihre Anerkennung derselben allerdings nur darauf, dass sie ihren Namen im Kirchengebete und auf den Münzen einen Platz einräumten. Tribut zu zahlen oder für die sinkende Macht ihrer Suzeraine einzutreten, ist ihnen nie eingefallen.

Bei der weiten Entfernung von der Hauptstadt Bochārā und den fortwährenden Unruhen an den Grenzen nach den kaspischen Provinzen hin wurden die sāmānidischen Gouverneure Chorāsān's häufig in die Notwendigkeit versetzt, ganz selbständig zu handeln, und hieraus entwickelte sich bei ihnen bald ein starkes Unabhängigkeitsgefühl. Dazu war im Norden, in Turkestān, ein mächtiger Staat erstanden, der je länger je mehr mit begehrlichen Augen auf die blühenden Oasenländer diesseits des Jaxartes schaute.

Die Türken im fernsten Osten des Chalifenreiches hatten zwar schon frühe den Islām angenommen und waren fanatische Sunniten geworden; dies hinderte sie aber nicht, sich bei jeder günstigen Gelegenheit der arabischen Oberhoheit zu entziehen. Seit 674 war es zuerst Mode geworden, türkische Sklaven nach dem Westen zu exportiren, wo sie als Leibwächter der Vornehmen und dann sehr zahlreich als Freigelassene im Heere selbst in Offiziersposten Verwendung fanden. Unter dem Chalifen Motaṣim geschah die Anwerbung türkischer (und berberischer) Söldner im ausgedehntesten Massstabe; dieselben sollten die weit weniger kriegstüchtigen arabischen und persischen ersetzen. Dies führte zu einem heillosen Prätorianerregimente, welches das Chalifat derartig schwächte, dass es den Būyiden widerstandslos unterliegen musste. Jetzt regten sich die Türken nun auch im Osten.

Bis über den Jaxartes waren die arabischen Waffen nur einige wenige Male gedrungen: 713 unter Qotaiba ibn Muslim und 738 unter Naṣr ibn Saiyār. Unter den Abbassiden hatten sich die transjaxartischen Länder dann allmählich ganz selbständig zu Transoxanien gestellt. Ihr Herrscher Boghrā Chān rückte nun 993 in Transoxanien ein und schlug den Sāmāniden Nūḥ III, dessen ebenfalls aus türkischem Blute stammende beiden Statthalter in Herāt und Chorāsān mit dem Landsmann gemeinsame Sache machten. Zwar starb dieser sehr schnell, doch sah sich Nūḥ noch 994 genötigt, gegen die zwei aufrührerischen Emire den Türken Sabuktegīn zu Hilfe zu rufen, der sich in Ghazna festgesetzt hatte. Dieser ergriff mit Freuden die Gelegenheit, sich in die Verhältnisse des Sāmānidenreiches einzumischen, und sein Sohn Maḥmūd setzte nach des Vaters baldigem Tode diese Politik fort. Der letzte sāmānidische Herrscher ʿAbdulmalik II, ein willenloser Knabe in der Hand seiner Statthalter, ward 999 entsetzt und nach Turkestān in die Gefangenschaft geschleppt. Doch nicht ganz ruhmlos sollte das Geschlecht untergehen. Ismaʿīl al-Muntaṣir (999 bis Ende 1004), ein Bruder ʿAbdulmalik's, wusste sich noch fast sechs Jahre lang zu behaupten; in den verschiedensten Teilen Transoxaniens und Chorāsāns auftauchend kämpfte er mit unermüdlicher Ausdauer und grösstem Heldenmute für die Ehre seines Hauses. Um die Wende des Jahres 1004 fiel er durch Verrat, und damit waren die Sāmāniden endgültig beseitigt.

Das Reich der Sāmāniden ist nicht untergegangen, ohne dauernde Spuren seines Daseins zu hinterlassen. In ihm dichteten Abū Schukūr, Rūdakī,

Daqīqī und viele andere namhafte Dichter, in ihm wäre auch Firdausīs Schāhnāme entstanden, wenn nicht Maḥmūd von Ghazna diese schönste Frucht persischer Poesie, die unter sāmānidischer Fürsorge heranzureifen begonnen hatte, in seinen Fruchtgarten versetzt hätte. Auch wertvolle persische wissenschaftliche Werke verdanken wir den Sāmāniden; Abū Mansūr Muwaffaq's pharmakologisches Werk und der sog. persische Tabarī sind in ihrer Zeit geschaffen worden.

MIRCHOND, Histoire des Samanides, traduite par DEFRÉMERY, Paris 1845; Abū Bekr Muḥ. ibn Dschaʿfar ibn Zakarīya, *Tārīx-ī Naršaxī* (bis 943), ins Persische übersetzt und fortgesetzt zuerst von Abū Naṣr Aḥmad Qubāvī (1128) und dann von Muḥammad ibn Zufar als *Tārīx-i Buxārā* (bis 1178), vgl. SCHEFER, Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy suivie de textes relatifs à la Transoxanie, Paris 1892; ANONYMUS, *Tārīx-i salāṭīn-i āl-i Sāmān* (kurz; As. Soc. of Bengal, S. 152); E. B. OLLIVER, The Decline of the Sámánís and the Rise of the Ghaznavis in Máwará-un-Nahr and part of Khurásán, JASB. Vol. 55, 89 ff.

§ 8. DIE ʿALIDEN IN TABERISTĀN.

Die schwierigsten aller persischen Provinzen waren für die Araber von Anbeginn an die am Südufer des kaspischen Meeres gelegenen Dēlem, Taberistān und Gurgān gewesen. Die unwegsamen Gebirge boten einen natürlichen Schutzwall gegen jeden feindlichen Einfall, und so gelang es den Chalifen ebensowenig wie früher den Achaemeniden und Sāsāniden, die dortigen unbotmässigen Stämme dauernd im Gehorsam zu erhalten. Ja nicht einmal eine Bekehrung zum Islām liess sich zunächst in grösserem Massstabe erzielen. Die taberistānischen Herrscher aus dem alten Geschlechte Kāren, einem der »sieben Häuser«, welche den Titel Ispehbeden (»Heerführer«) führten, blieben Zoroastrier und berechneten ihre Aera, wie es scheint, nach dem Tode des Yezdegerd. Alle Züge der Araber gegen diese Gegenden können hier nicht einzeln angeführt werden, nur die wichtigsten seien kurz genannt. Nach den ersten verunglückten Versuchen in den 70er Jahren des 7. Jahrhunderts folgten Expeditionen Yazīd's unter Sulaimān (716) gegen Taberistān und Gurgān, sowie unter Manṣūr (758, 759 und 761) gegen Dēlem und Taberistān. Eigentlich waren dies alles aber nur Raubzüge oder nach muslimischer Terminologie *γazāt* (»Züge gegen Ungläubige«), ein Aushängeschild, unter dem ungehindert geplündert und zu Sklaven gemacht werden konnte. Yazīd hat im Abschlachten der sich gegen den Islām sträubenden Bevölkerung wohl alle arabischen Feldherrn übertroffen; sein Verfahren war aber doch weniger teuflisch als das Qotaiba's in Bochārā, der den »Ketzern« dort Araber in die Häuser legte und durch solche Dragonaden die Bekehrung erzwang[1]. Taberistān erhielt unter Manṣūr 25 Jahre lang arabische Statthalter, da die alte Ispehbedenlinie der Benu Dābūye erloschen war.

779 war in Gurgān eine revolutionäre Erhebung communistischer Sectirer zu dämpfen, solche wiederholten sich 796/7, 799, 800, 801. Unter den Dēlemiten hatte die ʿalidische Sache mittlerweile zahlreiche Anhänger gewonnen und nun breitete sie sich auch östlich über Taberistān aus. Mit der Begründung des Ṭāhiridenreiches waren Taberistān und Gurgān mit an dieses gefallen, die neuen Herren fanden aber die gleichen Schwierigkeiten, ihre Oberhoheit auch thatsächlich zur Anerkennung zu bringen wie die Chalifen. Wider alles Erwarten schnell glückte es 839, einen Aufstand des Ispehbeden Māziyār ibn Qārin zu unterdrücken, mit dem Siege über ihn zog nun auch der Islām, jedoch in ʿalidischer Form, in das unterworfene Gebiet ein. 864 finden wir den ʿAliden Ḥasan ibn Zaid aus Rai, »den grossen Missionar«,

an der Spitze Taberistāns, es gelang ihm nach einigen Zwischenfällen, sich dauernd hier festzusetzen. Er dehnte seine Herrschaft über die ganzen kaspischen Provinzen, Qazvīn und Rai mit eingeschlossen, aus, musste dann zwar, eben noch siegreich gegen Muhammad ibn Tāhir, auf ein Jahr (874) vor dem Kupferschmiede weichen, kehrte aber 875 unangefochten in seinen alten Besitz zurück. 884 folgte ihm sein Bruder Muhammad ibn Zaid, der 900 Leben und Reich an den Sāmāniden Ismaʿīl ibn Ahmad verlor. Doch auch die Sāmāniden wurden des schwierigen Landes nicht froh, 913/4 bemächtigte sich der ʿAlide Hasan el-Utrusch (»der Stumme«) durch Verrat Taberistāns, und seine Nachfolger dehnten sich bis nach Rai, Gurgān und sogar Chorāsān aus.

[1] »Die Bewohner Bochārās nahmen öffentlich den Islām an, blieben aber im Geheimen bei ihrer Ketzerei. Qotaiba befahl ihnen daher, die eine Hälfte ihrer Häuser den Arabern zu überlassen, damit diese mit ihnen zusammenlebten und von allem ihren Thun Kunde hätten. Auf diese Weise pflanzte er ihnen den Islām ins Herz« (Narschachī).

§ 9. ZIYĀRIDEN. BŪYIDEN.

Was die ʿAliden mit vieler Mühe so zusammengebracht hatten, ward bald nach Utrusch's Tode zur Beute eines Gilāners, des Merdāvēdsch ibn Ziyār (nicht Ziyād), des einfachen Anführers eines Dēlemitenheeres. Aber seines Gleichen gehörte damals die Welt, wo nur die Sprache des Schwertes sich Gehör zu verschaffen vermochte, komme sie, von wem sie wolle. Bald sah sich Merdāvēdsch als Herrn nicht nur fast des gesamten ʿAlidenreiches sondern auch ganz Mediens bis Holwān, Hamadān und Isfahān und streckte seine Hand bereits begehrlich nach Chūzistān aus.

Doch er sollte seine meisten Eroberungen für andere gemacht haben. Isfahān hatte ihm ʿAlī, sein Gouverneur von Karadsch (s. ö. von Hamadān), erobert, der älteste von drei Brüdern, deren Geschlecht später nach ihrem Vater Abū Schudschāʿ Būye den Namen Būyiden erhalten hat. Sie waren ursprünglich Landsknechte in Dēlem gewesen — doch findet sich auch der Versuch, ihre Abstammung zu nobilitiren, indem sie als Nachkommen des Sāsāniden Behrām Gōr, der mit den Sprösslingen seiner zahlreichen Liebesabenteuer so manchem Stammbaume beispringen konnte, hingestellt werden[1]. Wie der Kupferschmied hatten sie sich dem Kriegshandwerk ergeben und schliesslich bei Merdāvēdsch Dienste genommen. Dieser mochte Isfahān nicht in ihrer Hand lassen und gab es lieber an den Chalifen Qāhir zurück. Ergrimmt sagten sich die Būyiden von ihm los, eroberten auf eigene Rechnung ganz Fārs (934) und nach ihres einstigen Kriegsherrn Tode (935) Medien dazu. ʿAlī Būye regierte in Fārs, sein Bruder Hasan in Medien, während der dritte, Ahmad, zunächst Kirmān einnahm (936) und sich dann im Westen ausbreitete, bis er 945 dem Chalifen Muktafī in dessen Hauptstadt Baghdād die höchste Würde des Emīr ul-Umarā und den Ehrentitel Muʿizzuddaula (»Kräftiger des Reiches«) abtrotzte. Seine Brüder erhielten gleichzeitig die Beinamen ʿImāduddaula (»Stütze des Reiches«) und Ruknuddaula (»Säule des Reiches«). Der Chalife war noch nie bisher für eine längere Zeitdauer eine solche Null gewesen als jetzt; so wie der Būyide und seine Nachkommen mit dem Beherrscher der Gläubigen umsprangen, war diesem noch nie geschehen, obwohl doch schon manche Demütigung über das Chalifat auch früher hingegangen war. Der Sultān, so nannte sich Ahmad (allerdings findet sich dieser Titel nie auf den Münzen, wo sich die Būyiden nur als Amīr oder Malik bezeichnen, Ahmad wird ihn daher nicht officiell oder nur kurze Zeit geführt haben), liess Muktafī nach fünf Wochen blenden und machte den

Mutî' zu seinem Nachfolger. Die Rücksicht auf die überwiegend sunnitische Bevölkerung des 'Irâq veranlasste die Bûyiden, den Chalifen dem Namen nach als das Oberhaupt der muslimischen Welt weiter bestehen zu lassen, wenn sie ihn auch sonst nicht gerade sehr rücksichtsvoll behandelten und ihn sogar Mangel leiden liessen. Hätte die Dynastie eine gefestigte Erbfolge eingeführt, so wären die Marionetten auf dem Throne in Baghdâd wohl gänzlich beseitigt worden und ein nationales persisches Geschlecht hätte Irân schon damals wieder unter einer Hand vereinigt und dann vielleicht den Seldschukensturm abgeschlagen. Das Zeug dazu hätten die Bûyiden gehabt, aber eine unselige Zersplitterung ihrer Kräfte in inneren Fehden liess es nicht so weit kommen.

Der Bruder Merdâvêdsch's, Vaschmgîr, hatte sich den Sâmâniden angeschlossen und so sein Reich vor den Bûyiden gerettet. Von den drei Brüdern starb zuerst 'Alî (949), sein Land Fârs erhielt als nächster Erbe sein Neffe 'Aḍududdaula (»Arm des Reiches«) — mit solchen prunkenden Titeln mussten die Chalifen die Familie immer versehen. Als der älteste war 'Alî auch von Aḥmad, der doch die Macht des Hauses begründet hatte, ohne Weigerung als Haupt der Familie anerkannt worden, jetzt nach seinem Tode ging diese Würde auf den nächstaltrigen Ḫasan in Medien und Rai, 'Aḍududdaula's Vater, über. 967 starb Aḥmad, der Kirmân, Chûzistân und 'Irâq in seiner Hand vereinigt hatte; 975 griff 'Aḍududdaula in das Gebiet von dessen Sohne Bachtiyâr, genannt 'Izzuddaula (»Glanz des Reiches«), über und bemächtigte sich Baghdâd's sowie des 'Irâq's. Es gelang der Autorität des allein noch überlebenden der drei Stifter, Ruknuddaula's, die beiden Vettern wieder zur Eintracht zu bereden, aber nach seinem Tode (977) begannen von neuem Streitigkeiten in der Familie. Er hatte sein Reich unter drei Söhne zu teilen gehabt; von diesen trennte sich der jüngste, Fachruddaula (»Stolz des Reiches«), ganz ab und eroberte sich zu seinem Erbe Medien, zunächst ohne Iṣfahân, noch Taberistân und Gurgân für mehrere Jahrzehnte. Der »Arm des Reiches« beseitigte jetzt den »Glanz des Reiches« endgültig und schwang sich zum unumschränkten Oberhaupte der Dynastie auf. Unter ihm standen die Bûyiden auf der Höhe ihrer Macht. Leider hinterliess er sein Reich bei seinem Tode (982/3) wieder drei Söhnen, von denen Bahâuddaula (»Wert des Reiches«) 889/90 nach längerem Bruderkampfe Sieger blieb. Unter dessen vier Söhnen (1012) und deren Nachkommen wiederholte sich das Schauspiel der Uneinigkeit, so dass das einst so grosse Reich arg zerbröckelte und die allerverworrensten Zustände hereinbrachen. Und in dieser Zeit nahm der Bûyide Dschalâluddaula (»Ruhm des Reiches«), dem es nicht mehr genügte, Amîr ul-Umarâ zu heissen, den altpersischen Titel »König der Könige« an!

Fachruddaula's Linie in Rai (Taberistân und Gurgân hatte sie mittlerweile wieder an den Ziyâriden Qâbûs, den Enkel Vaschmgîrs und Verfasser eines berühmten Fürstenspiegels, verloren) war die erste der Bûyiden, die einem Stärkeren, nämlich Maḥmûd von Ghazna, zum Opfer fiel (1029). Iṣfahân hatte sie bereits 1007/8 unter ihrem letzten unfähigen Herrscher Madschduddaula (auch einem »Ruhm des Reiches«) an die Kâkôyiden (Kâkwaihiden) eingebüsst, welche 1023 noch Hamadân eroberten und sich in beiden Provinzen bis 1051 behaupteten; Kâkôyiden und Bûyiden waren durch Fachruddaula in verwandschaftliche Bande getreten. Hamadân war übrigens schon vorher eine Reihe Jahre in dem Besitze einer fremden Dynastie gewesen, der kurdischen Ḫasanôyiden (Ḫasanwaihiden), welche dort von ca. 959—1015 als bûyidische Gouverneure, zeitweise sogar fast ganz selbständig, regierten.

Die übrigen bûyidischen Reste hielten sich noch fast zwanzig Jahre, weil sie zunächst nicht angegriffen wurden. Dann aber wehrten sie sich hartnäckig und mit dem Mute der Verzweiflung gegen die Seldschuken. 1047

musste Kirmān deren Oberhoheit anerkennen und wurde dann im folgenden Jahre ganz eingezogen. Die nächsten Jahre wurden durch Kämpfe mit wechselndem Glücke in Fārs und Chūzistān ausgefüllt, bis Ṭughrul Beg 1055 durch einen kühnen Zug über Ādherbāidschān vom Norden her die Entscheidung brachte, indem er Baghdād einnahm. Der letzte būyidische Amīr ul-Umarā, Malik er-Rahīm, starb 1058 im Gefängnisse. Einige jüngere Glieder der Familie versuchten noch einen kurzen planlosen Widerstand; 1094 hören wir von dem letzten, einem Kai Chosrau, der in einem kleinen Orte von der Gnade der Seldschuken lebte.

Die erste nationale Dynastie, die fast das ganze Persien — ausser den sāmānidischen Landen — allerdings meist in eine Menge Kleinstaaten zerstückelt, in ihrer Hand vereinigt hatte, war vom Schauplatze abgetreten. Bis auf ʿAḍududdaula war für friedliche Werke wenig Zeit gewesen, aber dieser wandte den Verhältnissen im Innern seine Sorge zu. Er liess allenthalben im Reiche, besonders auch in der Chalifenstadt, die Verwüstungen der langen Kriege ausbessern und neue Bauten aufführen; dazu unterstützte er Dichter und Gelehrte durch Gewährung von Jahresgehältern. Der Verfasser des Schīrāznāme's, Abul ʿAbbās Aḥmad ibn Abul Ḥasan gen. Muʿīn Schīrāzī, der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts schrieb, zählt verschiedene Bauwerke der Būyiden in Fārs, vornehmlich in Schīrāz auf; von denselben ist am erwähnenswertesten ʿAḍududdaula's berühmter Deich am Kurflusse, der Band-amīr (»Deich des Amīr's«), der noch heute existirt. Unter demselben Herrscher dichtete Qaṭrān, mit dem Beinamen el-Dschabalī, an Madschud-daula's Hofe Kamāl-uddīn Pindār, bereits unter Bachtiyār der Ahvāzer Bachtiyārī.

[1] In Wahrheit schliesst sich der erfundene Būyidenstammbaum an Behrām Gōr's ersten Minister Mihr Narsē an (s. Marquart, ZDMG. 49, 660/1).

Mirchond, Gesch. der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh, persisch und deutsch von Fr. Wilken, Berlin 1835; Fr. v. Erdmann, Erläuterung und Ergänzung einiger Stellen der von Mirchond verfassten Gesch. des Stammes Buweih, Kasan 1836.

§ 10. MAḤMŪD VON GHAZNA. DIE SELDSCHUKEN. DIE ASSASSINEN.

Als Mittelpunkt des geistigen Lebens erscheint nunmehr für die kurze Zeit des gewaltigen Reiches Maḥmūd's, das von 1005—1030 sich über die Länder der einstigen Sāmāniden und Būyiden von Medien über Taberistān, Gurgān, Chvārezm, Sīstān, Afghānistān und Indien bis Gudscherāt erstreckte, Ghazna, wo an dem glänzenden Hofe freiwillig oder gezwungen alle bedeutenden Männer der Epoche zusammenströmten. Neben Firdausī seien von Dichtern hier nur die Namen Farruchī, Unṣurī, Minūtschihrī, von Gelehrten Bērūnī und Ibn Sīnā (Avicenna) genannt. Doch lag dabei ein schwerer Druck auf dem Persertum, indem der fanatisch sunnitische Sultān den Schiitismus unerbittlich verfolgte und auch das Persische im amtlichen Gebrauche wieder durch das Arabische zu verdrängen suchte. In der Poesie hielt sich dieses aber als die herrschende Sprache, selbst am Hofe eines Türken, dessen Grosse gewiss längst nicht alle Persisch verstanden, und wo die Sprache des täglichen Bedarfs jedenfalls die türkische war. Ist doch auch aus Pietro della Valle's Schilderungen zu entnehmen, dass selbst an ʿAbbās des Grossen Hofe, also zur Zeit der höchsten modernen Machtentfaltung Persiens, Türkisch die Umgangssprache war. Das Gleiche ergeben dann auch für die nächste Folgezeit die Berichte anderer Reisender, wie des Olearius oder Chardin (vgl. Langlès bei Chardin IV 238 Anm. oder VII 314 Anm.). Die Dichter der Ṣaffāriden und Sāmāniden hatten neben ihren

persischen Poesien noch arabische verfassen zu müssen geglaubt, jetzt änderte sich dies; Firdausī hat allem Anschein nach die Sprache des Qorans nicht besonders gut verstanden. Solche Bevorzugung ihrer Sprache musste ganz selbstverständlich zur Stärkung des persischen Nationalgefühls beitragen. Asadī des älteren *Munāẓare* »Araber und Perser«, die den Vorrang dieser über jene zu erweisen sucht (s. oben S. 227), entsprang aus diesem gehobenen Patriotismus. Noch heute übt Persien durch seine schöne Sprache im Orient eine gewisse Macht aus, die es politisch sonst nicht geltend machen kann.

Dem Ansturme der Seldschuken fand sich Maḥmūd's Reich nach seines Stifters Tode (1030) nicht gewachsen. Die Länder, welche der grosse Kriegsheld vorerst nur ziemlich äusserlich durch das Schwert hatte zusammenbringen können, mussten unter seinen Nachkommen, die unmöglich soviel Genie, Thatkraft, politischen Scharfblick und, last not least, Glück wie er besitzen konnten, bald wieder auseinanderfallen, wenn es galt, sie gegen so elementare Gewalten, wie sie in den Seldschukenhorden auftauchten, zu verteidigen. 1059 verzichteten die Ghazneviden in einem Friedensvertrage dauernd auf ihre Besitzungen jenseits des Hindukusch und des Ghōr, des Gebirgslandes südöstlich von Herāt, indem sie den Schwerpunkt ihres Reiches nach Indien verlegten. Sīstān hatten sie ebenfalls aufgeben müssen.

ʿUtbī, *Al-kitāb al-yamīnī* (Geschichte Maḥmūd's) aus dem Arabischen ins Persische übersetzt von Abu'l Scharaf Dscharbādhaqānī (1186; englisch von J. REYNOLDS, London 1858) und von Muḥ. Karāmat ʿAlī (1857) — AUMER, München Nr. 241 verzeichnet aber noch eine dritte Übersetzung; MIRCHOND, Historia Gasnevidarum pers. et latine von FR. WILKEN, Berolini 1832 (ʿAlī Efendī Ḥilmī hält im Katalog der Kairoer viceköniglichen Bibliothek S. 500 das Latein für Französisch); Baihaqī, *Tārīx-i Masʿūdī* (Geschichte Masʿūd's, Maḥmūd's Sohn); Abū Saʿīd ʿAbdul-hayy Kardīzī, *Zain ul-axbār* (für ʿAbd-ur-Raschīd 1051/2; vgl. ETHÉ, Bodl. Nr. 15).

Die Seldschuken (Seldschūq), welche damit bestimmend in die Weltgeschichte eingetreten waren, gehörten als Unterabteilung dem türkischen Stamme der Gusen (Ghuzz) an, ihre Führer waren zwei Brüder, Ṭughrul Beg und Tschākyr Beg. Unablässig erhielten sie neuen Zuzug aus Transoxanien und überschwemmten so ganz Persien bis nach Kleinasien hinein. Das zersplitterte Būyidenreich vermochte natürlich gar keinen Widerstand zu leisten, 1059 brachte die Einnahme Baghdād's die Eroberung Persiens zum Abschluss. Nachdem Tschākyr Beg noch in demselben Jahre gestorben war, blieb Ṭughrul 4 Jahre der alleinige Oberherrscher des grossen sich von Balch bis nach Baghdād erstreckenden Ländercomplexes; doch liess er den Osten von Alp Arslan, Tschākyr's Sohne, regieren. Ṭughrul erkannte, dass seinem jungen Reiche vor allem innere Festigung nötig sei; darum hatte er auch den Chalifen Qāïm mit äusserster Ehrerbietung behandelt und ihn sogar als seinen Lehnsherrn feierlich anerkannt. Aus einem anfänglichen Ruknuddaula (»Säule des Reichs«) hatte ihn dieser dann zu einem Ruknuddīn (»Säule des Glaubens«) umbenannt, was dem Seldschuken aus politischen Gründen wichtig erschien. Die rohe ungebändigte türkische Kraft wurde durch persische Verschlagenheit und Diplomatie beraten und gelenkt; den Einfluss von Ṭughrul's schlauem Vazir el-Kundurī, mit dem Beinamen ʿAmīd ul-Mulk (»Stütze des Reiches«), werden wir auch in dem Projecte, eine Tochter Qāïm's zu heiraten, erkennen dürfen. Eine solche Verbindung musste den Eroberer aus einem ganz unkultivierten Volke, das seinen neuen Unterthanen bis dahin immer nur für gut als Sklaven und Söldner geschienen hatte, in deren Augen mächtig heben. Trotz des Widerstrebens des Chalifen setzte ʿAmīd ul-Mulk die Verlobung durch, zum Eheschluss kam es indess nicht, da der Bräutigam noch in demselben Jahre (1063), fast 70jährig, starb.

Ihm folgte sein Neffe Alp Arslan (1063—72) und dem dessen Sohn Malakschāh (1072—92). Die neuen Eroberungen im Westen und Osten — im Reiche selbst war in dieser ganzen Zeit ziemlich Ruhe — unter diesen beiden grössten Sultanen der Dynastie gehen uns hier nichts an, wir werfen dafür einen raschen Blick auf die inneren Verhältnisse. Ṭughruls Minister versuchte zunächst, bei dem Thronwechsel einen unter seinem Einflusse stehenden jüngeren Prinzen zur Regierung zu bringen, er musste aber sein Unternehmen mit dem Tode büssen. Doch machte er nur einem anderen Perser Platz, dem hervorragendsten Vazir, den überhaupt das Seldschukenreich gesehen hat, dem Niẕām ul-Mulk (»Ordnung des Reiches«, Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn ʿAlī ibn Isḥāq, geb. 1018). Von ihm, der unter zwei Sultānen 30 Jahre lang an der Spitze der inneren Regierung stand, besitzen wir eine Denkschrift über die Grundsätze der Verwaltung sowie die eingerissenen Schäden und Missbräuche (Siaset Namèh, Traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-Châh par le Vezir Nizam oul-moulk, Texte persan édité par Ch. Schefer, Paris 1891). Unter Malakschāh besonders blühten Kunst und Wissenschaft; zu Nīschāpūr, Baghdād, Basra entstanden hohe Schulen, Medressen, von denen vorzüglich die Niẕāmīya von Baghdād berühmt war. Der Herstellung sicherer Verhältnisse in Bezug auf Eigentum und Verkehr im ganzen Reiche, der Förderung der Landwirtschaft widmeten Vazir wie Herrscher eingehende Sorgfalt; dass aber beiden darin noch nicht genug geschah, zeigt Niẕām's Memorandum und Malakschāh's Auftrag, es zu verfassen. Der Sultan verschmähte es nicht, neben seinen kriegerischen Expeditionen auch friedliche Inspectionsreisen (nach der Überlieferung zusammen zwölf) durch sein ganzes weites Reich zu machen und sich persönlich um das Wohl seiner Unterthanen, auch der Geringen, zu bekümmern. In seiner Denkschrift zeigt sich Niẕām nicht als Freund der Schiiten, die er im Staatsdienst nicht verwandt wissen wollte; doch bewog er Alp Arslan und Malakschāh, neben den officiellen Ehrenbezeugungen gegen den Chalifen auch die persischen Nationalheiligtümer in Meschhed, Qum, Nedschef und Kerbelā durch Besuche zu ehren. Natürlich machten beide ausserdem vor allem auch die Wallfahrt nach Mekka.

Auf diesen erfreulichen Aufschwung nach Zeiten des ärgsten wirtschaftlichen und geistigen Niedergangs fiel plötzlich wie ein Mehlthau die finstere, geheimnisvolle Gewalt des Assassinentums.

Die Überlieferung verknüpft drei der bedeutendsten Charaktere des elften Jahrhunderts zu einer Jugendfreundschaft; Niẕām ul-Mulk haben wir von ihnen bereits kennen gelernt. Die beiden anderen waren seine Landsleute ʿOmar Chaiyām (vgl. unten) und Ḥasan ibn aṣ-Ṣabbāḥ, doch stammte der letzte vielleicht aus arabischem Blute. Er hatte sich der Secte der Ismaʿīliten (auch Bāṭiniten) angeschlossen, die den Ismaʿīl, Sohn des Dschaʿafer, einen Ururenkel des Ḥusain, als Mahdī, d. h. als künftigen Propheten, erwarteten. Ihre gesamte Lehre zu verstehen, war nur wenigen Auserwählten beschieden, die höchste Stufe der Erkenntnis konnte erst vermittelst des Durchgangs durch vier niedere und darauf noch fünf höhere Grade erworben werden. Das Resultat einer Bekehrung war in den unteren Stufen sklavische Unterwerfung unter die Gebote des Mahdī und bei dessen Unsichtbarkeit der von ihm inspirirten Leiter des Bundes, in den höheren und höchsten absoluter Skepticismus und nackter Materialismus. Das Geheimnisvolle, vielfach Unverstandene, der tröstende Hinweis auf den Propheten, welcher aus aller Not retten werde, dazu die Aufreizung gegen die Fremdherrschaft (der Erfinder der letzten Form des Ismaʿīlitismus ist wahrscheinlich ʿAbdullāh ibn Maimūn, ein Perser und fanatischer Araberhasser, † 874/5, gewesen), mussten bei der weit verbreiteten allgemeinen Unzufriedenheit die Sekte bald populär machen, zumal die sehr

rührige Agitation bald im Verborgenen geschehen musste, da die Regierungen die Umsturzprediger energisch verfolgten. Das war aber, wie so oft, gerade die beste Reclame für die Bewegung. Diese Secte nun ersah sich Ḥasan ibn Ṣabbāḥ als das Mittel, sein Streben nach Macht zu befriedigen, nachdem er am Seldschukenhofe dieses Ziel nicht hatte erreichen können. Hier war er nämlich bei einem heimtückischen Versuche, seinen Jugendfreund, der ihn durch seinen Einfluss placirt hatte, zu stürzen, selbst in die diesem gegrabene Grube gefallen und hatte sein Leben nur durch schleunige Flucht retten können. Seit dem Ende des Jahres 1090 hauste Ḥasan auf der Burg Ālamūt (»Adlernest«, wie der Name gedeutet wird) in den Bergen nördlich von Qazvīn; das Merkwort (*tārīx*) für die Besitzergreifung der Feste ward ihr Name Ālamūt selbst, dessen Buchstaben zusammen den Zahlenwert des entsprechenden muhammedanischen Jahres 483 ausmachen. Solche Merkworte haben bekanntlich nicht selten die frappantesten Beziehungen zu den Ereignissen, für welche sie erfunden werden, ohne dass etwas anderes dahinter steckt als nachheriger Scharfsinn geistreicher Litteraten; bei der Schlauheit und Berechnung, mit welcher »der Alte vom Berge« seine Handlungen stets ins Werk gesetzt hat, könnte man ihm aber auch zutrauen, dass er durch eigene Erfindung dieses Tārīchs sogar die Buchstabensymbolik in den Dienst seiner Sache zu stellen versucht hat[1]. Von Ālamūt gingen seine Sendlinge (*Fedāwī*) aus, denen er im Haschīschrausche die Freuden des Paradieses vorgespiegelt hatte, welche sie erwarteten, wenn sie für die ismaʿīlitische Sache ihr Leben gelassen hätten, zu jedem ihnen aufgetragenen Morde bereit. Zweihundert Jahre lang sind die Assassinen (aus *Haschīschī* »Haschīschraucher«) der Schrecken der islamitischen Welt Asiens gewesen, indem sie teils offen ihre Mordthaten verübten, teils in geheimnisvollem Dunkel, wie die Vehme auf der roten Erde Deutschlands, ihre Opfer dahinrafften. Als eine grauenhafte Illustration des Spruches: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« ist ihr Name im Französischen das Wort für »Mörder« (*assassin*) geworden; und das mit Recht. Eine reinigende Wirkung wie die heilige Vehme haben sie eben nicht ausgeübt, eine nationale befreiende That ist von ihnen nicht ausgegangen, wie man nach ihren Predigten doch hätte erwarten sollen. Im Gegenteil haben sie durch Beseitigung gerade von Persönlichkeiten, die eine Besserung der Verhältnisse hätten herbeiführen können, lähmend und hindernd gewirkt. Das alleinige Streben dieser ganz einzigartigen Gesellschaft, oder man kann wohl sagen, Dynastie, schien zu sein, Unheil und Verwirrung zu stiften. Eine Art moderner Anarchisten mit der Parole der Propaganda der That, aber ohne jede Ursache, Zweck und Ziel. Zu Ālamūt, ihrem Mittelpunkte, dem Sitze ihres Hauptes, des Schaich ul-Dschibāl (»des Alten vom Berge«), eroberte sie sich noch eine Anzahl wohlbefestigter Burgen in verschiedenen Provinzen Persiens. Orientalische Schriftsteller geben die Menge der Assassinenfesten auf rund hundert an; wer hieraus auf stark ausgebaute assassinische Pfaffengassen schliessen wollte, würde aber fehlgehen, in Wirklichkeit werden es kaum ein paar Dutzend gewesen sein. Der Einfluss des unheimlichen Bundes war jedenfalls ungeheuer und liess alle Übertreibungen glaublich erscheinen. Leider scheuten sich muslimische Machthaber nicht, Bündnisse mit dem »Alten« einzugehen oder sich sogar der Dolche seiner frommen Mörderbande zur Beseitigung unbequemer Diener und Nebenbuhler zu bedienen. Erst durch Hulagu ward 1256 das Adlernest geschleift, das bis dahin allen Belagerungen Trotz geboten hatte, und die Secte in Persien ausgerottet, doch hat sie dann eine nicht minder bedeutende Rolle noch in Syrien gespielt.

Ein Fedāwī ermordete 1092 den Niẓām ul-Mulk, vielleicht unter Mitwissen seines Fürsten, mit dem er kurz zuvor zerfallen war, und kaum einen

Monat später folgte ihm dieser im Tode nach. Ein geradezu unglaubliches Glück heftete sich an die Fersen von Malakschāh's ältestem Sohne Barkiyarok, so dass ihn Niederlagen, Verschwörungen, Krankheit nicht zu verderben vermochten, obwohl er selbst immer ohne Initiative blieb. Zuletzt sah er sich aber doch genötigt, die grössere Hälfte des Reiches seinem Bruder Muḥammad abzutreten, der nach Barkiyarok's Tode (Ende 1104) alleiniger Herrscher ward (1105—18). Energisch wie Muḥammad war, ward seine Regierung trotz tückischer Grausamkeit doch ein Segen für das Reich, da nun wieder ein Wille statt vieler massgebend ward. Ja, er war sogar dicht daran, die Assassinen auf Ālamūt auszuhungern, als er plötzlich, diesen sehr gelegen, im besten Mannesalter von 37 Jahren starb.

Jetzt begann der Einfluss der Atābege (Vormünder)[2], Condottieri, die einander im Interesse der ihnen unterstellten oder auch von ihnen selbst als Legitimation aufgegriffenen Prinzen, im Grunde jedoch mehr in dem eigenen, befehdeten und schliesslich selbständige Dynastien begründeten. Diese Atābege waren zum Teil ehemalige Sklaven (Mamlūken), zum Teil Nachkommen solcher; aus ihren Kreisen recrutirten sich die hohen und höchsten seldschukischen Beamten. Noch Niẕām ul-Mulk hatte in seiner Denkschrift davor gewarnt, einem Mamlūken in der Entscheidung eines Processes fern vom Hofe zu viele Freiheiten zu lassen (ZDMG. 46, 764), jetzt treten solche allenthalben als unabhängige Regenten auf, und die meisten von ihnen sind in solcher Stellung nicht untüchtig gewesen.

Sandschar, der letzte noch lebende Sohn Malakschāh's, erzwang zwar nach Muḥammad's Tode, dass sein Name im Kirchengebete vor dem seines unmündigen Neffen Maḥmūd, der zunächst als Nachfolger seines Vaters allgemein anerkannt worden war, genannt würde, doch bekümmerte er sich weiterhin nicht mehr um die westlich von Chorāsān gelegenen Lande, sondern beschränkte sich darauf, die seldschukische Herrschaft im Osten bis nach Transoxanien zu erhalten. Im Westen bröckelten eine Reihe Kleinstaaten von dem Hauptreiche ab, deren wichtigste die folgenden waren.

In Mosul finden wir seit 1127 den Atābeg Zengī, vom Chalifen mit dem Ehrentitel ʿImāduddīn (»Säule des Glaubens«) geziert. Er breitete sich weit nach Westen aus, während der Beherrscher der Gläubigen sich wieder zum Herren des arabischen ʿIrāq machen konnte; Zengī's Nachkommen hielten sich bis 1262.

In Fārs erscheint seit 1148/9 die Dynastie der Selghuriden, unter denen die Provinz in den sonstigen Wirren rings umher sich einer glücklichen Ruhe erfreute, so dass »ihre Bewohner die Seite der Behaglichkeit auf das Ruhebett der Lust strecken und in süssen Schlaf sinken konnten« (Schīrāznāme). Dem Atābeg Abū Bekr aus ihrer Reihe († 1260) hat Saʿdī seinen Rosengarten (*Gulistān*) wie Fruchtgarten (*Bostān*) gewidmet, zum Dank für die Wohlthaten, mit denen ihn in der Jugend der Vater des Fürsten überhäuft hatte. Die Linie bestand bis 1264, in weiblicher Linie bis 1287.

Nīschāpūr fiel 1162 auf einige Jahre in die Hände des Malik Muaiyad, der seinen Fürsten dort blendete; 1199 war die kurzlebige Dynastie schon wieder erloschen.

In Luristān begründete der Kurde Abū Ṭāhir Muḥammad Fazlōye eine eigene Linie, die Hezāraspiden (1148—1423). In Adharbāidschān treten die Pehlevāniden auf (1136—1225), die eine Zeit lang auch Medien mit Iṣfahān und Rai behaupteten[3].

In Armenien endlich die Schāh-Armen (1100—1207), die aber im starken Widerspruch mit diesem volltönenden Titel nur das Gebiet von Chilāt am Wānsee besassen.

Kirmān hatte seit 1041/2 unter Alp Arslan's Bruder Kavurd gestanden; bis 1187 regierten hier dessen Nachkommen, und das Land hatte sich unter ihnen, besonders zu Anfang, einer günstigen Entwickelung zu erfreuen[4].

In den kaspischen Provinzen waren schon von Alters her verschiedene Fürstenfamilien heimisch gewesen, deren Glieder mit besonderer Vorliebe sāsānidische Namen führten. Von diesen seien hier im Anschlusse an die Atābege die »Bergkönige« genannt, die sich in Māzenderān mit zwei Unterbrechungen, mehr oder weniger selbständig, bis zum Jahre 1349 hielten. Nach Malakschāh's Tode hatte ihr zweites Aufblühen begonnen; 1209 mussten sie wieder einem ʿAliden (s. § 8) weichen, die Mongolenunruhen veranlassten sie aber bald, ihre Ansprüche von Neuem geltend zu machen, allerdings als mongolische Vasallen. Die Serbedāre (s. § 11) hätten ihnen beinahe schon 1342 den Garaus gemacht; wie gross die Gefahr damals war, zeigt der Umstand, dass viele Māzenderānier, dem Beispiele ihres Herrschers folgend, die Kopfhaare nicht rasieren liessen und keinen Turban umlegten, bis der Feind besiegt war. Innere Unruhen verursachten dann den Sturz der Dynastie und ihr Erlöschen[5].

[1] Derartige Tārīch's zu ersinnen, ist keineswgs so schwer, als es vielleicht auf den ersten Blick scheinen könnte. Die Hauptsache ist, einen hübschen Gedanken zu finden, ihn in Worte zu kleiden. ist dann verhältnismässig leicht. Ich war im April 1896, als die Vorbereitungen zur Krönung des russischen Zarenpaars alle Welt beschäftigten, in Petersburg gerade damit beschäftigt, mir Rāqim's Tārīchsammlung nach den Handschriften des historischen Museums abzuschreiben. Dabei kam ich auf den Gedanken, zu versuchen, ob ich das Jahr des bevorstehenden Ereignisses nicht in einen persischen Merkspruch fügen könne. Es gelang mir ohne viel Mühe, zwei Sätze zu finden, deren Sinn die Thatsache der Krönung aussprach: »Nikolaus II nahm das Diadem aller Reussen« (*Nikūlāy-i duvum āīhīm-i heme Rūsiyān girift*) und »Nicolaus II, der kronentragende Recke« (als epischer Vers, *Nikūlāy-i ṯānī gev-ī tāj*'*dār*) = A. H. 1313, deren letzter sich bei Aufwendung einiger Mühe gewiss in die übliche Form eines für solche Staatsactionen vorgeschriebenen Hofchronogramms hätten bringen lassen, wofür orientalische Fürsten dem Autor den Mund mit Golde zu füllen pflegten (in purster Wirklichkeit). Ein Perser hätte natürlich mit Leichtigkeit viel bessere Denksprüche zu Stande gebracht. — [2] Mirchond, The History of the Atábaks of Syria and Persia ed. by W. H. MORLEY, London 1848. — [3] Hierher auch M. DEFRÉMERY, Recherches sur quatre princes d'Hamadan, JAs. 4. Sér. Vol. IX (1847), S. 148 ff. — [4] HOUTSMA, Zur Geschichte der Selǧuqen von Kermān, ZDMG. 39, 362 ff.; Muḥammad Ibrāhīm, *Tārīx-i salāṭīn-i Saljūqīya* (ed. HOUTSMA, Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides, Leiden 1886); Afḍal-uddīn Aḥmad ibn Ḥāmid Kirmānī, *Badāiʿ uzzamān fī vaqāiʿ Kirmān*; Ders., *ʿAqd ul-ʿalā lil mauqif ul-ʿalā* (Eroberung Kirmāns durch Malik Dīnār, 1185 f.). — [5] B. DORN, Die Geschichte Tabaristans nach Chondemir (Mém. de l'Acad. d. sciences d. St. Pét. VI. Sér. Scienc. pol., hist., philol. T. VIII, 1855, S. 1—138); Ders., Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des caspischen Meeres, St. Petersburg, 1. Bd. Schireddin's [Ẓahīruddīn] Geschichte von Tabaristan, Ruyan und Mazenderan (bis 1476), 1856; 2. Bd. ʿAly ben Schems-eddin's chanisches Geschichtswerk (1475—1514), 1857; 3. Bd. ʿAbdu'l-Fattāh Fūmeny's Geschichte von Gīlān (1517—1628), 1858; 4. Bd. Auszüge aus muhammedanischen Schriftstellern nebst einer kurzen Geschichte der Chane von Scheki, 1858. Vgl. Muḥammad ibn Ḥasan Isfandyār, *Tārīx-i Tabaristān* (bis ca. 1242 vom Autor, dann bis 1349 weitergeführt, in der Handschrift Bodl. Ouseley 214 sogar bis 1438/9, s. ETHÉ in diesem Grundriss II, 362).

1157 starb Sultan Sandschar zu Merw, und damit war dem Turkmenenstamme der Gusen (Ghuzz), die schon bei seinem Lebzeiten sich diesseits des Oxus festgesetzt und ihm eine empfindliche Niederlage beigebracht, ja ihn sogar selbst gefangen genommen hatten, Thür und Thor geöffnet. Dazu fielen die Chvārezmschāhe in Persien ein, und auch die Goriden breiteten sich westlich bis Herāt (1192), östlich bis Balch und den Hindukusch aus und krönten ihre Erfolge schliesslich durch die Vernichtung der Ghazneviden in Indien. Bei dem Zusammenstosse mit dem Chvārezmschāh zogen sie aber

den Kürzeren, und dieser rüstete sich nun, nachdem bereits Chorāsān, Kirmān und Medien in seinen Händen waren, zum Kampfe mit dem einzigen noch übrigen Machthaber von Bedeutung, dem inzwischen mächtig erstarkten Chalifen. Doch dabei hatte er die Rechnung ohne die Mongolen gemacht, die seine Dynastie vom Erdboden hinwegfegten, ehe er noch den geplanten Zug gegen Baghdād zur Ausführung bringen konnte.

In die Periode des Seldschukenreiches fällt die zweite und Hauptblüte der persischen schönen Litteratur. In ihr dichteten der weitgereiste Philosoph Nāṣir-i Chosrau († 1088), der geistvolle Satiriker und Freidenker ʿOmar Chaiyām († 1123), die sufischen tiefsinnigen Mystiker Farīduddīn ʿAttār (1119—1230) und Dschalāluddīn Rūmī (1207—73), sowie der neben Ḥāfiẓ noch heute in Persien populärste Dichter Schaich Saʿdī (ca. 1184—1292). An Sultan Sandschar's Hofe fanden sich eine ganze Reihe Poeten zusammen, unter denen Anvarī († nach 1189) der hervorragendste war. Sandschar selbst hat sich als Dichter versucht, wie so viele orientalische Fürsten ihrem kriegerischen oder Regentenruhme auch den Dichterlorbeer hinzuzufügen gestrebt haben — die Anthologien überliefern so Verse von dem Sāmāniden Ismaʿīl, Qābūs ibn Vaschmgīr, Maḥmūd von Ghazna, Saʿd ibn Zengī, Malakschāh und schon Ṭughrul u. a. m., aus späterer Zeit von dem Uzbeken ʿUbaid, ʿAbbās dem Grossen, Fatḥ ʿAlī Schāh u. a. m. Auch der tapfere Prinz Muntaṣir, der letzte Sāmānide, war ein Dilettant in der Dichtkunst; von dem Amir Abū ʿAlī Sīmdschūr in Nīschāpūr war dies bisher wohl noch nicht bekannt, Asadī's Wörterbuch enthält von ihm ein Beit, dessen Gedanke allerdings nicht besonders originell ist. Eine eigenartige Stellung nimmt auch, nicht wegen ihrer dichterischen Begabung, wohl aber als eine litterarische Madame sans gêne, Mahistī ein, die eine Geliebte Sandschar's gewesen sein soll (vgl. meine Ausgabe von Asadī's *Luγat-i Furs* S. 30/1). Dem Westen gehört aus derselben Epoche Chāqānī († ca. 1194) an, am Hofe der aus persischem Blute stammenden Schāhe von Schīrvān, sowie der romantische Epiker Niẓāmī († ca. 1203), der seine Werke meist den ādherbāidschānischen Atābegen gewidmet hat. Während der Übergangszeit der Ghaznevidenherrschaft an die Seldschuken in Chorāsān lebte Asadī, Firdausī's Neffe, dem wir ausser der ältesten neupersischen Handschrift und dem Epos des Kerschāsfnāmes das älteste uns erhalten gebliebene Wörterbuch (*Luγat-i Furs*) verdanken. Auch ʿOmar Chaiyām war nicht nur Dichter, sondern zugleich ein Gelehrter von höchstem Ruf; er nahm für Malakschāh eine Reform des Kalenders vor, deren Resultat die Dschalālī-Ära war (sie begann mit dem 15. März 1079).

Auch am Hofe der Chvārezmschāhe blühte Kunst und Wissenschaft. Besonders ist die Medicin hier gepflegt worden; schon Maḥmūd von Ghazna hatte seinen Leibarzt El-Ḥasan ibn Suvār von dorther geholt. Aus dem Jahre 1136/7 stammt das berühmte grosse Compendium der Medicin *Δaxīra-i Chvārezmschāhī* (»der Schatz des Chvārezmschāh«), allerdings wohl nur eine Übersetzung von Avicenna's Canon (vgl. WZKM. IV, 131 f.), und für Takasch schrieb Rāzī seine Encyklopädie. Fast von allen Herrschern der Dynastie sind uns in den *Taδkire* Verse aufbewahrt.

Mīrchvānd, Historia Seldschukidarum persice, ed. Vullers, Giessen 1837, deutsch 1838; Dumoret, Histoire des Seldjoukides, extraite de l'ouvrage intitulé Khelasset-oul-Akhbar de Khondemir, Journ. asiat. 2. Sér. Tom. XIII, 240 f. (1834); Defrémery, Histoire des Seldjoucides, extraite du Tarikhi-Guzideh, Journ. asiat. 4. Sér. Tom. XI, 417 f.; XII, 529 f.; XIII, 55 f. (1848/9); Houtsma, Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, Vol. I, II, III 1886—1891; Muḥ. ibn ʿAlī Rāvandī, *Rāḥat uṣṣudūr va āyat ussurūr* (daraus »Tableau du règne de Sultan Sindjar« von Schefer in Nouveaux Mél. orientaux, Paris 1886, 1—47 — der Autor hat die Mahnung Saiyid Eschref's betreffs des Schahnames getreulich befolgt; er hat Gedanken des Epos häufig in seinen Versen nachgeahmt und auch direct

solche aus ihm entlehnt, z. B. S. 36 = Schahn. 1258, 2280/1; das Gedicht des Muʿizzī auf S. 46 findet sich auch im *Tārīx-i Salǰūqiyān*, HOUTSMA, Recueil, Vol. I, S. 115); Muḥ. ibn Muḥ. ul-Ḥusainī, *ʿIrāqīya* (bis 1194; RIEU II, 848 b); Documente von 1268/9 bis Sultan Sandschar (Inst. de lang. orient. St. Pétersbourg Nr. 26, v. ROSEN). In der Bibliothek der Aja Sophia zu Constantinopel wird unter Nr. 3019 ein *Tārīx-i āl-i salǰūq* von Saʿd Schamsuddīn البزدوى notirt; in der Moschee Nūr-i ʿOṯmānīya findet sich unter Nr. 3167 ein *Tārīx-i* يزدوى von Muʿīnuddīn البزدوى, das doch gewiss Muʿīnuddīn Yazdī's Muzaffaridengeschichte sein soll, dem ersten Titel ist daher wohl auch nicht zu trauen.

§ 11. DIE MONGOLEN IN PERSIEN.

Im Jahre 1141 hatte Sultān Sandschar die Mongolen zuerst in einer sehr unangenehmen Weise kennen gelernt. Aus China waren Scharen von ihnen, verstärkt durch unterwegs zu ihnen gestossene Türkvölker, 1128 in Kaschgar eingefallen; um ihrem weiteren Vordringen in Transoxanien zu steuern, zog ihnen Sandschar mit einem starken Heere entgegen, erlitt aber eine schwere Niederlage und musste den Qarā Chitāi (»Schwarzchitaier«), wie die muslimischen Historiker sie nennen, Transoxanien überlassen. (Über die Niederlage Sultan Sandschar's sind sogar Nachrichten nach Europa gekommen, wenn auch etwas entstellt, s. F. ZARNCKE, Der Priester Johannes in Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. VII, S. 828 f.). Sie herrschten hier bis 1209/10, wo ihre Dynastie, die Gūrchāne, durch den Chvārezmschāh Muḥammed ibn Takasch wieder beseitigt wurde. Aber ihre Stammesgenossen waren mittlerweile im Nordosten durch Dschingiz Chān zu einem gewaltigen Reiche vereinigt worden. Es konnte gar nicht ausbleiben, dass dieser neue Machthaber sich auch nach Westen auszubreiten versuchen würde; zum Unglück musste ihn der Chwārezmschāh noch durch schnöde Misshandlung seiner Boten reizen, und der Chalife Nāṣir hat ihn wohl gar aus Furcht vor jenes geplantem Feldzuge nach dem ʿIrāq in das Land gerufen — ähnlich wie schon früher derartige Nomadenhorden von Herrschern Persiens in besonderen Nöten um Hilfe angegangen worden sind (z. B. von dem Arsaciden Phraates II die Skythen). Freilich stand für den Chalifen alles auf dem Spiele, denn der Chvārezmschāh wollte ihn in seiner weltlichen wie geistlichen Macht zugleich angreifen, indem er einen ʿalidischen, also schiitischen Gegenchalifen aufstellte. Dschingiz Chān säumte nicht, der Aufforderung zu folgen. 1220 eroberte er Samarkand und Bochārā und sandte seine Heere nach Chvārezm, Chorāsān, ja bis nach Medien, Ādharbāidschān und Schīrvān hinein, alles mit elementarer Macht niederwerfend. Des Chvārezmschāhs Muḥammed tapferer Sohn Dschalāluddīn, der letzte seines Geschlechts, versuchte noch zehn Jahre lang, sein väterliches Reich wiederzugewinnen, doch konnte er die schliessliche Katastrophe nur für kurze Zeit aufhalten, nicht endgiltig verhindern. Als Dschingiz Chān 1224 wieder über den Jaxartes abzog, liess er eine ausgebrannte Wüstenei hinter sich. Niemals wieder haben sich die einst so blühenden volkreichen Residenzstädte wie Merv, Urgendsch (die Hauptstadt von Chvārezm), Nīschāpūr, Ghazna, Rai von den mongolischen Plünderungen erholt, sie sind seitdem zu Orten minderen Ranges, vielfach zu blossen Dörfern herabgesunken. Auch Herāt und Balch sind nie wieder zu der einstigen Grösse emporgekommen, nur Bochārā ward bald von Neuem aufgebaut. Ähnlich wie nach den Mongolenstürmen in Asien hat es in Deutschland nach dem dreissigjährigen Kriege ausgesehen, ziemlich mongolisch haben hier vor allem die Schweden gehaust. Man kann die Mongolen nicht unpassend die Assyrer des Mittelalters nennen; denn gleich diesem semitischen Volke ist ihre Thätigkeit erst nur Vernichtung und dann geschickte Adaptation an die Cultur ihrer Besiegten gewesen.

Bis zu dem nächsten Mongoleneinfalle vergingen vier Jahre. Bei der Uneinigkeit der muslimischen Fürsten unter einander wurde ein vorübergehender Erfolg Dschalāluddīn's nicht benutzt, und 1230 brachen neue Tatarenhorden ein. Der tapfere Chvārezmschāh hatte kein Heer mehr gegen sie zu führen, da er seines gerade im Kampfe mit den kleinasiatischen Seldschuken eingebüsst hatte. Von den Seinen verraten, endete er 1231 in den Bergen Kurdistāns durch den Speerstich eines Kurden, der an ihm den Tod seines Bruders rächte. Ein trotz Mangels wirklicher Regenteneigenschaften höchst sympathischer, ritterlicher Charakter, der viel Ähnlichkeit mit dem letzten Sāmāniden Muntaṣir hatte[1].

Bis auf den Besitzstand des Chalifen ward ganz Persien und halb Kleinasien von den Mongolen durchstreift und unterworfen. 1256 kam der letzte Hauptstoss unter Hulagu, einem Enkel des Dschingiz Chān, der sogar die zähen Assassinen hinwegraffte und ihre bisher allen Bewerbern den Tanz versagt habende Burg Ālamūt dem Erdboden gleich machte. Wenn irgend wer in Persien wegen dieser That den Mongolen Sympathie hätte entgegenbringen mögen, so musste er sich bald in jeder Hoffnung enttäuscht sehen; denn zugleich mit den früheren Peinigern wurden auch die von ihnen Gepeinigten nach dem erprobten tatarischen Mordrecepte ausgerottet, wo man ihrer habhaft werden konnte. Zwei Jahre später thronte Hulagu zu Baghdād im Chalifenpalaste, rings umgeben von den rauchenden Trümmern der geplünderten Hauptstadt. Die Geister, die der Beherrscher der Gläubigen einst selbst gerufen hatte, hatte er nicht wieder bannen können.

Nur Fārs, dessen Atābeg sich gleich zu Anfang unterworfen hatte, sowie Kirmān und einige angrenzende Bezirke, welche von der mongolischen Sturmflut wie durch Zufall unberührt geblieben waren, waren der allgemeinen Verödung entgangen. Nachdem so mit aller alten Cultur tabula rasa gemacht worden war, mussten aber die Eroberer daran denken, ihre neuen Länder, in denen sie doch nicht verhungern wollten, einigermassen wohnbar zu gestalten. Bei der Polygamie und der sinnlichen Natur der Perser konnte vielleicht in geringerer Zeit als anderswo einiger Ersatz der hingeschlachteten Hunderttausende erwartet werden, doch dem stand die in Iran chronische grosse Kindersterblichkeit im Wege (vgl. Polak, Persien I, 216/7); jedenfalls kam die bekannte Vermehrungsfähigkeit der tatarischen Rasse auch mit in Anschlag. Schon gleich zu Anfang mussten die nomadischen Sieger einsehen, dass die primitiven Anfänge staatlicher und rechtlicher Ordnung, die sie mitbrachten, in Persien längst überholt waren. So war es naheliegend, ja selbstverständlich, dass persische Minister den Barbaren zur Seite treten mussten. Von Hulagu an, der den gelehrten Astronomen Naṣīruddīn aus Tūs zu seinem Vertrauten und Minister erwählte, stützten sich die Īlchāne (»Stammfürsten«) — diesen Titel hatte Hulagu 1263 von seinem Bruder, dem mongolischen Grosschān Kubilai erhalten — auf den Rat von Persern (gelegentlich taucht auch einmal ein jüdischer Vazīr auf).

Ein Grundzug der mongolischen Rasse ist nun der Trieb der Nachahmung, das Verlangen, das Neueste zu haben, also unter gesunden Verhältnissen das Bestreben, sich die besten Culturerrungenschaften fremder Völker zu eigen zu machen. Diesen Zug, dem Japan heute seine führende Stellung in Ostasien verdankt, finden wir bereits bei den mongolischen Eroberern Westasiens im 13. Jahrhundert. So musste Hulagu, der von allen damaligen Wissenschaften, dem Zuge der Zeit folgend, allein für die thörichteste, die Astrologie, Sinn hatte, die erste Sternwarte seiner Epoche haben; bei Merāgha in Ādharbāidschān, das er neben Tabrīz zu seiner Sommerresidenz erwählt hatte — den Winter verbrachten die Ilchāne gewöhnlich in Baghdād — liess er dieselbe

1259 für Nasiruddīn erbauen[2]. Seine Nachfolger traten dann zum Islām über: einer, Ahmad Tokudar (1282—1284), zunächst allein; ein anderer, Ghazan (1295—1304), mit seinem ganzen Heere, nach der Überlieferung ca. 100000 Mann; dessen Sohn Ölscheitu Chudābende (1304—16), der Sultānīye, einen bis dahin unbedeutenden Flecken, zur Hauptstadt erhob, vertauschte den Sunnitismus, den sein Vater gewählt hatte, mit dem Schiitismus, bis der Enkel Abū Saʿīd (1316—35) wieder Sunnit ward, alles, weil jeder Nachfolgende das für sein Volk Zuträglichere und Modernere besser als der Vorgänger zu erkennen glaubte. Der Mongole hat für religiöse Dinge von je her wenig übrig gehabt — auch die heutigen Japaner lassen jeden glauben, was er will — daher konnte ihm solch wetterwendisches Gebahren bei seinem Herrscherhause kaum zusagen und nützte bei den neuen Unterthanen nicht einmal etwas. Die barbarischen Eindringlinge wurden ihnen darum doch nicht sympathischer, um so mehr, als die Wechsel im Glaubensbekenntnisse die etwa eben Gewonnenen wieder vor den Kopf stossen mussten. Der Gipfel der Neuerungen war aber die Einführung von Papiergeld nach chinesischem Vorbilde im Jahre 1294 durch Keichatu. Ähnliche finanzielle Schädigungen, wie sie Frankreich durch seine erste Zettelbank unter der Regentschaft Philipp's von Orleans oder später durch die Assignaten der Nationalversammlung erlitt, blieben Persien schon dadurch erspart, dass das mongolische Papiergeld gar nicht in das Volk drang. Es verschwand nach kürzester Zeit so spurlos, dass nicht einmal sein chinesischer Name (*tschau*) sich erhalten hat; auch aus den Wörterbüchern ist derselbe nicht wieder hervorgeholt worden, als die Perser dann das moderne europäische Papiergeld kennen lernten (sie haben dafür jetzt nur das arabische *qā'ima*).

Auch der politische Horizont der Mongolen war schon damals kein beschränkter. Hulagu's Sohn Abaka (1265—82) war mit einer byzantinischen Prinzessin verheiratet, was an sich nicht viel bedeuten will; doch wurde er wie Tokudar und Öldscheitu jedenfalls auf diese Beziehung hin in Europa als Christen ausgegeben. Aber selbst ein so unfähiger Herrscher wie Arghun (1284—91) hatte ein Verständnis dafür, dass ihm Verbindungen mit dem europäischen Westen, von dessen Civilisation er doch nur sehr unklare Vorstellungen haben konnte, nützlich sein könnten. In einem uns erhaltenen Schreiben an Philipp den Schönen (Roi de France) erklärt er 1289 seine Bereitwilligkeit gegenüber dessen Vorschlage, gemeinschaftlich Ägypten zu bekriegen, und sein Sohn Öldscheitu zeigte demselben Herrscher 1304 seine Thronbesteigung an[3]. Arghun's Begünstigung der Christen veranlasste eine besondere Danksagung des Papstes Nicolaus IV.

Von Ghazan wird berichtet, dass er sich sehr landesväterlich um das Wohl seiner Unterthanen bekümmert und vielerlei Reformen in den allenthalben bestehenden Missbräuchen durchgeführt habe. Wie dem auch sein mag, seit Abū Saʿīd ging es mit dem Reiche reissend bergab.

Von den Trümmern, in die das Mongolenreich nach Abū Saʿīd's Tode zerfiel, kamen in persische Hände Kirmān nebst Fārs, wo die Muzafferiden bis zu Timur's Erscheinen herrschten[4]. Kirmān war von 1222—1306 in den Händen einer qarachitaischen Dynastie gewesen[5] und darauf bis 1340 von mongolischen Statthaltern verwaltet worden; in Fārs war der gleiche Fall seit 1264 nach dem Sturze der Selghuriden eingetreten. Am Hofe des Muzafferiden Schāh Schudschāʿ (1357—84) lebte Ḥāfiẓ.

Zu Sebzevār in Chorāsān gründeten 1335/6 die Serbedāre einen Kleinstaat, der sich bis 1381 hielt[6] — von ihren zwölf Häuptlingen, die bis auf den letzten immer nur kurze Zeit herrschten, starben sieben eines gewaltsamen Todes, daher der Name »Wagehälse« oder »Galgenvögel«.

Gurgāns nebst Māzenderāns bemächtigte sich nach des letzten Ilchāns Tode (1353) der Amīr Vālī, einer seiner Officiere; in Sīstān hatte sich schon länger eine einheimische Dynastie festgesetzt, die ihr Geschlecht sogar auf die alten Ṣaffāriden zurückführte (s. § 6).

In Kleinasien war ein Versuch des persischen Ministers der letzten Seldschukensultane, des Parvāne Muʾīnuddīn, sich selbständig zu machen, schon früher (1277) gescheitert. Die Mongolen waren ihm zu nahe und benutzten die Gelegenheit, wieder einmal ein paar Dutzend Tausend Menschen über die Klinge springen zu lassen. Über ihrer vielgepriesenen guten Regierung in den unterworfenen Ländern durften sie doch in ihrem eigentlichen Handwerk nicht aus der Übung kommen[7].

[1] Muḥ. Nasāwī, *Sīrat ussulṭān Jalāluddīn Minkburtī*, arabisch ed. O. HOUDAS, Paris 1891, französ. Übers. 1895. Die Sage hat den populären Helden auch aus seinem letzten fatalen Abenteuer erretten wollen und ihn als frommen Büsser hochbetagt in Baghdād sterben lassen (vgl. RAVERTY, *Ṭabaḳāt-i Nāṣirī* I, 288, Note 1). — [2] Major RAVERTY hat in seinen *Ṭabaḳāt-i Nāṣirī* S. 1257, Anm. eingehendere Mitteilungen über die Begründung der berühmten Sternwarte in Aussicht gestellt, deren geistiger Erbauer Mangū Chān gewesen sei. — [3] J. J SCHMIDT, Philologisch-kritische Zusätze zu den zwei mongolischen Originalbriefen der Könige von Persien Argun und Öldscheitu an Philipp den Schönen, St. Petersburg 1824. — [4] Muʿīnuddīn Yazdī, *Mavāhib-i ilāhī* (bis 1365); DEFRÉMERY, Mémoire historique sur la destruction de la dynastie des Mouzaffériens traduite de l'arabe, Journ. asiat. 4. Sér. T. IV, 93—114; V, 437—468, 1844/5; Maḥmūd Kutubī(?), *Tārīx-i āl-i Muẓaffar* von 1318/9—1392/3, vgl. RIEU, Brit. Mus. I, 82 a. — [5] Naṣīruddīn Yazdī, *Simṭ ul-ʿulā* (Qarachitai's in Kirmān); E. A. STRANDMAN, Chuandamir's afhandling om Qarachitaiska dynastin i Kerman, Helsingfors 1869 (mir unbekannt). — [6] B. DORN, Die Geschichte der Serbedare nach Chondemir, persisch und deutsch (Mém. de l'Acad. impér. de sc. de St. Pétersbourg, 6. Sér. T. VIII, 139—182, 1855); DE SACY, Histoire de la dynastie des Sarbédariens extraite de la vie de Mahmoud Ebn-Yémineddin Feryoumadi (Cette vie est la 6e du 5e livre du Tezkirat alschoara de Douletschah), Notices et Extraits IV, 251—262. — [7] Quellen zur Mongolengeschichte. 1) Europäische: DESGUIGNES, Allg. Geschichte der Hunnen und Türken, übers. von DÄHNERT, 5 Bde., Greifswald 1768/71 (noch wichtig); D'OHSSON, Histoire des Mongols, Haag 1834/5; M. QUATREMÈRE, RASCHID-ELDIN, Histoire des Mongols de la Perse, Tome I, Paris 1836; v. HAMMER-PURGSTALL, Geschichte der Il-Khane das ist der Mongolen in Persien, Darmstadt 1842/4; FR. v. ERDMANN, Temudschin der Unerschütterliche, Leipzig 1862; Baron DESMAISONS, Aboul Ghâzi, Histoire des Mogols et des Tatares, St. Pétersbourg 1874 (französisch); H. HOWORTH, History of the Mongols, London 1876 f.; CHABOT, Histoire du Patriarche Mar Jabalaha III, Paris 1896 (mir nicht zugänglich); L. CAHUN, Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols des origines à 1405, Paris 1896 (konnte ich nicht mehr benutzen; auf S. 146/7 sehe ich, dass DARMESTETER's Äusserungen über die Ähnlichkeiten zwischen Mazdaismus und Islām viel massvoller sind, als ich nach PIZZI angenommen hatte, s. oben § 1, S. 554). 2) Persische: Dschuvainī, *Tārīx-i jehāngušāī* (Dschingiz Chān bis 1257); Mīrchvānd, Vie de Djenghiz-Khan, publiée par JAUBERT, Paris 1841; Chvāndamīr, Mongolengeschichte übers. von GRIGORIEFF, St. Petersburg 1834; Ghazan Chān's Gesetzescanon aus Chvāndamīr ist übersetzt durch KIRKPATRICK, New Asiatic Miscell. I, S. 149 f., Calcutta 1789; ʿAbdullāh ibn Faḍlullāh Vaṣṣāf, *Tajziyat ul-amṣār va tazjiyat ul-aʿṣār* (von 1257—1327/8); Scharafuddīn ʿAlī Yazdī, *Muqaddama-i ẓafarnāma* (bis Timur); Ulugh Beg Mīrzā, *Ulūs arbaʿa* (Dschingiz Chān bis 1447; vgl. Anonymus, *Ulūs arbaʿa čingizī*, RIEU S. 164); Anonymus, *Muʿizz ul-insāb* (genealogische Tafeln von Dschingiz Chān und Timur); Anonymus (Dschingiz Chān bis 1239; Bodleian. Nr. 144); Anonymus (1265—1420; Bodleian. Nr. 149); Anonymus, *Aulādnāma-ya Jingizxān* (As. Soc. Beng. D 31 und 32); Anonymus (Sultān Abū Saʿīd und Folgezeit, 1304—1465/6, Kairo, S. 500); Aḥmad Tabrīzī, *Šāhanšāhnāme* (Epos, Dschingiz Chān bis 1338).

§ 12. TĪMŪR UND SEINE NACHFOLGER.

Amīr Tīmūr (geboren 1336) hatte sich nach manchen Abenteuern ganz Transoxaniens, Chvārezms und Kaschgars bemächtigt und auch die Oberhoheit

über Toktamisch, den Chān der goldenen Horde im Kiptschak, erlangt. Für ihn am allerwenigsten konnte der Oxus eine Schranke sein, 1381 überschritt er den alten Grenzfluss Tūrāns und Irāns. Den Eroberungszug im Einzelnen zu verfolgen, ist hier nicht notwendig, die neue barbarische Sturmflut hauste genau wie die vorangegangenen, vielleicht gelegentlich ein wenig milder, da ihr eigentlicher Kern nicht Tataren, sondern Türken waren. Dass diese bereits Muhammedaner waren, machte nichts aus, und auch Tīmūr hätten seine Blutthaten jeden Augenblick für einen echten Mongolen qualificirt. Was dem früheren Blutbade entgangen war, kam nun an die Reihe, doch wurde auch das inzwischen wieder Aufgebaute nicht vergessen. Die südlichen Provinzen Persiens lernten jetzt die hochasiatische Barbarei kennen, Iṣfahān vor allem wurde im grössten Massstabe geplündert — die anfänglich gegen Zahlung einer Kriegssteuer bewilligte Schonung soll durch die gleiche Ursache wie später diejenige Delhi's bei Nādir Schāh's Eroberung Indiens in das furchtbare Gegenteil verkehrt worden sein: nämlich durch eine dem Sieger wohl nicht ungelegene Empörung der Einwohner[1]. Zur äussersten Grausamkeit wurden die Tataren dann, wenn sie dazu noch eines besonderen Ansporns bedurften, durch den tapferen Widerstand getrieben, den ihnen der letzte Muẕafferide Manṣūr leistete — die Letzten ihres Stammes haben so manchmal in der orientalischen Geschichte die Thaten ihrer Vorgänger verdunkelt.

Am Ende seines Lebens konnte Tīmūr auf 35 Feldzüge zurückblicken, in denen er die Feldzeichen seiner Heere siegreich von China bis Ägypten, von Delhi bis Konstantinopel und Moskau geführt hatte. Ein eigentümliches Gefühl beschleicht uns, wenn wir die beiden Schriften lesen, die unter seinem Namen auf uns gekommen sind. Beider, der »Annalen« wie der »Verordnungen«, Echtheit ist angezweifelt worden, doch ist bisher noch kein sicherer Beweis weder für noch gegen ihre Authenticität gefunden[2]. Viele der einzelnen Vorschriften Tīmūr's in den »Verordnungen« stehen mit seinen Thaten im grellsten Widerspruch, aber ausser im Verfolge seiner militärischen Operationen und im Plündernlassen ist der grosse Eroberer auch nie consequent gewesen. Eine gewisse Schätzung von Wissenschaft und Kunst ist ihm sicherlich nicht abgegangen; nur darf man aus dem Umstande, dass einem orientalischen Herrscher Werke von gleichzeitigen Gelehrten oder Dichtern gewidmet werden, nicht gleich weitgehende Schlüsse auf eine glückliche Lage seiner Unterthanen machen. Aber Tīmūr's berühmtes Zusammentreffen mit Ḥāfiẕ ist keine historische Thatsache, noch sind alle Behauptungen der »Verordnungen« über seine Huld gegen Männer des Geistes für baare Münze zu nehmen. Dass Orientalen der Zertrümmerer einer halben Welt trotz seiner grössten Scheusäligkeiten imponiren musste, so dass ihn nicht nur sein Hofhistoriograph Scharafuddīn, sondern auch spätere unparteiische Geschichtschreiber mit Lob überschütten, ist viel weniger wunderbar, als seiner Zeit die weitverbreitete Bewunderung für Napoleon I auch in Deutschland. Was allerdings ein Orientale sich von seinem Herrscher bieten lässt, ist nach unseren Begriffen geradezu unglaublich. Minhādschuddīn, der bei der Erwähnung von Dschingiz's Namen gern ein »der Verfluchte« hinzufügt, rühmt das Folgende als ein Zeichen der unbeugsamen Gerechtigkeit dieses Herrschers: »An kein Weib in ganz Chorāsān und Persien, das einen Mann hatte, würde irgend ein Sterblicher Hand gelegt haben (weil Dschingiz dies streng verboten hatte). Hatte ein Mongole doch sein Auge auf ein solches geworfen, so tötete er ihren Mann und erst dann nahm er sie an sich«.

Nachdem Tīmūr's in Krieg wie Frieden gleich tüchtiger Sohn Schāhruch († 1447) noch einmal fast das ganze väterliche Reich unter seiner Herrschaft vereinigt hatte, verfiel dieses bei jenes Tode dem Schicksal des

būyidischen und seldschukischen vor ihm: es zersplitterte in einzelne Teile, indem die weit ausgebreitete Familie des Begründers der Dynastie zu zahlreiche Prätendenten lieferte. Noch kein Menschenalter später (Ende der sechziger Jahre) war das heutige Persien ausser Chorāsān mit Sīstān, sowie Taberistān und Gurgān, dazu aber Armenien und Mesopotamien den Timuriden entrissen und in des »langen Hassan's« (Uzun Ḫasan), Führers der Turkmenen vom »weissen Hammel« (Aq-Qoyunlu) Händen[3], während etwas später im Osten der ebenfalls türkische Stamm der Oezbegen unter Schaibānī Chān die Abkömmlinge Tīmūr's verdrängte — 1507 ward bei dieser Gelegenheit das unter Schāhruch neu aufgebaute Herāt wieder einmal geplündert. Die weitschauende venetianische Republik erkannte damals schon klar die von den Osmanen drohende Gefahr und schickte u. a. auch wiederholt an Uzun Ḫasan, der damals in Europa als König von Persien anerkannt war, Gesandte, ihn zum gemeinsamen Vorgehen gegen jene zu veranlassen[4]. Das Vorgehen Venedigs hat bald in Europa Aufsehen gemacht, verschiedene Schriften der nächsten Zeit nehmen darauf Bezug (z. B. Schwab, Bibliographie de la Perse Nr. 159a, 494), wie man dann in der Folge nach der Gründung des Sefewidenreiches überhaupt mehr und mehr die türkisch-persischen Ereignisse verfolgte. Über die persischen Siege über die Osmanen sind in verschiedenen europäischen Sprachen im Laufe der Zeit eine ganze Anzahl Flugschriften und Relationen erschienen (z. B. Schwab Nr. 16, 102, 114, 122a, 137, 227, 228, 267, 348, 413, 414, 445, 508a, 515, 591, 608, 620, 622, 625, allerdings häufig den Thatsachen etwas nachhinkend; vgl. dann auch Nr. 28, 229, 422 oder specielle Werke, wie Nr. 47, 65, 83, 380, 381, 455, 482, 493, 545, 638 — von Hammer's Litteratursammlung im 10. Bande seiner Gesch. d. osman. Reiches S. 57 ff. liefert allerdings ein ganz anderes Material als Schwab).

Die Osmanen schlugen aber unter Muḥammed II, dem Eroberer Konstantinopels, 1473 den langen Ḫasan, der ca. 1478 starb, ohne einen seiner würdigen Nachfolger zu hinterlassen. Seine Nachkommen rieben einander in gegenseitigen Kämpfen selbst auf und erleichterten so das Aufkommen derjenigen Dynastie, die nun ganz Persien wieder zu einem nationalen Reiche vereinigen sollte.

Die Tīmūriden haben in etwas durch friedliche Werke die Blutthaten ihres Ahnen wieder gut gemacht. Von Tīmūr's untīmūridischem Enkel Chalīl, der ganz in der Liebe zu seiner Schādī ul-Mulk (»Freude des Reiches«) aufging, wäre vielleicht neben den eigenen Liedesliedern noch Förderung der litterarischen Bestrebungen anderer zu erwarten gewesen, wenn er nicht zu schnell beseitigt worden wäre. Aber Schāhruch (1404—47) war ein eifriger Gönner von Wissenschaft und Kunst; von ihm stammt u. a. die prächtige Grabmoschee des Imām Rizā zu Meschhed, das Hauptheiligtum der persischen Schiiten. Sein Sohn Ulugh Beg (1447—49) liess die astronomischen Tafeln anfertigen, nach denen noch heute die geographischen Gradbestimmungen in Persien ausgeführt werden; Ḫusain ibn Baiqara, der 1469—1506 in Herāt regierte, war der Fürst, unter dem Mīrchvānd sein berühmtes Geschichtswerk schrieb und dank der Fürsorge dessen feinsinnigen Vazirs Mīr-ʿAlī Schēr zahlreiche andere Gelehrte und Dichter (vor allen Dschāmī) blühten. Prinz Baisonghur, der als Jüngling 1433 vor seinem Vater Schāhruch starb, liess einen angeblich authentischen, nach unseren Anforderugen sehr unkritischen Text des Schahnames herstellen, doch ist nur die unter seinem Namen gehende Vorrede zu dem Epos uns noch heute erhalten. Unsterbliche Verdienste erwarben sich auch die indischen Tīmūriden, die Grossmoghuls, deren Hof der Sammelpunkt von geistig bedeutenden Männern jeder Art ward

und deren Bauten noch heute die Bewunderung aller Reisenden auf sich ziehen[5].

[1] Die grauenvolle Episode von Iṣfahān hat einen besonderen Schilderer in Chosrau ʿĀbid Aberqūhī gefunden, der, wie ich mir aus dem Autograph seines *Firdaus uttavārīx* (Kaiserl. öffentl. Bibl. in St. Petersburg, DORN Nr. CCLXVII) notirt habe, unter seinen Werken dort auch ein *Tīmūrnāma dar fatḥ-i Iṣfāhān* verfasst hat (vgl. meine Asadī-Ausgabe S. 30, Anm. 2). — [2] Tīmūr, *Malfūẓāt* »Annalen« und *Tuzūkāt* »Verordnungen«, vgl. P. HORN, Das Heer- und Kriegswesen der Grossmoghuls, Leiden 1894, S. 4 f. — [3] Faḍlullāh ibn Rūzbehān, *ʿĀlam-ārā* (Geschichte der Aq-Qoyunlu bis Yaqūb, Uzun Ḥasans Sohn, Paris Nr. CI = Hādschī Chalfa IV, S. 178, Nr. 8027). — [4] Die Berichte der Gesandten CATERINO ZENO, J. BARBARO und A. CONTARINI sind zusammen mit denen einiger anderer späterer 1873 von der Hakluyt Society in einem Bande neu gedruckt worden. BERCHET, La Repubblica di Venezia e la Persia, Torino 1865; DERS., dazu Nuovi documenti e regesti, Venezia 1866. — [5] Quellen zur Geschichte Tīmūrs und der Tīmūriden: Mīrchvānd, vgl. CHARMOY in Mém. de l'Acad. impér. de St. Pétersbourg, 6. Sér. Vol. III, 270—321, 441—471 (auch Auszüge aus anderen Schriftstellern); Ibn ʿArabschāh (arabisch), Vita Timuri ed. MANGER, Leovardae 1767/72; Scharafuddīn ʿAlī Yazdī, *Ẓafarnāma* (Geschichte Tīmūr's, übers. von PETIS DE LA CROIX, Paris 1722); Niẓām Schāmī, *Ẓafarnāma* (Gesch. Tīmūr's bis 1404/5); Muḥ. Afḍal Buchārī, *Malfūẓāt-i ṣāḥib-ḳirān* (bis 1404/5); vgl. aus Raschīduddīn Ṭabīb's *Ǧāmiʿ uttavārīx* die Geschichte Hulagu's ed. QUATREMÈRE, Paris 1836; Kamāluddīn ʿAbdurrazzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ ussaʿadain va maǧmaʿ ul-baḥrain* (bis 1470/1); Muḥ. Hāschim ʿAlī Chān, *Muntaxab ullubāb* (Tīmūriden von Mīrānschāh bis 1732/33); Laṭīfullāh, *Tārīx-i Šāhrux* (bis 1413); Qāsimī, *Šāhruxnāme* (poetisch); Hātifī, *Tīmūrnāma* (poetisch); Anonymus, *Tārīx-i Timurīya* (bis 1468; STEWART S. 9, Nr. XX); Anonymus (Tīmūr's Tod bis 1427, also 24 Jahre, auf 446 Blättern; Bodleian. Nr. 161 ETHÉ); Anonymus (Brit. Mus. RIEU III, S. 1062 ff.; für Tīmūr); Anonymus (1404—1405, die Zeit unmittelbar nach Tīmūr's Tode; RIEU Brit. Mus. I, S. 180/1).

§ 13. DIE SEFEVIDEN.

Von derjenigen Provinz, welche nach der Sage dereinst den Propheten des alten Irāns, Zoroaster, hervorgebracht hat, ging auch die zweite religiöse Vereinigung des Landes und zugleich seine politische Wiedergeburt nach langen Zeiten trostlosen Verfalls aus: von Ādharbāidschān. Im heiligen Gewande von Sūfīs gewann zu Ardebīl die Familie der Sefeviden, welche ihr Geschlecht auf den frommen Schaich Sefī-uddīn und in letzter Linie auf den Imām Mūsā al-Qāsim zurückleitete, bald einen grossen Anhang. Dieser wuchs sich zu einer weltlichen Macht aus, als es gelungen war, die Anhänglichkeit sieben türkischer Stämme zu gewinnen, welche dann in der Folge immer die Hauptstütze der Dynastie bildeten — die Zahl 7 ist in ähnlicher Beziehung schon im Achaemeniden-, Arsaciden- und Sāsānidenreiche von Bedeutung gewesen (vgl. NÖLDEKE, Tabari-Übersetzung S. 437 ff., dazu v. GUTSCHMID, ZDMG. 34, 747)[1]. Die Namen dieser Stämme waren Ustādschlu, Schāmlu, Tekkelu, Behārlu, Zulqadar, Qadschar und Afschar. Der vierte Nachkomme des Schaichs Sefī, Schaich Dschunaid, begnügte sich schon nicht mit dem anspruchslosen Ruhme der Heiligkeit; er umgab sich mit solchen Schaaren von »Schülern«, dass sein Landesherr, der Häuptling der Turkmenen vom »schwarzen Hammel« (Qarā-Qoyunlu) es für geraten hielt, ihn zu verbannen. Dadurch trieb er die Familie zum Anschluss an seine eigenen Todfeinde, die »Weisshämmel« (Aq-Qoyunlu), deren Führer Uzun Ḥasan sie sich durch Verheiratung von Schwester und Tochter verschwägerte. In die Wirren und Familienstreitigkeiten, die nach des »langen Ḥasan« Tode (1478/9) in dessen Reiche ausbrachen, mischten sich nun auch die Sefeviden ein und vergrösserten dabei ihre eigene Macht. Schaich Ismaʿīl, der Enkel Dschunaid's, verfügte zu Ausgang des Jahrhunderts über ein Heer von 7000 Mann. Nach der roten Kappe

ihres Turbans, die sie als Schiiten kennzeichnete, erhielten die sefevidischen Türkstämme den Namen Qyzylbāsch (»Rotkopf«), ein Ausdruck, der dann in der Folgezeit geradezu die Bedeutung »Perser« bekam. 1502 sah sich Isma'īl als unumschränkten Gebieter von Schirvān, Ādharbāidschān und Medien, und nunmehr nahm er den Titel Schāh (»König«) statt des bisherigen Schaich an. Es war ganz natürlich, dass er als Erbe seines Schwiegervaters Uzun Ḥasan eine vollständige Eroberung von dessen einstigem Reiche ins Auge fasste; die für einen solchen Plan ganz ungleich günstigeren Verhältnisse im Osten führten ihn mit Notwendigkeit zunächst dorthin. 1508 war der Osten bis Herāt in seinen Händen, im Westen erstreckte sich seine Macht bis Diyār Bekr und Baghdād. Alle diese Gebiete wurden systematisch dem Schiitismus unterworfen, dessen Erhebung Isma'īl gleich seinen Vorfahren auf seine Fahnen geschrieben hatte. Mit dieser Parole gelang es, die unter langdauernder wechselnder Fremdherrschaft um den Begriff »Vaterland« gekommenen Perser zu begeistern und ihnen ein Ziel der Einheit vorzuweisen. Je besser dies aber gelang, um so eher musste der Gegensatz zu den türkischen sunnitischen Nachbarn zum blutigen Austrag kommen. In diesen waren dem jungen Reiche gleich von Anfang an tödliche Feinde erstanden, die Osmanen im Westen und die Oezbegen im Nordosten sollten ihm noch manchmal zu schaffen machen.

Zunächst kam es im Osten zum Conflicte, den Isma'īl selbst beschleunigte, da ein Einverständnis beider Gegner drohte. Ende 1510 schlug er bei Merv den tüchtigen Feldherrn Schaibānī Chān, seit Sultān Bābar's Abzug nach Süden den Prätendenten für ein grosses transoxanisches und centralasiatisches Reich, der selbst in der Schlacht fiel, und gewann dadurch dauernd Chorāsān mit Herāt. Dieser Sieg vermochte jedoch die Besetzung Chvārezms durch die Oezbegen nicht zu hindern, welche hier zuerst mit Urgendsch und dann mit Chīva als Hauptstadt ein zweites Chanat neben dem von Buchārā gründeten. Bis in die moderne Zeit hinein sind die im Nordosten Persiens sitzenden osttürkischen Stämme eine wahre Geissel für das Land gewesen; sie haben es durch ewige Plünderungszüge, die sich oft bis nach Iṣfahān hinein erstreckten, heimgesucht. In die Gefangenschaft der Turkmenen zu fallen, war einer der schlimmsten Schicksalsschläge, die der Perser sich vorstellen konnte. Was in vorchristlichen Zeiten die Massageten, Derbikker, Daer oder wie sie sonst geheissen haben, was unter den Sāsāniden die Hephthaliten, was dann später die Seldschuken, Ghusen, Mongolen gewesen waren, das waren bis vor Kurzem die Turkmenen, bis Russland hier mit starker Hand eingriff und, wo es nötig war, durch rücksichtslose Ausrottung der Räuberhorden mit Stumpf und Stiel Ruhe schaffte[2].

Nicht so glücklich lief Isma'īl's Zusammenstoss mit dem westlichen Nachbar ab. Der türkische Sultān Selīm I zeichnete den künftigen Beziehungen zwischen Osmanen und Persern ihre Richtung klar vor, indem er als grobe Repressalie gegen die gar nicht masslosen Verfolgungen der Sunniten in Persien alle Schiiten seines Reiches — das Hauptcontingent stellte Kleinasien — hinrichten oder lebenslänglich einkerkern liess. Selīm's Schiitenmord soll 40000 Opfer gefordert haben. Derselbe Fürst, der die persische Litteratur hochschätzte und selbst einen Dīvān persischer Gedichte hinterlassen hat (v. Hammer, Gesch. d. osm. Reiches, 2. Aufl., I. 693), hatte damit die noch heute nicht zur Ruhe gekommene Erbfeindschaft beider Völker eingeleitet resp. diejenige der alten Sagen (Iranier gegen Turanier) aus dem Osten nach dem Westen verpflanzt. Man begreift, welche natürlichen tief eingewurzelten Antipathien es zu überwinden gibt, wenn die von europäischen Zeitungen neuerdings angedeutete Möglichkeit einer Verbindung von Persern und Türken zum Schutz und Trutz gegen die Christenheit wirklich zur That werden sollte; den gegen-

wärtigen beiderseitigen Herrschern wäre die in einem solchen Schritte sich kundgebende politische Einsicht schon zuzutrauen — der ermordete Schāh Nāṣireddīn hat sich nicht gescheut, das Unerhörte zu thun und dem Rivalen um die Führerschaft der islamischen Welt gelegentlich seiner Europareisen in seiner Hauptstadt Stambul Besuche zu machen, und an der hohen Pforte haben die leichten Siege über die Griechen das Selbstgefühl derartig geschwellt, dass von dort die kühnsten Pläne gegen die immer uneinigen Mächte zu erwarten sind. Ob aber ihre Völker dafür zu gewinnen sein würden, scheint fraglich. Die Spaltung unter den Muhammedanern ist vielleicht ein Glück für Europa, würden sie sich einigen, so könnte der Islām nochmals ein recht unbequemer Gegner werden. Auch Indien zählt über 50 Millionen Sunniten; im Jahre 1857 soll Sultān ʿAbdul Medschīd diese nur durch sein Zureden von der Teilnahme an dem Aufstande gegen England abgehalten haben (Sālār Jung, früherer Premierminister von Haidarābād, im »Nineteenth Century« July 1895, 162). Ist das wirklich wahr, so eröffnet es Perspectiven, die zu denken geben.

Die Antwort Ismaʿīl's konnte damals nur ein religiöser Rachekrieg sein, der als politisches Ergebnis zugleich die Entsetzung Selīm's zu Gunsten seines nach Persien geflüchteten Bruders Murād erzwingen sollte. Zum ersten Male ward jetzt, wie dann stets in der Folgezeit, durch ein Fetvā der Ulemās in Konstantinopel der Krieg gegen die Perser feierlich als ein Glaubenskrieg erklärt. Bei Tschaldirān (östlich vom Urumiasee) kam es 1514 zur Schlacht, in der die türkische Artillerie und Infanterie die glänzenden persischen Reiterschaaren vernichtete. Die nächste Folge des Sieges war die Eroberung von Tebrīz, Ismaʿīl's Hauptstadt. Selīm zog alle Consequenzen, die ihm der »Glaubenskrieg« gestattete, indem er sogar die gefangen genommene rechtmässige Lieblingsgemahlin des Schāhs einem seiner Günstlinge zur Frau gab. Dieses Verfahren stand zu allen muslimischen Gepflogenheiten im grellsten Widerspruch (man vergleiche damit die Handlungsweise des »Barbaren« Achschunvār, des Herrschers der Haitāl, gegenüber dem Harem des Sāsāniden Pērōz, Nöldeke, Tabari-Übersetzung S. 132).

Schlimmer als der Verlust Mesopotamiens und des westlichen Armeniens bis Mosul, welche Gebiete im folgenden Jahre dauernd in türkischen Besitz übergingen, wirkte auf Ismaʿīl der moralische Eindruck des unglücklichen Krieges. Zu einem neuen Feldzuge gegen die Türken raffte er sich zunächst nicht wieder auf, sein Misserfolg soll ihn für immer das Lachen haben verlernen lassen. Ausser einer Expedition gegen Georgien, die mit dessen Eroberung endete, fallen in die neun letzten Jahre seines Lebens keine kriegerischen Ereignisse. Doch scheint sich Ismaʿīl noch mit dem Plane der Rache an Selīm getragen zu haben, wozu er von einer etwas entlegenen Seite, nämlich von Kaiser Karl V von Deutschland, animirt wurde. 1517 hatten zuerst Papst Leo X und Kaiser Maximilian I daran gedacht, den »Sophi« (d. i. Ṣūfī »Mystiker«, von den anfänglichen religiösen Neigungen der Familie) zum Bundesgenossen gegen die Türken zu gewinnen, und Karl V hatte diesen Gedanken sogleich aufgenommen. Die weite Entfernung der präsumptiven Verbündeten von einander — ein Schreiben des Schāhs an Karl brauchte fast sechs Jahre, ehe es in des letzteren Hände gelangte — erschwerte aber schon im Keime jede feste Abmachung. Nach Ismaʿīl's Tode setzten der Kaiser und Schāh Ṭahmāsp I die Verhandlungen fort, jedoch ohne zu einem Ziele zu kommen[3].

1524 starb Schāh Ismaʿīl zu Ardebīl, von wo seine Familie ausgegangen war. Diese Stadt ist neben Qum die bevorzugteste Begräbnisstätte der Sefeviden geblieben; in einer Hausbibliothek in der Grabmoschee ihres Ahnherrn, Schaich

Sefī's, hat man die prächtigen, vielgerühmten Handschriften zur Geschichte der Dynastie gefunden, welche jetzt eine Hauptzierde der Persica der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg bilden[4].

Auf die energische Persönlichkeit Ismaʿīl's folgte leider ein schwacher Charakter, sein Sohn Ṭahmāsp I (1524—76). Junge Herrscher, und Schāh Ṭahmāsp zählte bei seiner Thronbesteigung erst zehn Jahre, sind in dem weitläuftigen Persien nie am Platze gewesen; damals bedurfte es ganz besonders der festen Hand eines Mannes, da es galt, die Ansprüche und Eifersüchteleien der sieben Türkstämme, die sich als die Stützen des Thrones fühlten, in den gebührenden Grenzen zu halten. Der Knabe Ṭahmāsp war dies nicht im Stande; wie er selbst in seinen Denkwürdigkeiten sagt, sah er (d. h. weil er musste) mehrere Jahre lang dem blutigen Streite verschiedener Stammeshäupter um die Vormundschaft über ihn »mit Geduld zu, um zu erkennen, was Gottes Wille sei«. Auch als er dann selbständig die Zügel der Regierung in die Hand nahm, liess er fast immer ein zielbewusstes energisches Handeln vermissen. Zum Unglück hatte ihm das Schicksal gerade einen der grössten, wenn nicht den grössten türkischen Sultān, Soliman I, zum Gegner gegeben. So erlitt er gegen diesen, der drei Feldzüge gegen Persien unternahm (1533/5, 1548 und 1553/4), nur Niederlagen. Der Kriegsschauplatz war stets persisches Gebiet, Baghdād und Armenien bis Vān gingen verloren. Die Unsicherheit vor den Türkeneinfällen führte sogar zur Verlegung der Hauptstadt von Tebrīz nach Qazvīn. Ein Glück, dass Soliman fortwährend auch in Europa Krieg führte, wie andererseits die europäischen Staaten des Sultāns Verwickelungen mit Persien als eine Ablenkung sehr gern sahen.

Im Osten ereigneten sich wiederholt räuberische Einfälle der Oezbegen, die zwei Mal zeitweilig Herāt besetzten, dazu kamen Empörungen von Brüdern und Söhnen des Schāhs. Solche unerfreuliche Zeitläufte hatten Ṭahmāsp früh zur Busse (*tōbe*) getrieben, die der Perser sonst mehr für das Ende seines Lebens aufspart; schon im Alter von zwanzig Jahren gelobte er Enthaltsamkeit von allem im Qorān Verbotenen (auch vom Wein), und hieraus entwickelte sich dann mehr und mehr eine starke Bigotterie. Lichtblicke waren in seiner an politischen Erfolgen armen Regierung die Flucht des Grossmoghuls Humāyūn und des türkischen Prinzen Bāyazīd an seinen Hof, sowie einige beutereiche Raubzüge nach Schīrvān und Georgien. Georgien hat durch seine berühmten schönen Frauen immer eine grosse Anziehungskraft auf orientalische Haremsbesitzer ausgeübt; Schāh Ṭahmāsp erzählt in seinen Memoiren sogar einen Traum von sich, in dem solche eine Rolle spielten. Humāyūn wurde fürstlich aufgenommen, der Schāh liess sich dafür von ihm 1545 Qandahār abtreten, das dann eine Reihe von Jahren ein beständiger Zankapfel zwischen beiden Staaten blieb und 1594 wieder endgültig an Indien zurückfiel. Wenn Ṭahmāsp aber auf eine Erhebung des Schiitismus zur grossmoghulischen Staatsreligion gehofft hatte, so erwiesen sich derartige etwaige Versprechungen als trügerisch. Ähnliche solche Verpflichtungen Bābar's gegenüber Ismaʿīl I hat Reg. Stuart Poole (Catalogue of Coins of the Sháhs of Persia S. xxiv f.) aufgedeckt; eine Goldmünze aus Buchārā oder Samarkand zeigt, wenn richtig gedeutet, Bābar geradezu als Vasallen des Schāhs. Der unglückliche Prinz Bāyazīd, der nichts zu bieten hatte, ward schliesslich schnöde an seinen Vater, das hiess dem sicheren Tode, ausgeliefert, wie sich Ṭahmāsp auch nicht gescheut hatte, den eigenen Bruder Elqās wegen einer Empörung heimlich hinrichten zu lassen. Schāh Ṭahmāsp besass ausgeprägte litterarische und theologische Interessen; er hat Memoiren hinterlassen, die ein wahres Bild seines Charakters liefern, das bei persischen Historiographen durch unverdiente Lobhudeleien verschleiert ist[5].

Schāh Ṭahmāsp's Regierung hatte etwas unverkennbar Weibisches an sich gehabt, hatte er doch seinen beiden Schwestern ziemlichen Einfluss auf die Politik gelassen. Auch nach seinem Tode griff die eine derselben unheilvoll in die Geschichte des Reiches ein, indem sie dem Prinzen Ismaʿīl durch List zum Throne verhalf, und dessen Bruder Haidar, welcher sich zum Schāh erklärt hatte, aus dem Wege räumen liess. Der gänzlich unwürdige Ismaʿīl II endete schon im folgenden Jahre, wahrscheinlich durch Gift; nominell regierte dann von 1577—87 Ṭahmāsp's halbblinder ältester Sohn Muhammad Chudābende, unter dem im Innern allgemeine Anarchie und von aussen feindliche Einfälle das Reich an den Abgrund des Verderbens brachten. Zum Glück hatte die Dynastie noch einen aufzuweisen, der in solcher Not der Retter werden konnte, ehe es zu spät war: Chudābende's Sohn ʿAbbās, als Schāh später mit dem Beinamen »der Grosse« geehrt.

Dass er diesen verdient, zeigt ein Vergleich des Persiens vom Jahre 1629 (ʿAbbās' Todesjahr) mit dem von 1587, wo er als Alleinherrscher den Thron bestieg, nachdem er bereits länger zuvor in Chorāsān den Schāhtitel geführt hatte. Die Mittel, durch welche er aus dem zerrütteten Staate, wie er ihn vorfand (der, durch Ismaʿīl I frisch begründet, in Ṭahmāsp I schwächlichen Händen eben noch äusserlich intact geblieben, dann unter Ismaʿīl II und Muhammed Chudābende wieder verfallen war), von Neuem ein Ganzes zusammenschmiedete, das sich trotz mehrfachen Dynastienwechsels bis heute im Allgemeinen erhalten hat, die Mittel waren die folgenden. Zunächst brach er die Macht der einzelnen türkischen Stämme durch Schaffung eines sie alle umfassenden, gemeinsamen Verbandes, der Schāhseven (»die den König Liebenden«); das Gleiche bewirkte die Beschränkung der von den Häuptlingen aufzubringenden Soldatenzahl, wofür als Ersatz directe königliche Soldtruppen traten, die nun zuerst mit Gewehren und Geschützen ausgerüstet wurden. Mit einem solchen Heere gelang es, 1597 die Oezbegen entscheidend zu schlagen und die Grenzen auf längere Zeit hin vor ihnen zu sichern. Den Türken wurden ebenso in mehreren Feldzügen alle ihre Eroberungen, die heiligen Stätten Kerbelā und Nedschef mit eingeschlossen, wieder abgenommen. Dieser letztere Erfolg wurde ganz besonders lebhaft von dem gesamten Volke mitempfunden, war doch Kerbelā der Schauplatz des Todes Ḥusain's, zu dessen Andenken alljährliche Muharramsaufführungen an verschiedenen Orten in Persien seit den Sefeviden stattfanden, die sich grosser Popularität erfreuten und aus denen sich die modernen dramatischen Passionsspiele entwickelt haben. Dazu kamen die Inseln des Golfes, auch Ormuz, bis dahin in portugiesischen Händen, nunmehr in persischen Besitz.

Solchen Erfolgen nach aussen traten im Innern Reformen und Besserungen der socialen Zustände zur Seite. Chausseen, Brücken, Karawanserais, Bazare entstanden allenthalben im Lande, die grausamsten Strafen trafen denjenigen, der die Sicherheit von Besitz und Leben gefährdete, mochte er noch so hoch stehen. Dank dieser Fürsorge wuchs die Zahl von ʿAbbās' Unterthanen während seiner Regierung um mehr als das Doppelte. Verpflanzungen ganzer Volksstämme sind im Orient nichts Unerhörtes, durch eine solche von einigen Tausend Armeniern aus ihrer Heimatsstadt Dschulfa mitten in das Herz Persiens hinein, nach seiner Hauptstadt Iṣfahān, erwarb der Schāh seinem Reiche einen wertvollen Zuwachs betriebsamer Unterthanen. In Folge einer verhältnismässig erträglichen Behandlung sind die persischen Armenier bis heute nie zu Aufständen veranlasst worden, wie die türkischen; unter den mancherlei vorgeschlagenen Lösungen der armenischen Frage im osmanischen Reiche scheint mir übrigens immer noch die in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung vom 24. Februar 1897 (Nr. 44) entwickelte am Aussichtsvollsten zu

sein (die Bestrebungen betreffs Ansiedelung der Juden in Palästina sind auf dem Zionistencongresse im August 1897 inzwischen weiter erörtert worden). Diese Toleranz, Ungläubige in das Land zu holen und sie hier zu dulden, zeigte ʿAbbās ähnlich seinem grossen Zeitgenossen Akbar in Indien auch gegenüber den Christen, wenigstens sicherte er solchen, wenn sie Persien besuchen wollten, neben voller Glaubensfreiheit alle möglichen Privilegien zu. Die katholischen Niederlassungen in seinem Reiche, besonders die Carmeliter in Iṣfahān, begünstigte er in jeder Weise, aber Proselytenmacherei unter den Muslims duldete er doch nicht. Wenn der Cardinal Borromeo die Hoffnung hegte, ʿAbbās werde sich bei seiner Duldsamkeit gegen die Christen vielleicht selbst bekehren, so erhob der damalige beste europäische Kenner der Verhältnisse, Pietro della Valle, sogleich gegen solche phantastische Ideen energischen Widerspruch, wennschon auch er für eine künftige persische katholische Gemeinde in Iṣfahān die besten Hoffnungen hegte. Für ein Bündnis mit England gegen die Türken hatte der Schāh anscheinend ein offenes Ohr, es zeigte sich aber schliesslich im Laufe der Verhandlungen, dass es ihm mit Allem doch kein rechter Ernst war. Er war zu schlau, um nicht den europäischen, ihm schmeichelnden Diplomaten ein wenig in die Karten zu sehen, die Schreiben und Gesandtschaften christlicher Staaten betrachtete er rundweg als »Lügen« (bugie), wie della Valle bemerkt. Eine Gesandtschaft (unter anderen) von ihm an mehrere christliche Höfe Europas machte dort Aufsehen, nicht nur durch die sie begleitenden merkwürdigen Nebenumstände (Sir Anthony Shirley). Mit grossem diplomatischen Geschick wusste der Schāh seine kriegerische Unternehmung gegen die Portugiesen in Ormuz und Kischm zu unterstützen, so dass er hierin einen vollständigen Erfolg errang.

Die zahlreichen Bauten, welche ʿAbbās überall in Persien aufführen liess, haben ihn bei dem Volke ebenso populär gemacht wie seine kriegerischen Erfolge und seine stark zur Schau getragene Frömmigkeit. Noch heute werden ihm mit Vorliebe von den Bewohnern alle möglichen Bauwerke zugeschrieben, höchstens muss er diesen Ruhm bisweilen mit Iskandar (Alexander dem Grossen) teilen. In Eschref in Māzenderān finden sich in einem jetzt verfallenen Palaste höchst sinnliche Freskobilder. Da diese Ruinen natürlich auch auf ʿAbbās den Grossen zurückgeführt werden, so hat man, um die Bilder plausibel zu erklären, eigens einen namenlosen Sohn von ihm erfunden, dem er sie habe malen lassen (Haentzsche, Paläste Schah Abbas I. in Masanderan, ZDMG. 18, 676 ff.). Auch in Pompeji kann man dergleichen Fresken in Privathäusern, nicht nur im Lupanare, sehen, warum sollen sie in Persien so wunderbar sein, wo man doch gar nicht so prüde ist? Die Malerei an sich ist ja bei den Schiiten nicht verpönt. Von der sehr beliebten pikanten Litteratur und den mündlich gern erzählten Zoten ist es bis zur bildlichen Darstellung nur ein kleiner Schritt. Wie ungenirt es damals z. B. bei Gelagen in Persien zugegangen ist, erfahren wir aus Olearius; bei der feierlichen Einholung Fremder spielten stets Freudenmädchen eine Rolle.

Die rücksichtslose Grausamkeit, die dem Schāh zu Gebote stand, wenn er sie für notwendig hielt, richtete sich unter Umständen auch gegen seine eigene Familie. Seinen ältesten Sohn Sefī Mīrzā, einen zu den schönsten Hoffnungen berechtigenden Prinzen, liess er aus Tyrannenfurcht töten und dessen beide Brüder blenden, so dass als Thronfolger nur ein Enkel übrig blieb. Als ein entschlossener Realpolitiker, der genau wusste, was er wollte, machten ihm die Mittel zur Erreichung seiner Zwecke eben wenig Scrupel. Alles in Allem war ʿAbbās aber doch unstreitig der bedeutendste Herrscher, den Persien, abgesehen von den grossen fremden Eroberern, neben dem Achaemeniden Darius und dem Sāsāniden Chosrau Anuschirvān, je geschaut hat;

della Valle meinte, es werde ihm zur Ehre gereichen, dass er unter einem so grossen Heros habe in Persien weilen können.

Leider nahm nur zu bald der Aufschwung, den ʿAbbās' machtvolle Persönlichkeit zu schaffen vermocht hatte, mit dieser selbst wieder ein Ende. Keiner seiner Nachfolger besass von Natur grosse Herrschergaben, und anerzogen konnten ihnen solche auch nicht werden, da sie bis zu ihrer Thronbesteigung im Harem von der Aussenwelt streng abgeschlossen gehalten wurden, ohne jede Vorbereitung für ihren einstigen Beruf. ʿAbbās selbst hatte hierfür zuerst das Beispiel gegeben und damit eine Sitte in Persien eingeführt, die wir auch anderswo finden, z. B. in der Türkei (sog. Prinzenkäfig), in Indien (Chāndēsch, im Dekhan, s. F. A. VON NOER, Kaiser Akbar II, 468, 490). So suchten die folgenden Sefeviden ihren Lebenszweck im Genuss, und wenn sich einmal einer oder der andere aus dem Taumel aufraffte, verfiel er entweder in Bigotterie oder sank sogleich wieder in den alten Schlendrian zurück. Die Türken, welche 1638 Baghdād nebst den heiligen Stätten wiedereroberten, mussten in der Folgezeit ihre Kräfte immer mehr für Europa sparen und darum ihre östlichen Nachbarn in Ruhe lassen; die Oezbegen unternahmen ebenfalls keine grossen Feldzüge mehr, sondern beschränkten sich auf die gewohnten Drangsalirungen der Grenzen. Es schwand damit jeder Zwang, die Kräfte anzuspornen; ein fauler Friede von hundert Jahren wirkte nur lähmend, zumal das Land für einen wirtschaftlichen Aufschwung durch commerciellen Verkehr an den feindlichen Grenzen abgesperrt blieb. Dies alles täuschte dazu zunächst über die innere Hohlheit hinweg. Und auch auf geistigem Gebiete, etwa durch religiöse Impulse, fehlte es an jedem erhebenden Momente. Ewiger Friede ist für den Islām schon im Allgemeinen nicht zuträglich, für seine schiitische Form ist er geradzu Gift und nur geeignet, die Herrschaft einer überorthodoxen Priesterschaft gross zu ziehen, was bisher nirgends in der Welt Fortschritt, sondern nur Stillstand und Rückschritt bedeutet hat. Eine solche begleitete auch den Ausgang der Sefeviden. Die Dynastie brach zuletzt ganz mit ihren alten Traditionen, indem sie die Sūfīs, aus denen sie hervorgegangen war, verfolgte; doch war dies eigentlich nur noch von wenig Bedeutung, nachdem durch Canonisirung des Schiitismus die tiefsten und besten theologischen Ideen, welche der Islām hervorgebracht hatte, schon längst verbannt waren.

Seit ʿAbbās' Zeit besonders ward Persien häufig von Europäern besucht, die dort als Gesandte oder Reisende fast alle eine freundliche Aufnahme fanden. Ihre Berichte sind uns für die weitere Geschichte mehr und mehr von Werte. Andererseits bewahren die abendländischen Bibliotheken seitdem auch viele Staatsschreiben der Schāhe an Kaiser, Könige, Fürsten und Päpste, in welchen sie diese ihrer Freundschaft versichern[6].

ʿAbbās' Nachfolger genügt es namentlich aufzuführen: Sefī I (1629—41), ʿAbbās II (1641—66), Sulaimān bezw. Sefī II (1666—94); unter Ḥusain (1694—1722) brach die Dynastie zusammen[7].

[1] Im Schahname finden sich hieran noch zahlreiche Anklänge; so unternimmt Rustem mit sieben Helden seinen Jagdzug in Afrāsiyābs Revier (Schahn. 415 ff.); sieben nimmt er als Führer in seiner Karawane zu Bēzhen's Befreiung mit (1117, 903); sieben Iranier werden von Lohhāk und Farschēdhvard auf der Flucht erschlagen (1252, 2169; 1253, 2175 — nicht acht). Ich habe ein reiches Material über symbolische Zahlen aus dem Epos gesammelt. — [2] Die Geschichte der Chanate gehört nicht hierher; von neueren Quellen für dieselbe seien hier bloss genannt: F. TEUFEL, Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate, ZDMG. 38, 235—376; ʿAbd ul-Karīm Buchārī, Geschichte Centralasiens von 1740—1818 (persisch und französisch ed. SCHEFER, Paris 1876); DOZON, Histoire du Khanat de Khokand, aus dem Russischen von NALIVKINE, Paris 1889; vgl. auch Rizā Qulī Chān, Relation de l'ambassade au Kharezm (persisch und französisch von SCHEFER, Paris 1876/9) — die

drei letztgenannten aus den Publications de l'école des langues orientales vivantes. — 3 C. PIOT, Relations diplomatiques de Charles V avec la Perse et la Turquie im Messager des sciences historiques de Belgique, Gand 1843, S. 44—70; ZINKEISEN, Drei Denkschriften über die orientalische Frage, S. 51 und 79; P. HORN, Die Denkwürdigkeiten Schâh Tahmâsp's des Ersten von Persien, Strassburg 1891, S. 3 f., vgl. dazu I. BERNAYS in v. SYBEL's Histor. Zeitschrift, Neue Folge, Bd. 39, S. 297,8; CH. SCHEFER, Estat de la Perse en 1660, par le P. Raphaël du Mans, Paris 1890, S. 1, Anm. — 4 Für den Historiker bieten die auf Bestellung gemachten hochloyalen Werke wenig. Ich habe in St. Petersburg Tavakkul's *Ṣafvat uṣṣafā* durchblättert, desgleichen die seltenen *Šâhnâmes* bezw. *Šâhanšâhnâmes* von Binâyî, Hâtifî und Qâsimî; die letzten drei sind auf die Dauer geradezu ungeniessbar, wenigstens für jemanden, der Firdausî kennt. Einige Notizen über alle vier habe ich unten in Note 7 angefügt. — 5 F. TEUFEL, Šâh Tahmâsp I und seine Denkwürdigkeiten (ZDMG. 37, 113—125, 1883); PAUL HORN, Die Denkwürdigkeiten Schâh Tahmâsp's des Ersten von Persien, Strassburg 1891; SHUKOVSKI, Zapiski vostočnago otdělenija IV, 382 stellt ihre Ächtheit in Zweifel (die Zapiski sind mir im Übrigen sonst nicht zugänglich gewesen). — 6 Von den Reisewerken über Persien aus der Sefevidenzeit sind unstreitig am wertvollsten PIETRO DELLA VALLE'S Viaggi descritti da lui medesimo in lettere familiari, deren Verfasser Persien durch achtjährigen Aufenthalt kannte, und J. CHARDIN's zehnbändige Voyages; CH. SCHEFER'S Neuausgabe von P. RAPHAËL DU MANS' Estat de la Perse en 1660 (Paris 1890) enthält eine sehr eingehende Würdigung der europäischen Werke des 17. Jahrhunderts über Persien und im Appendice neues, bisher unveröffentlichtes Material. Wie in Indien sind die Berichte der Europäer natürlich nur als Ergänzung der einheimischen Quellen zu benutzen; wer wie J. TALBOYS WHEELER in seiner History of India, Moghul Empire, Part IV über die indischen Reisenden analog betreffs Persiens urteilen würde: »To this day our only knowledge of the religion and civilisation of the Persians is to be derived from the testimony of contemporary European residents or travellers«, würde gleich schiefe Resultate erzielen wie dieser. Hier sei auch erwähnt J. THIEURY, Documents pour servir à l'histoire des relations entre la France et la Perse, La Perse et la Normandie, Évreux 1866. — 7 Persische Quellen zur Geschichte der Sefeviden: Tavakkul ibn Bazzâz, *Ṣafvat uṣṣafî* (bezw. *uṣṣafā*), Biographie des Schaichs Sefî (nach der Handschrift der kaiserl. öff. Bibl. in St. Petersburg, DORN CCC, aus meinen Notizen an Ort und Stelle): Der Stammbaum Schaich Ṣafî-uddîn Abu'l Fatḥ Isḥâq's geht über Schaich Amînuddîn Dschabriyîl, Ṣâliḥ, Qutbuddîn Aḥmad, Ṣalâḥuddîn Raschîd, Mḥammadh, al-Ḥâfiẓ Kalâmullâh, ʿAvâḍ, Fîrûzschâh Zarrînkulâh, Muḥammad, Schaurafschâ, Muḥammad, Ḥasan, Ibrâhîm, Dschaʿfar, Muḥammad, Ismaʿîl, Muḥammad Aḥmad Aʿrâbî, Abû Muḥammad al-Qâsim, Abu'l Qâsim Ḥamza, Mûsâ al-Kâẓim, Dschʿafar aṣṣâdiq, Muḥammad Bâqir, Zainulʿâbidîn, ʿAlî, Abû ʿAbdullâh al-Ḥusain auf ʿAlî ibn Abû Ṭâlib zurück. (Vgl. DE SACY, Notices et Extraits, Vol. IV, S. 276, Note e.) Schaich Sefî war das fünfte Kind, ihm voran waren drei Brüder, Muḥammad, Ṣalâḥuddîn und Ismaʿîl, sowie eine Schwester gegangen; noch zwei Brüder, Yaʿqûb und Fachruddîn Yûsuf folgten ihm. Sein Vater starb, als er sechs Jahre alt war. Es wird ein Langes und Breites über die Jugendzeit des Schaichs erzählt; seine Mutter hatte schon Gesichte über die einstige Bedeutung des noch nicht Geborenen gehabt. Sein Derwischkleid (*xirqa*) war in fortlaufender Vermittelung zuletzt von ʿAlî und Muḥammad vererbt. Er ward Schüler des Schaich Zâhid; dieser bekam durch seine Wunder etc. grossen Zulauf, so dass es dem Schirvânschâh Guschtâsfî [so] bedenklich wurde und er die Drohung aussprach, er werde seine Schüler in das Wasser werfen und seine Zelle zerstören lassen. Dazu kam es aber nicht. Schaich Sefî war als Kind in Schîrâz, dann in Gîlân, Ardebîl etc. Seine religiösen Ansichten werden sehr ausführlich erörtert, geschichtliche Notizen sind ganz spärlich, besonders auch Jahreszahlen. Es war wahrscheinlich keine historische Überlieferung, sondern nur mehr Legenden vorhanden. Meist erhalten wir bloss allgemeine Züge, wie, dass die Kinder ihn bei ihren Spielen immer zum König gewählt hätten; wenn der Knabe draussen war, setzte er sich immer auf einen erhöhten Fleck, nie niedrig oder eben mit den anderen. Sein Äusseres war so imponirend, dass in seiner Gegenwart Fürsten, Gelehrte und Grosse verstummten. Er war an Schönheit ein zweiter Joseph, so dass sich alle Weiber in ihn verliebten, er wollte aber keine. Über seine letzte Krankheit und sein Lebensende wird das Folgende berichtet: Als er noch Schüler des Schaich Zâhid war, hatte ihn dieser schon vor Überanstrengung bei seinen Andachtsübungen gewarnt, da sich dies in vorgerückteren Jahren rächen werde; er hatte aber nicht darauf gehört und besonders immer sehr strenge Fasten gehalten, bis in sein hohes Alter hinein. Durch lange Harnverhaltung bei diesen religiösen Übungen hatte er sich ein schmerzhaftes Blasen-

leiden zugezogen, an dem er die letzten zwei Jahre seines Lebens schwer litt; man holte dabei Ärzte aus Tabrīz nach Ardebīl. Schliesslich starb er am Montag, dem 12. Muḥarram a. H. 735 = 12. Sept. 1334, nach dem Frühgebet). Erst nachträglich finde ich in Mél. asiat. I, 543 f. die Lettre de M. Khanykov à M. DORN. — Husain ibn Schaich Abdāl Zāhidī, *Silsilat unnasab-i ṣafavīya* (Biographie des Schaichs Sefī); [Muḥ. Kātib Schīrāzī (Biographie des Schaichs Sefī, türkisch)]; Bedil, *Nukāt-i Bīdil* (Biographie des Schaichs Dschunaid); Anonymus (Geschichte Ismaʿīl I, im British Museum und der Univ. Library in Cambridge, vgl. E. D. Ross, The early years of Shāh Isma'īl, Strassburger Dissertation 1896; das Werk vielleicht auch in den Constantinopeler Moscheenbibliotheken Sulṭān Bāyazīd Nr. 2370 und Asʿad Effendī Nr. 2151; [das im Kairoer Kataloge auf S. 501 verzeichnete *Taðkirat ul-asāmī* soll *Taðkira-i Sāmī*, d. i. Prinz Sām's *Tuḥfa* sein]. Poetische Verherrlichungen Ismaʿīl's sind Bināyī's *Šahanšahnāme* und Hātifī's *Šāhnāme*. (Beide Encomien sind ohne Ergebnisse für den Historiker. Aus der Handschrift der Kaiserl. öff. Bibl. in St. Petersburg, in der Hātifī's Werk allein erhalten ist, s. DORN Nr. CDXLVIII, habe ich mir das folgende, hier etwa Mitteilenswerte notirt: Der Schāh hatte den Dichter mit der Abfassung beauftragt, dieser erwiederte »Wie kann ein solches Werk von einem, wie ich bin, hervorgehen? Wer hat die Ameise einen Getreidehaufen fortschleppen sehen? Wie hat die Mücke Elephantenstärke, wie passt die Ameise zum Throne Salomo's?« Der Schāh beruhigte ihn mit den Worten »Ich und die anderen sind der Meinung, dass du der Firdausī unserer Zeit bist; wenn der früher berühmt war, so bist du es jetzt noch viel mehr«. Darauf hin fügt sich der bescheidene Dichter.) Ganz das Gleiche gilt von Qāsimī's *Šāhnāme* (Schāh Ismaʿīl I und Schāh Tahmāsp I) und wahrscheinlich auch von den mir nicht zugänglich gewesenen Epen des Schānī, sowie dem anonymen *Šāhanšāhnāme* auf Sefī I in Kopenhagen Nr. CXXXI. Amīr Maḥmūd ibn Amīr Chvāndamīr (Ismaʿīl und Tahmāsp I; RIEU, Brit. Mus. Suppl. Nr. 53'4); Muḥ. Mahdī Schīrāzī, *Tārīx-i Ṭahmāsīya* (besonders für Ismaʿīl und Tahmāsp I wichtig); Kamāl ibn Dschalāl, *Zubd uttārīx* (bis 1652; wertvoll für die ersten Sefeviden); Muḥ. Mīrak, *Riyāḍ ul-firdaus* (bis 1654; wichtig für die ersten Sefeviden und besonders Fārs, Kūhgīlūye, Chūzistān, deren Regenten Schamsuddaula Muḥ. Zamān Chān es gewidmet ist); Ḥasan Rūmlū, *Aḥsan uttavārīx* (1494/5—1577); Būdaq Qazvīnī, *Javāhir ul-axbār* (bis 1576; zwar allgemeine Geschichte, aber wertvoller nur für die Sefeviden); Schāh Ṭahmāsp I Autobiographie (ed. P. HORN, ZDMG. 44, 563—649; in das Deutsche übersetzt Strassburg 1891; eine Handschrift wohl auch in der Bibliothek der Moschee von Ḥakīm Oghlu ʿAlī Pascha in Constantinopel Nr. 699); vgl. Chvarschāh, *Tārīx-i īlčī-yi Niẓāmšāh* (besonders für Ṭahmāsp); ʿAlī Riḍā ʿAbbāsī, *Bayād-i mukālama-i šāh Ṭahmāsp bā īlčiyān* (1581/2, den türkischen Prinzen Bāyazīd betr.; Kais. öff. Bibl. St. Petersburg, DORN Nr. CCCII); Anonymus, *Afḍal uttavārīx* (Ṭahmāsp I; Bruchstück im Brit. Mus. RIEU, Suppl. Nr. 56); Muḥ. Ṭāhir Qazvīnī, *Xulāṣa-i maqāl* (bis Ismaʿīl II; Bodleian., ETHÉ Nr. 300 fragmentarisch); vgl. Scharafuddīn, *Šarafnāme* (für die Sefeviden bis 1597) und für die kaspischen Provinzen B. DORN's Muhammedanische Quellen (s. oben S. 571, Anm. 5); Dschalāluddīn Muḥ. Munaddschim Yazdī, *Tārīx-i ʿAbbāsī* (von 1576—1611); Iskandar Munschī, *Tārīx-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī* (ʿAbbās der Grosse); Mīrzā Beg ibn Ḥasan Ḥasanī Dschunābādī, *Rauḍat uṣṣafavīya* (bis Schāh Sefī 1628; RIEU, Brit. Mus. Suppl. Nr. 58); Bīdschān, *Tārīx- Ṣafavī-xᵛān* (Geschichte Rustem Chān's unter ʿAbbās I bis 1642/3); die über die Eroberung Chorāsān's handelnde Handschrift aus dem Besitze von BRUEIX (DE SACY, Journ. as. V, 89, 1824; TEUFEL, ZDMG. 35, 92) finde ich im Pariser Catalog noch nicht erwähnt; Qadrī, *Jangnāma-i Kišm* (Vatican, HORN, ZDMG. 51, S. 27, Nr. 66); Ders., *Jarūnnāme* (RIEU, Brit. Mus. S. 681), zwei Epen über die Eroberungen von Kischm und Ormuz; Muḥ. Bāqir Scharīf, *Rauḍat ul-anvār-i ʿAbbāsī* (Maximen der Regierung für ʿAbbās I, doch vermutlich auf dessen Befehl? Asiat. Mus. in St. Petersburg, vgl. Mél. asiat. III, 494, Nr. 13; vielleicht aber nur eine allgemeine Fürstenethik); Muḥ. Maʿṣūm Iṣfahānī bezw. Iskandar Munschī, *Xulāṣat ussiyar* (Fortsetzung des *Tārīx-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*; Sefī I); Ḥusain Tafrischī, *Mabādī-yi tārīx-i zamān-i nuvāb-i riḍvān-makān* (Sefī I von 1628/9—1631/2; FLÜGEL, Wien Nr. 281, 1); Anonymus (Bruder des Muḥ. Ṭāhir Waḥīd), *Xuld-i barīn* (letzter Band über Schāh Sefī I; RIEU, Brit. Mus. Suppl. Nr. 34'5); Muḥ. Ṭāhir Vaḥīd, *Tārīx-i šāh ʿAbbās-i ðānī*; Valīqulī Schāmlu, *Qiṣaṣ ul-xāqānī* (ʿAbbās II), — beiläufig bemerkt, kann Ṣādiq Iṣfahānī's Sefevidengeschichte bis ʿAbbās II (vgl. SCHEFER, Riḍāqulī's *Rauḍat uṣṣafā-yi Nāṣirī*, S. XX) nicht Ṣādiqī Gīlānī's *ʿAbbāsnāme* sein (TEUFEL, ZDMG. 35, 93, Anm.); Muḥ. Ibrāhīm ibn Zain ul-ʿābidīn an-Naṣīrī, *Dastūr-i šahryārān* (Ḥusain von 1694—1698/9; RIEU, Brit. Mus. Suppl. Nr. 62); Abu'l

Hasan ibn Ibrāhīm Qazvīnī, *Favā'id-i ṣafavīya* (bis Prinz Muhammed Mīrzā, 1801). Als nichtorientalische Specialuntersuchung sei noch genannt: E. B. Olliver, The Ṣafwī Dynasty of Persia, JASB. Vol. 56, 37 f. (1887).

§ 14. DIE AFGHĀNENHERRSCHAFT IN PERSIEN.

Im Osten ballte sich wieder das Gewitter zusammen, das sich über die unfähigen letzten Epigonen Schaich Sefi's entladen sollte. Mit einer reichlichen Portion der seinem Volke sprichwörtlich nachgesagten Treulosigkeit ausgestattet, hatte es der Häuptling des afghānischen Stammes der Ghilzai, Mīr Vāʾiz, schon länger verstanden, den Schāh und dessen Statthalter in Qandahār über seine heimlichen Absichten geschickt zu täuschen, bis er sich 1709 plötzlich durch Verräterei in den Besitz der Stadt setzte. Bald erstreckte sich seine Herrschaft über die ganze Provinz, und sein Neffe Maḥmūd konnte es bei den zerrütteten Verhältnissen des persischen Reiches wagen, zur Offensive überzugehen. Mit einem schwachen, durch beschwerliche Märsche hart mitgenommenen Heere erschien er im Jahre 1722 vor Ḥusains Hauptstadt Iṣfahān. Er scheint selbst die Einnahme der festen Stadt für unmöglich gehalten zu haben, auch nachdem er vor ihren Thoren eine Schlacht gewonnen hatte. Aber die Verhältnisse trieben ihn geradezu wider seinen Willen weiter, und schliesslich musste er die unglaubliche Schwäche und Unfähigkeit des Schāhs erkennen. Nach einer entsetzlichen Hungersnot ergab sich Ḥusain und musste unter demütigen Ceremonien dem Sieger eigenhändig seine Krone aufsetzen.

Nach kurzer Zeit entpuppte sich der Usurpator als ein abscheulicher Wüterich. Die Unmasse des von ihm vergossenen Blutes — nur das Leben des entthronten Ḥusain schonte er pietätvoll oder wohl vielmehr aus abergläubischen Motiven — kam aber bald über ihn: er versank in Wahnsinn und starb elend in seinem 28. Lebensjahre (1725). Unter seinem Vetter Eschref, der ihm in der Regierung folgte, war das Schicksal Persiens nahe daran, eine ganz unerwartete Wendung zu nehmen.

Schāh Ḥusains Sohn Ṭahmāsp hatte nach seines Vaters Abdankung den Königstitel angenommen und sich hilfeflehend an Russland gewandt. Peter der Grosse hatte schon längst sein Auge auf die kaspischen Provinzen geworfen, die bereits in früheren Zeiten von den alten Russen durch Plünderungszüge wiederholt heimgesucht worden waren[1]. Jetzt benutzte er die günstige Gelegenheit und liess sich als Entgelt für die gegen die Afghānen zu leistende Unterstützung die Städte Derbend und Bākū, sowie die Provinzen Dāghestān, Gīlān, Māzenderān und Asterābād versprechen. Nicht minder freigebig ging auch Eschref mit persischen Gebietsteilen um, die aufzugeben ihn keine Überwindung kostete, da er sie selbst noch nie besessen hatte. Er schloss mit den Türken, welche, Ṭahmāsps II Ansprüche vollständig ignorirend, in Persien eingefallen waren, einen Frieden, in welchem er von ihnen die Anerkennung als Herrscher Irans durch die Überlassung von Kurdistān, Chūzistān, des östlichen Ādharbāidschān und mehrerer Städte des ʿIrāq (darunter Sulṭānīye und Teherān) erkaufte. So schien Persien ein wesentlich anderes Aussehen gewinnen zu sollen, als es bisher gehabt hatte, und in Gefahr, einer Anzahl seiner wertvollsten Provinzen beraubt zu werden. Dass Russland und die Türkei sich über ihren neuen Länderzuwachs vertragen und den beiden Rivalen in Persien zunächst selbst die Entscheidung ihres Streites überlassen würden, lag sehr nahe. Dass es jedoch hierzu nicht kam, verhinderte ein türkischer Stammeshäuptling, Nādir, der durch sein hervorragendes militärisches Talent sich aus niederen Anfängen zum Führer eines bedeutenden Kriegsheeres

emporgeschwungen hatte. Er trat auf des schwächlichen Ṭahmāsp II Seite, der Kampf gegen die verhassten, rohen Afghānen ward unter ihm populär. 1729 schlug er Eschref bei Dāmghān, der bald seine Sache verloren gab und auf der Flucht nach der afghānischen Heimat im nächsten Jahre den Tod fand.

[1] B. Dorn, Caspia, über die Einfälle der alten Russen in Tabaristan, nebst Zugaben über andere von ihnen auf dem kaspischen Meere und in den anliegenden Ländern ausgeführte Unternehmungen: Mém. de l'Acad. impér. de St. Pétersbourg VII. Sér. Vol. XXIII. — Wie augenfällig die Schwäche der persischen Regierung schon vorher auch nach aussen hin war, zeigt das Folgende. Datirt aus Astrachan vom 15. Juni 1722 droht ein auch in das Deutsche übersetztes »Manifest Welches Ihro Russische Kayserl. Majestät In Persien austheilen lassen« den Lesgiern etc. einen Kriegszug für ihre Räubereien und Ermordungen russischer wie persischer Unterthanen an (in der Strassburger Univ.- und Landesbibl.). Die Autorität des Schāhs kam nicht mehr in Betracht, »bei Dero Unvermögen« hat Peter der Grosse das Schriftstück direct an die »unter Seiner Majestät des Allerdurchlauchtigsten, Grossmächtigsten, Glücklichsten und Formidablesten, Unseres alten grossen Freundes, des Schahs Bothmässigkeit und Diensten stehenden geehrtesten und achtbahren, Sipahsalaren etc.« gerichtet.

§ 15. NĀDIR SCHĀH.

Schāh Ṭahmāsp II hatte keinen Vorteil von der Vertreibung der Afghānen, sein Feldherr Ṭahmāsp Qulī (»Ṭahmāsp's Sklave«), wie er ihn huldvoll genannt hatte, machte sich bald zum Herren. Er entsetzte den Schāh 1732 unter dem Vorwande unpatriotischer Gebietsabtretungen an Türken und Russen, wagte aber zunächst noch nicht, selbst den Thron zu besteigen, sondern liess den acht Monate alten Sohn des Entthronten als ʿAbbās III krönen. Als das Kind 1736 starb, dünkte es Nādir immer noch notwendig, zu beteuern, dass er nie nach der Verdrängung der ehrwürdigen Sefevidendynastie gestrebt habe. Einen ganzen Monat lang liess er sich, wie schon 1732, von seinen Grossen, gleich Cäsar, die Krone antragen, bis er schliesslich, dem langen Drängen zum Wohle des Landes nachgab.

Einer der früheren Welteroberer schien in Nādir Schāh wieder erstanden zu sein. Ein genialer Feldherr riss er sein Volk aus der Stumpfheit heraus und führte das Heer von Sieg zu Sieg, von Eroberung zu Eroberung. Dass er aber nicht nur ein Krieger sondern auch ein kluger Politiker war, zeigte er gleich zu Anfang, als er in einer grossen Neujahrsversammlung auf der Steppe Mughān zur Bedingung für die Annahme der Krone machte, dass das sunnitische Glaubensbekenntnis hinfort an Stelle des schiitischen in Persien treten solle. Damit erstickte er zunächst jeden Vorwurf, der sich wegen der Beseitigung der populären Schiitendynastie gegen ihn erheben konnte; sodann nahm er der Erbfeindschaft der westlichen und östlichen Nachbarn ihren Hauptgrund und bereitete für eine Vereinigung der letzteren mit Persien den Grund und Boden vor; endlich brach er die Macht der persischen Priesterschaft, deren reiche Stiftungen er einzog. Und seine ganz einzigartigen kriegerischen Erfolge unterdrückten jeden Widerstand. Nachdem er sein Heer durch ein Corps aus dem tapferen Lurstamme der Bachtyāren verstärkt hatte, zog er gegen Qandahār, das 1738 fiel. Die Afghānen schlossen sich seinem Heere an, wie er es erwartet hatte. Vorübergehend wurde in demselben Jahre auch Balch besetzt und die Oezbegen geschlagen. Dann wandte sich Nādir über Kābul nach Indien. Sein leichter Sieg bei Pānīpat (1739) über den Grossmoghul Muḥammad Schāh zeigte zuerst auch äusserlich die Verfallenheit des grossen Reiches. Dass er nach der siegreichen Schlacht erst durch einen indischen Grossen zum Vormarsch auf die Hauptstadt Delhi veranlasst sei, wie berichtet wird, ist kaum glaublich. Ein Eroberer wie Nādir

Schāh wäre kaum umgekehrt, ohne die ihm reif entgegenhängende, nur des Abpflückens harrende Frucht seines Erfolges zu brechen, und auf den Reichtum und die Schätze des grossen Moghuls in seiner Residenz brauchte er nicht erst besonders aufmerksam gemacht zu werden. Wider Nādir's anfängliche Absicht ward die Stadt einer fürchterlichen Plünderung preisgegeben, die Beute, die das persische Heer mit sich hinwegschleppte, war unermesslich. Nach Hanway hatte sie einen Wert von 1750 Millionen Mark, davon 750 Millionen in Barren, das übrige in Juwelen und Kostbarkeiten; der viel berühmte Pfauenthron war allein auf 225 Millionen geschätzt. Ausserdem musste Muḥammad alle Länder jenseits des Indus, altes persisches Gebiet, abtreten. In Herāt feierte der Schāh dann 1740 ein grosses Siegesfest, doch hatte er nicht lange Ruhe; denn die Verhältnisse in den Chanaten von Buchārā und Chīva forderten sein Einschreiten. Nachdem er auch hier gekommen war, gesehen und gesiegt hatte, nahm er in sein Heer noch eine Menge Oezbegen als Kerntruppen auf. Jetzt waren nur noch die Türken übrig, die in Ādharbāidschān und im ʿIrāq festsassen. Dem Türkenkriege sollte ein Zug gegen die Lesghier im Kaukasus vorangehen, welche Nādir's Bruder Ibrāhīm getötet hatten. Auf diesem ward der Schāh 1741 durch die Kugel eines Meuchelmörders leicht an der Hand verwundet. Der Verdacht, die That angestiftet zu haben, fiel auf den Thronfolger, den Prinzen Rizāqulī, welchem sein Vater bis dahin immer das vollste Vertrauen geschenkt hatte. Derselbe ward geblendet, und von nun an steht die Regierung Nādir's unter dem Zeichen fortwährenden Misstrauens und Blutvergiessens. Bei seinen Siegen in Indien und Buchārā hatte er sich gegen die unterworfenen Feinde milde gezeigt, nur der Herrscher von Chīva hatte seine Auflehnung mit dem Leben büssen müssen, jetzt dürstete er förmlich nach dem Blute seiner Perser.

Die unermessliche Beute des indischen Feldzuges hatte dem Lande keinen Vorteil gebracht, sie war fast ausschliesslich in den königlichen Schatz geflossen, und war nicht unter das Volk gekommen, welches ihrer zur Hebung seiner socialen Lage so dringend bedurft hätte. Die fünf Milliarden der französischen Kriegsentschädigung von 1870/71 gelangten in Bruchteilen bis in die Taschen des deutschen Tagelöhners, Nādir Schāh's ungezählter indischer Raub ward allermeist im Schlosse von Qelāt, des Herrschers Geburtsorte, als totes Capital aufgespeichert. Der Schāh hielt seine Schätze hier unter strengem Verschluss und griff sie auch nicht an, wenn es für die Ausführung weitschauender Ideen nützlich gewesen wäre. So nahm er ʿAbbās des Grossen Plan wieder auf, Persien eine Seemacht zu schaffen, allerdings ebenso erfolglos wie dieser. Denn die Perser sind von jeher schon in den ältesten Zeiten ausgesprochen seeuntüchtig gewesen. Die achaemenidischen Flotten gegen Griechenland und Ägypten waren von Phöniciern und kleinasiatischen Griechen gestellt, und in der Sāsānidenzeit hören wir von Expeditionen zur See nur unter Chosrau Anuschirvān gegen Yemen (ca. 570 n. Chr.) und unter Chosrau Parvēz, wo ca. 614 n. Chr. Ägypten vorübergehend auf einige Jahre besetzt wurde; eine Belebung des persischen Seehandels haben auch diese letzten beiden maritimen Unternehmungen nicht bewirkt. Wo Firdausī im Schāhnāme Meerfahrten schildert, sieht man deutlich, dass ihm jede geographische Orientirung abgeht. Schāh ʿAbbās' Bender-ʿAbbās (»Hafen des ʿA.), wie er das von englischen, portugiesischen, französischen und holländischen Schiffen belebte Gamrūn am Golf umgetauft hatte, verödete sehr bald, als der europäische Einfluss daselbst gebrochen war. Noch heute sind die Schiffer im persischen Golfe, wie schon früher, ausschliesslich arabischer Abstammung. Auch Nādir Schāh's Versuche zur Begründung einer Flotte scheiterten, er hätte aber gewiss eher etwas erreichen können, wenn er sein Gold weniger geizig gespart hätte.

Was heute wegen der Unsicherheit der vielleicht nächsten politischen Zukunft einem Herrscher Persiens kaum zugemutet werden kann, dass er nämlich einen Teil seines enormen Privatvermögens, statt auf Vermehrung desselben zu sinnen, vielmehr zur Besserung der socialen Zustände im Innern verwende, das hätte einem weitschauenden Reichsgründer wie Nādir nach dem indischen Feldzuge gewiss angestanden. Aber zunächst muss wohl die Gier, Schätze zu sammeln, in ihm ebenso unbezwinglich gewesen sein, wie die Lust, Länder zu erobern, und nach Rizāqulī's Tode, wo er keine Kriege mehr führte, scheint er dann die Hoffnung auf eine Zukunft seines Reiches überhaupt aufgegeben zu haben.

Geschürt von der ihrer früheren Macht entkleideten Geistlichkeit griff eine allgemeine, tiefgehende Unzufriedenheit in den weitesten Schichten des Volkes um sich; die Popularität des Herrschers, welche der dreijährige Steuererlass nach dem Moghulfeldzuge noch erhöht hatte, ward bald in das schroffste Gegenteil verkehrt, da die Abgaben doch noch nachträglich beigetrieben wurden. Der innere Verfall im Reiche schritt dabei unaufhaltsam weiter. Mit einer Energielosigkeit, die nur durch eine Trübung seines Geistes erklärt werden kann, verfuhr Nādir Schāh 1746 nach erfolgreichem Kriege gegen die Türkei, die bloss das eroberte persische Gebiet, welches sie noch in Besitz hatte, abtreten musste. Wo waren die einstigen Pläne über eine vollständige Gleichstellung der persischen mit den türkischen Sunniten geblieben? Nādir's letzte fünf Lebensjahre waren eine fortgesetzte Kette von durch Tyrannenfurcht eingegebenen Blutthaten, mit seinen fremdstämmigen Leibgarden tyrannisirte er Persien, wo er überall verkappte Schiiten und Feinde witterte. Er verfiel in Verfolgungswahnsinn, und als die Dinge schliesslich ganz unerträglich wurden, bildete sich unter seinen eignen Hofleuten eine Verschwörung, der er 1747 erlag.

Wie andere grosse Eroberer hat sich auch Nādir Schāh als eine Art Gottesgeisel gefühlt. Seine übrigen religiösen Ideen hielten sich auch keineswegs im Rahmen der Sunna, vor welcher der Schiitismus hatte abdanken müssen. Er hat die Absicht geäussert, eine neue Religion zu gründen, die besser als jede bisher von Menschen gekannte sein solle; zu irgend welchen klaren Gedanken ist er über den Punkt schwerlich gelangt, jedenfalls wäre sein neuer Glaube nach dem Unglücksjahre 1741 ein blutiger geworden.

Ein Neffe von ihm, ʿAlī, bestieg unter dem Namen ʿĀdil Schāh (»der Gerechte«) — dieses Namens ebenso unwürdig wie Schāh Sefī I, der sich ʿĀdilī als Dichterpseudonym gewählt hatte — für ein Jahr den Thron. Als er offen die Verantwortung für die Ermordung seines Oheims auf sich nahm, jauchzte ihm das Volk zu; so gross war die Freude, von dem befreit zu sein, den man einst nicht hoch genug hatte preisen können. Qandahār ging sogleich verloren, indem Nādir Schāh's afghānischer Feldherr Aḥmad Chān Abdālī (später nannte er sich Durrānī) schleunigst nach dorthin abzog und daselbst ein eigenes Reich gründete. Die schiitische Priesterschaft erhob alsbald von neuem das Haupt, die Sunna ward wieder verdrängt, und in der Folgezeit machte sich ganz natürlich eine höchst reactionäre Richtung breit. ʿĀdil Schāh wurde von seinem Bruder Ibrāhīm gestürzt, der für kurze Zeit den Königstitel annahm, aber bald durch die Hand seiner eigenen Truppen fiel. Jetzt war nur noch ein einziger Nachkomme Nādir's übrig, ein Sohn des Rizāqulī, der zugleich mütterlicherseits mit dem Hause der Sefeviden verwandt war. Dieser, Schāhruch mit Namen, schien wie Tīmūr's gleichnamiger Sohn ein würdiger Nachfolger des Reichsbegründers werden zu sollen. Leider unterlag der 15jährige bald gegen andere Prätendenten im Kampfe um einige Fetzen des Reiches; geblendet musste er froh sein, in Chorāsān eine Schattenherrschaft ausüben zu dürfen. Ende 1749 oder Anfang 1750 hatte

Saiyid Muḥammad als Sulaimān II auf kurze Zeit »das Erbe seiner Familie wieder an sich gerissen« (er war durch seine Mutter ebenfalls mit den Sefeviden verwandt), er ward jedoch schon nach wenigen Monaten von Schāhruch's Truppen geschlagen und hingerichtet zur Rache für die Blendung ihres Herrn.

Quellen: Muḥ. Mahdī, *Tārīx-i Nādirī* (von 1709—1748); Ders., *Durra-i Nādirī*; Muḥsin ibn Ḥanīf, *Ǧauhar-i ṣamṣām* (Nādir in Indien); ʿAbd ul-Karīm Kaschmīrī, *Bayān-i vāḳiʿ* (vom indischen Feldzug bis 1784); [Niẓām-uddīn ʿIschrat, *Šāhnāme-i Nādirī*, Epos]. J. Th. Krusinski, Tragica vertentis belli persici historia per repetitas clades, ab anno 1711 ad annum 1728 continuata post Gallicos, Hollandicos, Germanicos ac demum Turcicos authoris typos auctior, Leopoli 1740 (vgl. dazu Flügel II, Nr. 973); Jon. Hanway, The Revolutions of Persia, containing the Reign of Shah Sultan Hussein, the Invasion of the Afghans and the Reigns of Sultan Mir-Maghmud and his Successor Sultan Ashreff, with the History of the Nadir Kouly from his Birth in 1687 till his Death in 1747, London 1753 (ich habe die deutsche Übersetzung von 1754 benutzt); J. Fraser, The History of Nadir-Shah formerly called Thamas Kuli Khan Emperor of Persia. Genuine History of Nadir-Shah with a particular Account of his Conquest of the Moguls Country, together with several Letters between Nadir-Cha and the great Mogul and from Nadir-Cha to his Son, with an Introduction containing a Description and compendious History of Persia and India, London 1732/41 (ich benutzte die Ausgabe London 1742); vgl. Schwab Nr. 261, 262, 263; J. Otter, Voyage en Turquie et en Perse, avec une relation des expéditions de Thamas Kouli Kan, Paris 1748.

§ 16. DIE ZEND.

Wie immer beim Verfalle einer einst mächtigen Herrschaft war Persien auch nach Nādir Schāh's Tode wieder der Tummelplatz für den Ehrgeiz kühner Emporkömmlinge und Stammeshäupter. Die beiden einflussreichsten unter ihnen waren, abgesehen von Aḥmad Chān im Osten, bald der Bachtyāre ʿAlī Merdān Chān und Kerīm Chān, ein Anführer der Zend. Sein Stamm gehörte zu den Lek, einer Unterabteilung der Kurden, und gewann jetzt zuerst einen Einfluss in der Geschichte. Beide Männer einigten sich 1751 dahin, einen sefevidischen Prinzen, der den Verfolgungen seiner Familie glücklich entgangen war, Ismaʿīl, also den dritten seines Namens auf den Thron zu setzen und die Regierung für ihn gemeinsam zu führen. Durch Einführung einer strengen Mannszucht unter seinen Truppen und eine unbeugsame Gerechtigkeit erwarb sich der Zend (so sagte man zu seiner Zeit schon statt des correcten Zendī »zum Zendstamme gehörig«) bald die Sympathien des Volkes, so dass es ihm nicht schwer wurde, den Nebenbuhler, mit dem es schnell zum Bruch kam, zu stürzen. So im Süden allgemein als Herrscher anerkannt, stiess er beim weiteren Vordringen im Norden mit dem Afghānen Āzād Chān, einem von Nādir Schāh's ehemaligen Offizieren, zusammen, der sich in Ādharbāidschān festgesetzt hatte. Er erlitt bei Qazvīn eine vollständige Niederlage und musste bis nach Chischt in die Nähe des Golfes zurückweichen. Hier gelang es ihm, den Gegner in einen Hohlweg zu locken und gänzlich aufzureiben. Āzād Chān war einer der wenigen, die dem Gemetzel entrannen; er ward aber bald durch einen neuen Prätendenten um die Oberherrschaft, den Qadscharen Muḥammad Ḥasan, als selbständiger Rivale unschädlich gemacht, so dass er schliesslich in Kerīm's Dienste trat und diesem ein treuer Vasall ward.

Die Qadscharen waren einer der sieben Qyzylbaschstämme (S. 579). Bei der Gründung des Sefevidenreiches hatte ihr damaliger Häuptling Amīr Pīr Muḥammad in die Geschichte Persiens mit eingegriffen. Muḥammad Ḥasan gehörte zu demjenigen Zweige des Stammes, den ʿAbbās der Grosse in Asterābād angesiedelt und der seine beiden Bruderabteilungen allein über-

dauert hatte. Schāhqulī Chān, der Grossvater Muḥammad Ḥasan's und der Ahn des Geschlechts, war als Herr von Asterābād gegen Ende von Sulaimān I Regierung gestorben. Sein Sohn Fatḥ ʿAlī Chān war unter Ṭahmāsp II hervorgetreten, war aber von Nādir Schāh bei Seite geschoben worden (er starb 1726 durch Mörderhand). Fatḥ ʿAlī Chān's Sohn nun, Muḥammad Ḥasan, der von den Historiographen der qādschārischen Dynastie bereits als Schāh bezeichnet wird, trat als offener Bewerber um die Krone in die Schranken. Mit einem Heere von 50000 Reitern eroberte er Iṣfahān, rückte in Fārs ein und belagerte Kerīm in Schīrāz; doch musste er 1758 unverrichteter Sache wieder nach Māzenderān zurückkehren, nachdem sein stolzes Heer durch Desertionen erschreckend decimirt worden war. Im folgenden Jahre fiel der Qadschare in einer Schlacht gegen Kerīm Chān's Feldherrn; wie früher den Āzād Chān nahm Kerīm nun auch dieses zweiten Gegners Familie, an ihrer Spitze den ältesten Sohn Āghā Muḥammad Chān, in Gnaden auf, als sie ihm binnen kurzem ausgeliefert wurde. Mitte der sechziger Jahre war ganz Persien unbestritten in Kerīm's Händen, mit Ausnahme Chorāsān's, wo er den blinden Schāhruch nominell weiter regieren liess. Aber doch waren fortwährende Feldzüge notwendig, um die Ruhe an den Grenzen aufrecht zu erhalten. Seine beiden Feldherrn waren in späterer Zeit hauptsächlich seine beiden Brüder Ṣādiq Chān und Zekī Chān, deren letzterer durch seine grausame Strenge eine nützliche Ergänzung von Kerīm's Milde bildete. Auch gegen die Türken ergriff Kerīm zuletzt die Offensive. Er sandte Ṣādiq Chān mit einem starken Heere gegen Basra, das nach über einjähriger Belagerung capitulirte und bis 1779 wieder bei Persien blieb.

Kerīm Chān, diesen bescheidenen Titel hat er bis an sein Ende beibehalten und unter ihm erscheint er auch in der Geschichte, starb in hohem Alter zu Anfang März 1779. Dieser Herrscher ist eine merkwürdige Erscheinung im Orient. Er war nicht etwa ein Derwisch auf dem Throne, der aus besserer Einsicht den Glanz der Welt verachtet hätte; zu solch philosophischer Anschauung war der Mann zu einfach und wenig gebildet. Aber er schien mehr ein patriarchalischer Familienvater als der Gebieter eines grossen Reiches. Vekīl, d. h. »Stellvertreter«, nannte er sich, nicht Schāh, obgleich er den sefevidischen Prinzen, als dessen Atābeg er zusammen mit ʿAlī Merdān Chān seine Laufbahn begann, bald auch äusserlich der Königswürde entkleidete. In seinem Wesen lag eine schlichte Grösse, die etwas Bezwingendes gehabt haben muss, seine Gerechtigkeit und Menschlichkeit gewannen ihm die Herzen seiner Unterthanen, die solche Tugenden lange nicht mehr gewöhnt waren. Wenn es ihm bisweilen im Kriege an der wünschenswerten Energie und Initiative fehlen wollte, so hatte er Feldherrn, die ihn in dieser Beziehung vortrefflich ergänzten und denen er verständigerweise auch freie Hand liess. Seit Muḥammad Ḥasan Chān's Abzug von Schīrāz ist er überhaupt kaum noch ins Feld gezogen, sondern hat das Kriegführen seinen Generälen überlassen, er selbst widmete sich der inneren Verwaltung und Regierung seines Reiches. Da er nicht geldgierig war und keinen pomphaften Hofhalt führte, so brauchte er das Volk nicht durch starke Steuern zu drücken, und dafür wusste ihm das erschöpfte Land aufrichtig Dank. Trotz seiner stets zur Verzeihung neigenden Milde hat er diese doch nur selten zu bereuen gehabt, und schliesslich griff er dann auch bisweilen zu abschreckender Strenge. In einem wohlgefestigten alten Reiche würde seine Regierung von dauerndem Segen haben sein können, unter den damaligen zerrütteten Zuständen war sie zu kurz, um nachhaltig zu wirken.

Als Kerīm die Augen geschlossen hatte, brach unter seinen Verwandten der unselige Bruderzwist aus, den wir schon so manche Dynastie in Persien

haben vernichten sehen. Von sechs Gliedern der Familie, die nacheinander die Herrscherwürde annahmen, fanden vier durch die Anstiftungen der eignen Sippe den Tod, in ihr Ende meist die Söhne und nächsten Angehörigen mit hineinziehend. Zunächst bemächtigte sich Zekī Chān der Gewalt und setzte des Verstorbenen Söhne Abul Fatḥ und Muḥammad ʾAlī auf den Thron, bald musste aber der erstere gegen seinen jüngeren Bruder, Zekī's Schwiegersohn, in den Hintergrund treten, da dieser bei Abul Fatḥ zu grosse Anhänglichkeit an Ṣādiq Chān befürchtete. Ṣādiq war sogleich nach seines Bruders Ableben aus Basra herbeigeeilt, er war aber zunächst dem Zekī unterlegen. Als letzterer jedoch, eine Folge seiner zahlreichen Grausamkeiten, noch im selben Jahre ermordet wurde, gelang es Ṣādiq, den nunmehr zum alleinigen Schāh ausgerufenen Abul Fatḥ in seine Gewalt zu bekommen und ihn durch Blendung unschädlich zu machen (nach dem *Tārīch-i zendīye* wäre er zusammen mit seinem Bruder Muḥammad ʾAlī erst 1782 durch ʾAlī Murād des Augenlichtes beraubt worden). Aber bald wandte sich der Sieg wieder zu der Gegenpartei. ʾAlī Murād, Zekī's Neffe und Nachfolger, beseitigte zu Beginn des Jahres 1782 Ṣādiq und hielt sich bis Anfang 1785. Er starb eines natürlichen Todes, ihm folgte Ṣādiq's Sohn Dschaʾfar. Jetzt regte sich derjenige, der bisher meist unthätig als tertius gaudens dem Treiben der Zend zugesehen hatte, Āghā Muḥammad, der Qādschāre.

Quellen: Ibn Muḥ. Amīn, *Mujmil uttārīx-i baʾad-nādirīya* (von 1747 bis gegen Ende 1778; ed. O. MANN, Leiden 1891, Fasc. I); Muḥ. Ṣādiq Nāmī und ʾAbd ul-Karīm, *Tārīx-i gītī-guśā* (Kerīm Chān bis 1794/5; mit Fortsetzung bis 1797 in Berlin Nr. 439, vgl. PERTSCH S. 1061/2); Ibn ʾAbd ul-Karīm ʾAlī Riḍā Schīrāzī, *Tārīx-i Zandīya* (ed. E. BEER, Leiden 1888); Ibn Muʾizzuddīn Muḥ. al-mustaufī, *Gulšan-i murād* (bis 1789); Anonymus, *Tārīx-i faut-i Karīmxān tā inqirāḍ-i daulat-i Zandīya* (REHATSEK, Mullā Fīrūz Libr. S. 71, Nr. 6); ʾAbdullāh Schihāb (Gedicht über die Geschichte ʾAlī Murād Chān's, RIEU, Brit. Mus. Suppl. Nr. 352, 2); Muḥ. Chalīl Mīrzā, *Majmaʾ uttavārīx* (von 1708 bis 1792/3; vgl. PERTSCH, Berlin S. 426—428); Muḥ. Hāschim Schāh ibn Sulaimān II, *Taḏkira-i* (auch *Zīvar-i*) *āl-i Dāʾūd* (Sulaimān II starb 1763).

§ 17. DIE QĀDSCHĀREN.

Āghā Muḥammad war sogleich nach des Vekīl's Tode nach Asterābād entwichen, um in diesem sicheren Winkel die nächste Entwickelung der Dinge abzuwarten. Während nach uraltem persischen Brauche kein irgend wie mit einem körperlichen Schaden Behafteter König werden konnte, finden wir damals verschiedene Inhaber des Thrones, die erhebliche Leibesfehler aufzuweisen hatten: Schāhruch, Nādir's Enkel, regierte blind bis 1796 in Chorāsān; der Zend ʾAlī Murād besass, was allerdings nur wenig sagen wollte, bloss ein Auge; aber der Begründer der neuen Qādschārendynastie war gar in früher Jugend auf Befehl ʾĀdil Schāh's zum Eunuchen gemacht worden. Wenn dies den Zweck gehabt haben sollte, den Qādschāren unschädlich zu machen, so war es eine verfehlte Spekulation gewesen. Mit einem glühenden Ehrgeiz verband jener eine von klügster und zugleich herzlosester Berechnung geleitete Thatkraft; so überwand er auch die äusserste ihm angethane Schande und war zugleich mit einem unauslöschlichen Durste nach Rache erfüllt, den er jedoch, ein Meister in der Verstellungskunst, bisher geschickt zu verbergen gewusst hatte.

Zu Anfang 1786 nahm Āghā Muḥammad in Teherān officiell den Schāhtitel für das ganze Reich an, den er schon seit Kerīm's Tode in partibus geführt hatte, liess Münzen und Kirchengebet auf seinen Namen prägen und verrichten und erklärte Teherān zu seiner Hauptstadt. Die öffentliche Krönung lehnte er nicht nur damals sondern auch viel später noch ab; erst 1796 hat dieselbe auf der Steppe von Mughān stattgefunden. Einen achtjährigen

Kampf hatte er noch mit dem letzten Zend zu führen, dem jungen Luṭf ʿAlī Chān, des 1789 durch eine Verschwörung umgekommenen Dschaʿfar Sohn. Ein romantischer Schimmer umgibt wieder die Persönlichkeit dieses »Letzten« seines Stammes, der uns als löwenmutig, ritterlich, liebenswürdig und schön geschildert wird. Aber sein Mangel an Stätigkeit, sein unüberlegtes Nachgeben jeder Aufwallung des Augenblicks hinderte ihn am Erfolge. Einem Āghā Muḥammad gegenüber reichte auch die übermenschlichste Tapferkeit nicht aus, wenn sie sich nicht mit Klugheit paarte; sie konnte diesem wohl manche, selbst empfindliche Schlappe bereiten, aber des Qādschāren zähe Überlegung und vorsichtige Ausnützung seiner Übermacht musste doch zuletzt den Sieg erzwingen, wenn anders dem Gegner nicht unerschöpfliche Hilfsmittel zu Gebote standen. Und das war nicht der Fall. Durch den Verrat seines jüdischem Blute entsprossenen Ministers Hādschī Ibrāhīm büsste Luṭf ʿAlī Schāh bald nach Antritt seiner Regierung (1791) Schīrāz ein und hatte nun einen höchst gefährlichen, ihm an Klugheit weit überlegenen Gegner mitten in seinem Reiche, während Āghā Muḥammad Schāh ihn von Norden her bedrängte. Mehrere durch eine ganz beispiellose Tapferkeit errungene Erfolge verbreiteten des jungen Fürsten Ruhm zwar weithin durch Persien und gewannen ihm Sympathien, aber Verrat brachte ihn mehr und mehr in die Enge. Wenn wir einem Worte Hādschī Ibrāhīm's an Malcolm glauben dürfen, und dieses Wort entspricht sehr der Zeitlage, so war es damals den meisten vollständig gleichgültig, wer den Thron einnehmen werde, nur »Ruhe« war das allgemeine dringendste Sehnen. Und von Āghā Muḥammad Schāh schien man solche erwarten zu können, wenn auch nur die Ruhe eines Kirchhofs. Seine unmenschlichen Grausamkeiten — bei der Eroberung von Kirmān liess er z. B. alle Männer und Jünglinge blenden oder töten (die Zahl der Geblendeten soll so 7000 betragen haben), der Leiden der seinen Soldaten als Sklaven preisgegebenen ca. 20000 Frauen und Kinder ganz zu geschweigen — haben schliesslich allen weiteren Widerstand im Keime erstickt. 1794 geriet Luṭf ʿAlī, schwerverwundet, durch Verrat in des Qādschāren Hände, und dieser liess an ihm seine Rache in der unedelsten Weise aus. Geblendet, entmannt, mit allen erdenklichen Martern gequält, erhielt der heldenmütig alles Duldende erst nach dreimonatlicher Peinigung Ausgangs des Jahres den Gnadenstoss, der einem nur 25jährigen Leben ein Ende machte. Dabei soll der königliche Eunuch dem Charakter des Besiegten alle Anerkennung gezollt und ihn verschiedentlich hoch gerühmt haben. Solche Äusserungen waren jedoch in Āghā Muḥammad's Munde nichts als die vollendetste Heuchelei und sollten den Anschein erwecken, als sei sein Herz nicht bei den Blutthaten, zu denen ihn bloss die Politik zwinge. Ganz recht; denn ein Herz besass er überhaupt nicht, die Beteuerungen waren eben das heuchlerische.

Dass Luṭf ʿAlī Schāh Persien die ersehnte Ruhe hätte schaffen können, wenn er gesiegt hätte, scheint unzweifelhaft. Sein Kriegsruhm würde vielleicht mit dem Nādir's gewetteifert haben, und wenn er auch stets mehr ein Krieger als ein Regent gewesen sein würde, so würde sein kraftvoller Arm doch Ordnung und Gehorsam im Innern erzwungen haben. Aber von Dauer würde sein Lebenswerk doch schwerlich gewesen sein, mit seiner Person wäre es wieder zerfallen. Anders bei Āghā Muḥammad Schāh.

Zunächst suchte dieser alle Verwandten der früheren königlichen Häuser der Afscharen und Zend auszurotten oder sie durch Blendung unschädlich zu machen. (Von des Vekīls Geschlecht hat jedoch Dr. Andreas in den siebziger Jahren noch einen Urenkel in Schīrāz angetroffen.) Gegenüber den Afscharen hatte seine Rachsucht Berechtigung, indem er ihnen allen die That des ʿĀdil Schāh anrechnete, aber von Kerīm hatte er Milde erfahren. Dennoch

liess er dessen und Nādir's Gebeine wieder ausgraben und am Eingange seines Palastes in Teherān verscharren, um täglich noch im Grabe die Leiber seiner beiden gehasstesten Feinde mit Füssen treten zu können. Selbst die eigenen Brüder waren vor seinem Argwohn nicht sicher. Die Turkmenen mussten es gleich nach Luṭf ʿAlī's Besiegung inne werden, dass jetzt wieder eine energische Hand in Persien die Zügel führe; ein blutiger Zug in ihr Gebiet liess dort 1795 die Spuren der Zerstörung zurück, welche sie sonst in die persischen Grenzprovinzen zu tragen pflegten. Im Nordwesten hatte sich der Fürst von Georgien während der persischen Dynastieenkämpfe an Russland angeschlosssen, seiner Wiederunterwerfung galt 1796 ein Einfall des Schāhs. Einem Conflicte mit dem schwer beleidigten Russland entging aber Āghā Muḥammad Schāh durch den Tod Katharina's. Es war kein Wunder, dass den überall Siegreichen schliesslich auch das Schattenreich des nur durch die afghānischen Fürsten gehaltenen schwachen Schāhruch in Meschhed reizen musste. Ohne Schwertstreich fiel ihm dasselbe in die Hände; durch grässliche Martern, welche den Tod des Greises herbeiführten, erpresste er von dem blinden König die Edelsteine Nādir Schāh's, die noch in seinem Besitz waren. Damit ward auch Chorāsān dem Qādschārenstaate einverleibt. Blutig, wie sein Leben, war auch Āghā Muḥammad's Tod. 1797 fiel er durch Meuchelmord. Er hatte es gewagt, im Bereiche zweier von ihm für den andern Tag zum Tode verurteilten Sklaven zu schlafen. Bis in das Unendliche gesteigertes Vertrauen auf seine Autorität muss ihn geblendet haben, oder war vielleicht sein Verstand durch die vielen begangenen Blutthaten zuletzt getrübt gleich dem Nādir Schāh's? Wenn uns die ausserordentlichen Charaktereigenschaften dieses Herrschers, der unter den ungünstigsten Vorbedingungen das Schicksal zwang, auch zu imponiren vermögen, für seine Person spricht in uns keine Stimme.

Das politische Programm, das er seinen Nachfolgern hinterliess, enthielt als Hauptpunkt: Zusammenfassung und Hebung der Macht des Qādschārenstammes und Schwächung der übrigen Stämme. Diese Politik haben sie mit Geschick durchzuführen verstanden und dadurch ihre Dynastie vor inneren Umwälzungen dauernd bewahrt. Es war sehr günstig, dass die Familie immer über viele Prinzen verfügte, welche die Gouverneurposten in den verschiedenen Provinzen übernehmen konnten. Dem nächsten Herrscher Fatḥ ʿAlī Schāh wurden rund 150 Söhne und 20 Töchter zugeschrieben (was wollen daneben die 32 natürlichen Kinder Philipp's IV von Spanien besagen!), Polak (Persien I, S. 209) berechnete die männliche Descendenz dieses »zweiten Adam« nach achtzig Jahren auf über 5000!

Für ein lebendes Wesen scheint Āghā Muḥammad Schāh etwas wie Zuneigung gefühlt zu haben, nämlich für Bābā Chān, seinen Neffen und Thronerben. Dass er einen Kosenamen für ihn hatte (»Alterchen«), scheint dafür zu sprechen, dass ihm der junge Prinz nicht bloss wie der Bauer im Schachspiel galt, den er notwendig hatte, um sein Spiel zu gewinnen. Nach einem kurzen Conflict mit seinem Oheim Ṣādiq Chān, der diesen das Leben kostete, bestieg Bābā Chān als Fatḥ ʿAlī Schāh den Thron, unterstützt von Hādschī Ibrāhīm, den er als Minister beibehielt. Unter ihm begann der Einfluss Russlands und Englands auf Persien. Russland hatte schon mehrmals persisches Gebiet sein eigen genannt, aber immer wieder den Fuss daraus zurückziehen müssen. 1781 hatten Russen unter der Firma einer Factorei ein kleines mit Kanonen armirtes Fort unweit Asterābād angelegt, schon Āghā Muḥammad Chān hatte sie aber damals geschickt wieder vertrieben. Später waren sie dann im Begriff gewesen, die gesamten Küsten des kaspischen Meeres sowie Ādharbāidschān zu besetzen, ja sie waren schon bis zur mughānischen Steppe vorgedrungen, als Kaiser Paul die Truppen zurückrief. 1801 verleibte der

Zar durch einen Ukas Georgien nach dem Tode des dortigen Fürsten Georg seinem Reiche ein, bald darauf folgten auch die Chanate Baku, Kuba und Derbend. Persien musste wegen dieses Vordringens Russlands mit Recht in Besorgnis geraten, ein neunjähriger Krieg (1804—13) verlief aber höchst unglücklich. Im Frieden zu Gulistān musste es förmlich die drei genannten Chanate sowie des Weiteren Georgien, Imeritien, Mingrelien, Dāghestān, Schīrwān, Schekkī, Gendsche (Jelisawetpol), Qarabāgh und das Tālisch abtreten; das kaspische Meer ward seinen Kriegsschiffen verschlossen, nur Handelsfahrzeuge durfte es hier noch halten. In dieser trüben Zeit suchte England Persiens Freundschaft durch Hilfeleistung zu gewinnen. Mit grosser Besorgnis hatte man in London wie in Calcutta das plötzliche Interesse Napoleons I für Persien verfolgt. Schon bei des Kaisers Expedition gegen Ägypten waren den Briten Befürchtungen für ihre indischen Besitzungen aufgestiegen. Diese erneuerten sich in weit stärkerem Maasse, als Napoleon (noch heute als Nāpliyūn in Persien in des Volkes Munde) 1807 eine Gesandtschaft nach Teherān schickte. England versuchte nun alles, um Frankreich in Persien auszustechen. Dass die East India Company und der Hof von St. James ihre Gesandtschaften mit verschiedenen Weisungen ausrüsteten, war allerdings sehr verfehlt, schliesslich aber doch darum von Erfolg, weil man französischerseits wegen der Verwickelungen in Europa die in Persien erlangten Vorteile nicht weiter verfolgen konnte. England gebärdete sich nun als aufrichtigsten Freund des Schāhs und stellte ihm sogar Officiere für seine Armee zur Verfügung. Doch wagte es schliesslich, von der Angst um Indien befreit, für welches es damals noch keine Gefahr von Russland sah, kein offenes Auftreten gegen dieses letztere, sondern spielte seine Vermittlerrolle in einer für Persien recht ungünstigen Weise. Aber nichtsdestoweniger schlossen beide Mächte 1814 zu Teherān ein Schutz- und Trutzbündnis gegen den etwaigen Angriff einer dritten Macht auf ihr Gebiet, was natürlich bezüglich Englands auf Indien ging. England, das nun eine ständige Gesandtschaft in Persien einrichtete, umgab vor allem die Person des Thronerben, des Prinzen ʿAbbās, mit seinem Einflusse. Dieser, nicht der älteste Sohn des Schāhs, war zum Kronprinzen bestimmt worden, weil er von einer qādschārischen Prinzessin geboren war, was seit Fatḥ ʿAlī Schāh zum Hausgesetz der Dynastie erhoben ward. Ebenso erhielt der Kronprinz von nun an stets die Provinz Ādharbāidschān übertragen, die ihn heute einer starken Beeinflussung von Seiten des russischen Nachbars aussetzt, während er zu Anfang des Jahrhunderts dort in seiner Residenz Tebrīz englische zu spüren hatte. Ganz natürlich trat die Person des Prinzen bald gegen seinen Vater stark in den Vordergrund, da sich an der Grenze seiner Provinz die wichtigsten äusseren Ereignisse der nächsten Jahre abspielten und der Schāh seinem Sohne volle Selbständigkeit liess. Für einen Krieg gegen die Türken 1821 waren ʿAbbās' Truppen durch englische Instructeure augenscheinlich vortrefflich ausgebildet; nach anfänglichen Erfolgen zwang aber die damals zuerst in Persien auftretende Cholera sein Heer zum Rückzug, und der Krieg endete resultatlos. Anders im neuen russischen Kriege von 1826—28.

Kaiser Nicolaus I hatte es gleich zu Antritt seiner Regierung auf weitere Schwächung seines transkaukasischen Nachbars abgesehen. Sein Gesandter, Fürst Mentschikoff, that damals ebenso wenig wie 1853 in Constantinopel etwas zu einer Milderung der schwebenden Gegensätze, welche durch einige ungeregelte Grenzfragen entstanden waren. Persien entschloss sich zur Offensive, nachdem ihm der Krieg aufgezwungen war. Was die englische Freundschaft wert war, zeigte sich bald: das Cabinet von St. James benutzte den Umstand, dass Persien äusserlich den Krieg begonnen hatte, um sich von der vertragsmässigen Verpflichtung der Hilfeleistung zu entbinden, und liess seinen Alliirten einfach

im Stich. Der Feldzug brachte diesem eine Niederlage nach der andern und zum Schluss einen noch härteren Frieden als den von Gulistān. Zu Turkmantschai musste Persien die Provinzen Eriwān und Nachtschewān mit Etschmiazin abtreten und eine hohe Kriegsentschädigung zahlen. Gegen eine mässige Summe kaufte sich England nachträglich für die Zukunft von der stipulirten Hilfeleistungsverpflichtung los, worein der Schāh wohl oder übel willigen musste. Als dann im folgenden Jahre der fanatisirte Pöbel in Teherān sich zur Ermordung des russischen Gesandten hinreissen liess, war die persische Regierung sehr froh, dass der Zar sich mit einer dehmütigen Abbitte zufrieden gab.

Schāh-Fatḥ ʿAlī hatte gleich bei Antritt seiner Regierung wenig Selbständigkeit entwickelt, das Aufwachsen unter einem Tyrannen wie Āghā Muḥammad Schāh scheint seine ohnehin schwache Natur noch mehr niedergedrückt zu haben. Er beschränkte sich darauf, zu repräsentiren, und dazu machte ihn sein stattlicher, imponirender Bart, der längste in seinem Lande, ausgezeichnet fähig. Im Übrigen lebte er den Freuden des Harems und machte gelegentlich schlechte Verse. Er war ohne besondere Tugenden wie Fehler, höchstens die Geldgier, die eine hervorstechende Eigenschaft aller Qādschāren sein soll, stachelte ihn gelegentlich einmal zu einer Blutthat an. Einer solchen war 1803 sein Minister Hādschī Ibrāhīm zum Opfer gefallen, der damit seinen an Luṭf ʿAlī Schāh begangenen Verrat büsste. Im zunehmenden Alter schwand dem Schāh natürlich immer mehr die Lust, sich um die Regierungsgeschäfte zu bekümmern. So musste Prinz ʿAbbās 1831 die Unbotmässigkeit des Statthalters von Yezd und Kirmān ahnden und darauf in Chorāsān eine ganze Reihe Aufrührer zum Gehorsam zurückbringen. Auch Herāt wollte er den Afghānen, deren starkes Reich seit Aḥmad Schāhs Tode (1773) zu verfallen begonnen hatte, entreissen, und schon lag sein Sohn Muḥammad Mīrzā vor der der Übergabe nahen Stadt, als ʿAbbās plötzlich starb. Viel Hoffnungen auf eine Erschliessung Persiens für europäische Cultur sind mit ihm zu Grabe getragen, die Engländer hatten besonders viel von dem Prinzen erwartet, was auch von gelehrter Seite ausgesprochen worden ist (JRAS. Vol. 1, 322 ff.). Schāh Fatḥ ʿAlī ernannte nunmehr den Enkel an des Sohnes Stelle zum Nachfolger. Ein Jahr später beschloss er seine 36jährige Regierung im 69. Lebensjahre. Seine Schwäche hat Persien nicht wenig geschadet; im Innern war das Land den qādschārischen Prinzen und Grossen ausgeliefert, denen häufig mehr die eigene Bereicherung als die Wohlfahrt der Unterthanen am Herzen lag.

Nach den Erfahrungen, die Persien nun schon mehrmals mit der Freundschaft Englands gemacht hatte, war es nicht zu erwarten, dass sich der neue Schāh Muḥammad dieser Macht besonders freundlich nähern werde. Er nahm zwar ein britisches Darlehen und Truppen an, um zwei Nebenbuhler des Thrones bekämpfen zu können, lehnte sich aber im Übrigen bald entschieden an Russland an. Sehr geschickt wusste dieses Persien seinen eigenen Plänen dienstbar zu machen, indem es den Schāh zu einem Angriffe auf Afghānistān anspornte. Herāt hatte früher zu Persien gehört, jetzt war es im Besitze der Afghānen, schon als Sunniten natürlicher Feinde der Iranier; die Pflicht, das Verlorene wieder zu erobern, war also geradezu national. Über die Wichtigkeit der Position dieser Stadt in Innerasien brauchte Muḥammad Schāh nicht erst aufgeklärt zu werden; Herāt war der Schlüssel für Afghānistān, dass es weiterhin auch als der für Indien gilt, konnte den Schāh allerdings kaum reizen. Mit dieser letzteren im Laufe der Zeit vielfach zum Dogma gewordenen Phrase steht es übrigens wohl ähnlich wie mit dem Worte, der Besitz Constantinopels bedeute den Besitz der Welt. Auch wenn einstmals der Fall eintreten sollte, dass der von den Paläontologen erheiratete byzantinisch-russische Doppeladler wieder über der Stadt Constantinopel wehen würde, so würde

dann doch Russland durch die Compensirungen der anderen interessirten Mächte aus den Gliedern des türkischen Reiches genügend in Schach gehalten werden können, so dass das Gleichgewicht sich nicht erheblich verschöbe. Eine friedliche Vereinbarung wird allerdings nie dazu führen, aber vielleicht ein fait accompli zum günstigen Zeitpunkt, den die russische Diplomatie ja so oft schon mit zäher Ausdauer vorzubereiten und dann geschickt zu benutzen verstanden hat.

Schāh Muḥammad ging 1838 auf die russische Anregung eifrig ein und rüstetete zum Kriege, für den er einen durchaus berechtigten Vorwand fand. Vergebens bot England bis zum letzten Augenblicke alles auf, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Die Gefahr, dass Afghānistān aus einem neutralen, Indien zum Schutze vorgelegten Bollwerk, eine persische Provinz unter russischer Oberaufsicht und damit eine Basis für offensive Operationen von Englands Rivalen in Asien werden würde, musste dieses höchlichst beunruhigen. Herāt, dessen Verteidigung von einem sehr fähigen englischen Officier geleitet wurde, hielt dem Schāh vom November des Jahres an neun Monate lang Stand. Die Perser hatten zuletzt mit dem Amīr von Afghānistān, Dōst Muḥammad, in Kābul Verhandlungen angeknüpft, welche Russland mit Hilfe seiner Rubel zu einem Bündnisse erweiterte. Nun ermannte sich England. Ein britisches Geschwader erschien im persischen Golf und eine energische Note forderte die Einstellung jeder augenblicklichen wie auch jeder künftigen Unternehmung gegen Herāt, welche man an der Themse als casus belli ansehen würde. Der hierdurch vollständig eingeschüchterte Schāh gab sogleich nach, er hob die Belagerung Herāts auf und zog seine Truppen aus dem gesamten afghānischen Gebiete zurück. Russland fand, wenn es nicht offen feindlich gegen England auftreten wollte, keine Gelegenheit, aus seiner Coulissenstellung hervorzukommen; jeden Vermittelungsversuch seinerseits hatte die britische Regierung rundweg abgelehnt. Man beschloss daher in Petersburg, vorläufig abzuwarten und die gesäete Frucht erst aufgehen zu lassen. In einer ausführlichen Note suchte Graf Nesselrode alle Befürchtungen Englands über russische Machterweiterungsgelüste in Asien als unbegründet darzustellen. Seine zum Teil recht anfechtbare Darstellung ward von Lord Palmerston gern angenommen, zumal Russland den Schāh wie auch die eigenen politischen Agenten im Stich liess und desavouirte. In Petersburg wusste man wohl, was man mit diesem scheinbaren Rückzuge that. In Afghānistān begann sich England Verwickelungen zu schaffen, die ihm verhängnisvoll werden mussten und die man bereits damals sich entspinnen sehen konnte. An ihnen sollte es sich abmühen und dabei schwere Opfer bringen oder an Prestige einbüssen, während Russland unaufhaltsam und stätig im Stillen seinen Einfluss in Centralasien vermehrte. Der Verlauf der Ereignisse hat gezeigt, dass dieser Plan gut war.

Von Muḥammad Schāh's Regierung ist nicht viel Wichtiges mehr zu berichten. Er selbst überliess nach der verunglückten heratensischen Expedition alle Regierungsgeschäfte seinem ganz unfähigen Premierminister Hādschī Aghasī, der das Heer vollständig verfallen liess und die Provinzen und einträglichen Ämter seinen Creaturen zur Ausbeutung überliess. 1841 besetzten die Russen die wichtige Insel Aschūrāda im kaspischen Meere; 1843 fielen 3000 Perser dem türkischen Sunnitenfanatismus in Kerbelā zum Opfer, doch ohne dass dies Ereignis zum Kriegsfall ward. Im Gegenteil tagte sogar seit demselben Jahre eine persisch-türkische Grenzcommission, in der auch Russland und England vertreten waren, wegen endgültiger Festsetzung der Grenzen Kurdistāns; ihre Arbeiten fanden erst 1865 in einer vorläufigen cartographischen Fixierung ihren Abschluss. Muḥammad Schāh starb 1848, ihm folgte sein Sohn Nāṣireddīn Schāh.

Der erst achtzehnjährige Herrscher fand sein ganzes Reich in Gährung vor. Doch es gelang der genialen Thatkraft und Klugheit seines Vazirs Mīrzā Teqī Chān, allen Widerstand zu brechen und seinen Schützling sicher auf den Thron zu setzen. Zugleich stiftete der Minister im Innern Ordnung, schuf allgemeine öffentliche Sicherheit und führte zahlreiche Reformen durch. Sogar die Impfung gegen die Blattern beabsichtigte er im ganzen Reiche obligatorisch zu machen und begann energisch die Durchführung dieser Massnahme. Seinem Plan, in Teherān eine Militärschule nach europäischem Muster zu errichten und mit ihr eine Lehranstalt für Medicin zu verbinden, entsprang die österreichische Mission nach Persien vom Jahre 1851, der als Arzt Dr. Polak angehörte. Mīrzā Teqī Chān war ein glühender persischer Patriot, der uneigennützig für die Hebung seines Vaterlandes arbeitete. Leider fiel er schon Ende 1851 den Intriguen seiner zahlreichen Feinde zum Opfer, denen er durch seine Rechtlichkeit ein Dorn im Auge war; der Schāh, die grosse Macht und Popularität seines Ministers beargwöhnend, gab den Befehl zu dessen Tode, den dieser im Bade durch Öffnen der Pulsadern erlitt. Sein Nachfolger war allen Reformen feind, dabei ein Intrigant und Höfling ohne Gleichen. Er wusste dem Schāh eine solche Meinung von der Unbesiegbarkeit seiner Truppen beizubringen, dass dieser von kriegerischen Eroberungen träumte. Eine vorübergehende Besetzung Mervs, der Tod des in Chorāsān eingefallenen Chāns von Chīva durch einen kühnen Überfall mitten in seinem Lager und die Einnahme von Bender ʿAbbās gegen revoltirende Araber — infolge der Seeuntüchtigkeit der Perser war 1800 Bender ʿAbbās nebst den Inseln Kischm und Hormuz dem Sultan von ʿOmān verpachtet worden, und die Araber wollten diese Besitzungen jetzt weder herausgeben, noch auch Tribut zahlen — diese Erfolge bestärkten den Schāh in seinen Gelüsten, sein Reich zu vergrössern. Er liess sich nun sogar zu einem Feldzuge gegen Herāt verleiten, das auch nach halbjähriger Belagerung 1856 in persische Hände fiel. Darauf hin erklärte England den Krieg, und wiederum landeten britische Truppen in Būschehr. Die Engländer rückten nur wenig über diese Stadt hinaus in das Innere des Landes ein; in einer Schlacht, nach welcher sie sich wegen heftigen Regens schleunigst auf Būschehr zurückzogen, schrieben sich die Perser den Sieg zu. Eine Beschiessung Muhammara's mit folgender Einfahrt ihrer Schiffe in den Qārūn bis Ahvāz, übrigens nachdem der Friedenstractat bereits unterzeichnet war, sollte die vorher bewiesene Unentschiedenheit vergessen machen. Persien verzichtete auf Herāt, die weiteren Friedensbedingungen waren untergeordneter Art. Besonders imponirt hatte den Persern Englands Kriegsführung nicht; dass dieses auf jede Kriegsentschädigung verzichtete, ward ihm direct als Schwäche ausgelegt.

Die Turkmenen hatten inzwischen nicht aufgehört, Chorāsān zu verwüsten; mit wechselndem Erfolge bekriegten sie die persischen Truppen, erlitten aber 1860 eine entscheidende Niederlage. Seitdem beschränkten sich die Perser auf die Defensive, bis endlich Russland neuerdings dort mit fester Hand Ruhe geschafft hat. Alle etwaigen Eroberungspläne, die Schāh Nāṣireddīn noch hätte fassen mögen, wurden durch die Fixirung der Ostgrenze seines Reiches erschwert. Durch englische Vermittelung ward 1871/2 die Grenze gegen Balūtschistān bis nach Sīstān hinauf festgelegt, während Russland Serachs und Merv sowie die Atrekmündung als zu Persien gehörig anerkannte. 1860 entsetzte der Schāh seinen Premierminister, den Ṣadr-i ʿAẓam, und gab ihm keinen Nachfolger mehr, indem er sich mit Departementsministern begnügte. 1873 unternahm er seine erste Reise nach Europa, der 1879 und 1889 noch zwei weitere folgten. Alle drei hat er ebenso wie verschiedene Reisen im Innern seines Reiches in Tagebüchern geschildert, welche

sämtlich lithographirt im Buchhandel erschienen sind. Europäisches Wesen hat in den letzten 25 Jahren vielfach seinen Einzug in Persien gehalten, allerdings ohne in weitere Kreise des Volkes zu dringen. Über 5000 km Telegraphenlinien erstrecken sich durch das Land (den Anstoss gab England durch seine indische Linie über Tiflis—Teherān—Büschehr, die 1872 eröffnet wurde, daran haben sich persische Provinziallinien angeschlossen), ein kleines Stück Schienenweg von Teherān nach dem Wallfahrtsorte Schāh ʿAbd ul-ʿAẕīm ist der Anfang zu einem grösseren Netze, das aber noch der Ausführung wartet. Auf dem Qārūn, dem einzigen schiffbaren Flusse Persiens, hat eine englische Dampfschifffahrtsgesellschaft eine Concession erhalten, eine Erschliessung des Landes für einen ausgedehnteren Handelsverkehr hat sie aber infolge des Misstrauens der Eingeborenen und ihrer Eifersucht gegen europäische Unternehmungen noch nicht anbahnen können. Die drei Europareisen Nāṣir-eddīn's haben seinem Lande wenig genützt; zwar war er durch sie nicht, wie der türkische Sultān ʿAbd ul-ʿAzīz zum Stocktürken, seinerseits zum Stockperser geworden (Vambéry, Der Islam im 19. Jahrhundert S. 136), er war aber so klug, einzusehen, dass europäische Verhältnisse unter den obwaltenden Umständen für sein Reich nicht passen. Eine officiöse Staatszeitung in Teherān verkündet allwöchentlich, dass das Land in Glück und Zufriedenheit lebe, an die Anecdote des Yāqūt vom Kādī zu Dschabbul erinnernd, der, neben des Chalifen Maʾmūn Schiffe herlaufend, sich selbst lobte, indem er fortwährend laut rief: »Unser Kādī von Dschabbul ist ein vortrefflicher Kādī!«

Dabei lässt es sich nicht verkennen, dass eine tiefe Unzufriedenheit mit dem bestehenden System weit im Lande verbreitet ist. In den nördlichen Provinzen würden die Bewohner eine Occupation von Seiten Russlands nicht ungern sehen. Die »Jungperser«, welche Persien in neuerer Zeit auch erhalten hat und die für Reformen in ihrem Vaterlande litterarisch in ihrer zu London erscheinenden Zeitung Qānūn (»Gesetz«) eintreten, haben allerdings wenig Bedeutung bisher gewonnen. Man macht aber sehr richtig nicht die herrschende Dynastie für die fühlbaren Missstände verantwortlich, sondern die jeder Reform abholde persische Geistlichkeit. Ihr gegenüber, welche die Geister meisterhaft in sclavischer Abhängigkeit zu halten versteht, ist der Schāh machtlos. An gutem Willen hätte es Nāṣir-eddīn nicht gefehlt; Sympathien bei den Mullāhs haben ihm seine Reisen nach den Ländern der unreinen Firengīs nicht eingetragen, im Gegenteil. Aber er sah selbst ein, dass er nicht konnte, und beschränkte sich daher, um den guten Willen zu zeigen, auf »Reformen« wie die Einführung hoher Lackstiefel für die Officiere seines Heeres oder die Anordnung einer gleich in den Anfängen stecken gebliebenen Übersetzung des Code Napoléon ins Persische. Dass die Qādschāren das Volk für sich haben, beweist der ohne jede Unruhen vollzogene Übergang der Regierung an Schāh Muẕaffar-eddīn, nachdem sein Vater am 1. Mai 1896 durch Meuchelmord das Leben verloren hatte. Fast 50 Jahre hatte der Ermordete auf dem Throne gesessen, nach vierzigjähriger Regierung hatte er, persischer Sitte folgend, den stolzen Titel Tīmūr's Ṣāḥibqirān (»Herr der Constellation«) angenommen. Er war nach der Königin Victoria der am längsten regierende unter den lebenden Souverainen der Welt, bei den kurzen muhammedanischen Mondjahren hätte er noch eher als diese sein sechzigjähriges Herrscherjubiläum gefeiert. Sicherlich würden die Beglückwünschungen, welche zu diesem Tage von allen Staaten der Erde in Teherān eingelaufen wären, nicht nur das Prestige der Dynastie erhöht haben, sondern auch die ganze politische Stellung Persiens würde durch sie gestärkt worden sein, vielleicht hätte die teherāner Jubelfeier sogar diesen oder jenen Reformbestrebungen in Gestalt von Concessionen an europäische Unternehmer nun wirklich zum Leben verholfen. Alle derartige

gewiss nicht ungünstige Perspectiven hat die rasche That eines Fanatikers jäh zerstört, die Früchte einer langen Regierung sind durch sie ungepflückt geblieben. Jedenfalls aber darf der unheilvolle Mord nicht an der Partei haften bleiben, der ihn gegnerische Böswilligkeit zugeschoben hat, an den Bābīs; sind sie es doch, denen vielleicht eine Erneuerung Persiens beschieden ist. Eine allgemeine Erhebung der Geister durch einen grossen religiösen Impuls scheint auch heute wieder das Einzige, welches das Volk aus seiner Stumpfheit erwecken mag, eine Reformation des Schiitismus, an deren Spitze sich die herrschende Dynastie stellen könnte. Der Bābismus empfahl sich hierfür durch die Toleranz, die er, verschieden von dem Islām, dem Christentume und damit den tonangebenden Weltmächten entgegenbrachte; dass er die weitesten Volksmassen zu packen vermochte, hat sein rapider Erfolg bewiesen. Von der Duldsamkeit des Muhammedanismus gegen Andersgläubige spreche niemand, sie ist nur eine erzwungene in Folge der Ohnmacht der islāmischen Welt, die türkischen Erfolge der letzten Zeit im Griechenkriege haben die heimlichen Wünsche der Islāmsfanatiker deutlich enthüllt. Die Bedeutung des Bābismus verlangt es, ihm hier noch einige Worte zu widmen.

Im Jahre 1844 proclamirte sich ein 24jähriger Mann, Mīrzā ʿAlī Muḥammad aus Schīrāz, als das Thor (Bāb), durch welches die Menschheit zu der wahren Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarungen gelange. Er sammelte schnell eine grosse Schaar von Jüngern um sich, der Ruf des Meisters, eines Mannes von seltener Herzensreinheit und Frömmigkeit, verbreitete sich bald über ganz Persien. Seine Lehre war ein pantheistischer Sufismus mit einer gnostischen Färbung, wobei aber auch communistische Ideen nicht fehlten. Dass er sich gleich scharf gegen die Heuchelei, Weltlichkeit und Unsittlichkeit der Priester (Mullāhs) wie gegen die Ungerechtigkeit und Habgier der Beamtenschaft wandte, brachte ihn und seine Anhänger bald in Conflict mit den regierenden Gewalten. Der Bāb wurde gefangen gesetzt, aber seine Lehre verbreitete sich mit beispielloser Schnelligkeit im Lande. Das Eingreifen der Regierung rief Aufstände hervor. Der Grossvazir des jungen Schāh Nāṣir-eddīn, Mīrzā Teqī Chān, glaubte durch die Hinrichtung des neuen Propheten die unbequeme Bewegung ersticken zu können, und so wurde der Bāb 1850 erschossen. Sein Tod hatte aber blutige Erhebungen der Bābīs zur Folge, in Māzenderān kämpften diese auf das Tapferste gegen königliche Truppen. Auch eine Frau, die schöne Qurrat ul-ʿAin (»Augenweide«), spielte als Heroine in der Bewegung eine hervorragende Rolle. Ein missglücktes Attentat auf den Schāh veranlasste diesen zu einer allgemeinen Bābīverfolgung, in welcher die Ergriffenen, unter ihnen auch Qurrat ul-ʿAin, unter den grausamsten Martern hingerichtet wurden. Fast alle erlitten den qualvollsten Tod mit bewunderungswürdiger Standhaftigkeit, Abfall vom Glauben ereignete sich nur selten. Seitdem besteht der Bābismus nur noch heimlich in Persien; Prof. E. G. Browne, seinem Geschichtschreiber, gelang es erst nach vieler Mühe, Glieder der Secte auf seinen Reisen durch das Land kennen zu lernen[1]. Zwei Männer traten nach dem Tode des Stifters an die Spitze, beide bald aus der Heimat verbannt. Der eine, Behāullāh, ist 1892 in Accon gestorben, der andere Ṣubḥ-i Azal, lebt noch in Famagusta auf Cypern. Dem äusseren Anschein nach hat der Bābismus seinen Höhepunkt überschritten, die unmenschlichen Verfolgungen haben die erste Glut der Begeisterung wieder tief mit Asche bedeckt und erstickt, die Geister sind äusserlich wieder zum Gehorsam unter das schiitische Dogma und seinen Clerus gebeugt. Aber es glimmt noch, und ein zweiter Bāb würde die schlummernden Flammen vielleicht zu hellem Brande entzünden können. Auch die Schīa ist in Persien erst nach mehrmaligen vergeblichen Anläufen zur unbestrittenen Alleinherrschaft gelangt, als eine welt-

liche Macht sich an ihre Spitze stellte. Der Bāb war bei seiner Execution den Kugeln der auf ihn zielenden Soldaten zuerst wie durch ein Wunder entgangen, nur seine Fesseln hatten diese durchbohrt. Hätte er in dieser einzigartigen Situation ein packendes Wort gefunden statt an Flucht zu denken, der schon im Volke weitverbreitete Glaube an seine Unverwundbarkeit und göttliche Mission wäre zum unbestrittenen Dogma und der Bābismus wohl die neue Religion Persiens geworden. Die herrschende Dynastie hätte gewiss einen Weg finden können, mit den neuen Verhältnissen zu pactiren und den Bābismus zu ihrer eigenen Sache zu machen. Ob sich eine gleich günstige Gelegenheit wie zu Beginn der Regierung Nāṣir-eddīn Schāh's wieder bieten wird, wer möchte wagen, dies zu hoffen? Im Interesse Persiens läge es, alle anderen Wege scheinen nur abwärts, nicht aufwärts zu führen.

Seit der Thronbesteigung Schāh Muẓaffar-eddīn's ist Persien in der auswärtigen Politik nicht hervorgetreten; dass weitgehendere Änderungen des bisherigen Curses im Innern demnächst erfolgen werden, ist kaum zu erwarten.

Persien hat in dem Bābismus gezeigt, dass es wohl noch für lebendige Regungen aus seinem inneren Volkstume heraus empfänglich ist, die Hoffnung auf eine Erneuerung, wie schon oftmals im Laufe seiner Geschichte, ist also auch heute noch vorhanden. Die dem Persertume unstreitig innewohnende Kraft hat ihm zu wiederholten Malen seit der Zeit seines ersten Auftretens in der Weltgeschichte zu Erhebung und Wiedergeburt aus tiefer Erniedrigung verholfen. Während so vielen mächtigen Völkern des alten Orients nur eine einmalige Blüte beschieden gewesen ist, nach der sie für immer von der Bildfläche verschwunden sind, haben die Perser der Achaemeniden, der Sāsāniden, der Sefeviden — um nur die drei nach Aussen am meisten sichtbar hervortretenden Culminationen zu nennen — immer wieder die nämlichen Eigenschaften zu entwickeln vermocht, die sie zu grossartigen Staatenbildungen befähigten. Und die modernen Perser gleichen in Licht- wie Schattenseiten noch auffallend den Persern Herodot's[2]. Der persische Volksgeist hat jetzt lange Zeit geruht; bei der Gründung des Qādschārenreiches war er durch die langen vorhergegangenen Wirren zu sehr gedrückt, um sich selbstthätig zu äussern, ein grosser, allgemeiner Élan, ein durchschlagender, gewaltiger Erfolg mag ihn auch heute wieder zu unerwarteten Thaten hinreissen.

Das Schicksal hat Persien zwischen zwei mit allen Errungenschaften moderner Kriegstechnik ausgerüstete europäische Staaten gestellt, zwischen denen es unter den obwaltenden Verhältnissen nur ein Pufferkissen ist, so lange es diesen beliebt, es als solches zu dulden. Nach seiner Vergangenheit brauchte es sich mit einer derartigen Rolle nicht zu begnügen, ein starkes Persien könnte bei seiner Lage zwischen Russland und England sogar ein wichtiger Factor zur Erhaltung des Weltfriedens sein. Versagt es dauernd, so wird voraussichtlich kein iranisches Volk mehr in Asien eine Rolle spielen — die Afghānen sind wohl kriegerisch und kraftvoll, aber zu ungebildet, um in absehbarer Zeit etwas Grosses und Dauerndes schaffen zu können[3].

[1] Vgl. Edw. G. Browne, A Traveller's Narrative written to illustrate the History of the Báb, Cambridge 1891; Ders., The Táríkh-i-jadíd or new History of Mírzá 'Alí Muḥammad the Báb by Mírzá Ḥuseyn of Hamadán, Cambridge 1893; Ders., A Year amongst the Persians, London 1893 (weitere Literaturangaben findet man in den genannten Werken). — [2] Dies ist zuerst von Aug. Müller in seinem »Islam im Morgen- und Abendlande« II, 3 ff. geistvoll ausgeführt worden. Wie zähe sich Uraltes in Persien erhalten hat, lässt sich auf verschiedenen Gebieten beobachten. Der Teppich der Sefevidenzeit hat noch den gleichen Allgemeincharakter wie derjenige der Sāsāniden (A. Riegl, Ein oriental. Teppich aus dem Jahre 1202 n. Chr., Breslau 1895, S. 21), und so ist es bis heute geblieben; das persische Genre ist in der orientalischen Teppichkunst allezeit das führende gewesen, die in den persischen Manufacturen gearbeiteten Teppiche haben immer den

Ton angegeben (ebend. S. 14). Dabei waren die ursprünglichen Motive dieser bereits säsänidischen Teppiche (sog. Susandschirdteppiche) nicht national persisch, sondern stammten vielmehr aus der spätrömischen Antike (A. RIEGL, Altorientalische Teppiche, Wien 1891, S. 140); die Perser haben es wie in der Religion (Schiitismus) oder in der Architektur (s. P. HORN in V. HELLWALD, Kulturgeschichte, 4. Aufl. I, S. 318 — beiläufig bemerkt, bin ich an den Abbildungen wie Druckfehlern meiner Beiträge in diesem Buche unschuldig) verstanden, das Übernommene selbständig weiter zu bilden, so dass es eine ausgesprochene Eigenart erhalten hat. Über diesen Punkt liesse sich noch Manches sagen, wozu hier nicht der Platz ist. — [3] Quellen zur Geschichte der Qādschāren. A. Persische. Āgha Muḥammad Schāh (vgl. auch § 16, Quellen): Muḥammad ibn Muḥammad Taqī, *Tārīx-i Muḥammadī* oder *Aḥsan uttavārīx* (bis 1796/7; unter Fatḥ ʿAlī Schāh); Anonymus, *Risāla-i tadbīr-i šāh u vazīr* (Āghā Muḥ. Schāh und Ḥādschī Ibrāhīm Chān Schīrāzī; s. MORLEY Nr. CLVI). — Fatḥ ʿAlī Schāh: Muḥ. Ṣādiq Marvazī, *Tārīx-i Jihānārā* (10 erste Regierungsjahre); Ab'ul Ma'ālī ʿAbdurrazzāq Beg, *Ma'āṯir-i sulṭānīya* (Universalgeschichte; bis 1825/6); Maḥmūd Mīrzā Qādschār, *Tārīx-i Ṣāḥibqirān* (bis 1832/3); Faḍlullāh Chāvarī, *Tārīx-i Ḏu'lqarnain*; Faḍlullāh Chāvarī, *Xātima-i rūznāmča-i humāyūn* (bis 1838); Abu'l Qāsim, *Kitāb-i Ǧamā'il-i Xāqān*; Muḥ. Nadīm, *Mufarriḥ ul-qulūb*; ʿAḍududdaula Sulṭān Aḥmad, *Tārīx-i ʿAḍudī* (Fatḥ ʿAlī Schāh's Familie und Hof; vgl. VON KEGL, WZKM. IX, 254 f.); Fatḥ ʿAlī Chān Kāschī, *Šāhanšāhnāme* (Epos). — Nāṣiruddīn Schāh: Universalgeschichten: Riḍāqulī Chān Lalabaschī, *Rauḍat uṣṣafā-yi Nāṣirī* (bis 1853); Mīrzā Taqī Mustaufī Lisān ul-mulk, *Nāsix uttavārīx* (bis 1856/7); Farhād Mīrzā, *Jām-i Jam*; Iʿtiḍād ussalṭana, *Iksīr uttavārīx*; Ṣanīʿ uddaula Muḥ. Ḥasan Chān, *Mirāt ul-buldān* s. v. »Astarābād« I, 29 ff. (kurze Geschichte der Dynastie); Ṣanīʿ uddaula, *Muntaẓam-i Nāṣirī* (Band III, Chronologie der Qādschāren; vgl. JRAS. New Ser. Vol. 19, S. 318). B. Europäische. H. J. BRYDGES, The Dynasty of the Kajars, London 1833 (Übersetzung der *Ma'āṯir-i sulṭānīya*); R. G. WATSON, History of Persia from the beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858, London 1866 (mir unbekannt). Auch einzelne Episoden, z. B. V. TORNAU, Aus der neuesten Geschichte Persiens (1833—35), ZDMG. II, 401—425, III, 1—34; V. SCHLECHTA-WSSEHRD, Der letzte persisch-russische Krieg (1826—28), ZDMG. 20, 288—325; DERS., Fethali Schah und seine Thronrivalen, SWAW. 1864, I, 14—44; DERS., Die Kämpfe zwischen Russland und Persien in Transkaukasien, SWAW. 1864, II, 4—67 u. a. m. Vgl. auch POLAK, Persien, Leipzig 1865; G. N. CURZON, Persia and the Persian Question, London 1892 (mir leider nicht zugänglich); von der Anführung weiterer europäischer Werke muss ich wegen Raummangels hier absehen.

Nachschrift.

Die Transcription der Eigennamen im vorstehenden Abschnitt entspricht häufig nicht meinen persönlichen Wünschen, doch war in diesem Punkte natürlich die Entscheidung der Herausgeber massgebend.

Bei § 1, Note 4 hatte ich SCHEFER, Chrest. pers. II Anfang übersehen.

[Eingeliefert im Januar 1898.]

4. NACHWEISUNG EINER AUSWAHL VON KARTEN
FÜR DIE GEOGRAPHISCHEN UND GESCHICHTLICHEN TEILE DES GRUNDRISSES

VON

F. JUSTI.

Das folgende Verzeichnis geographischer Karten von Iran und den einst zum persischen Weltreich gehörigen angrenzenden Ländern will nicht erschöpfend sein, sondern nur auf die für die Benutzer des Grundrisses wichtigeren und auf grösseren Bibliotheken zugänglichen Arbeiten hinweisen. Werke aus den Zeiten der unvollkommenen Kartographie sind nur berücksichtigt, wenn sie wie die orientalischen Karten seitdem verschwundene Orte verzeichnen. Die grossen Kartenwerke neuerer Zeit, wie die von Guillaume Delisle (1733), Kiepert, Stieler, Meyer-Ravenstein, Berghaus, von Sydow u. a. bedürfen nicht der Anführung, auch die Atlanten der alten Geographie sind bekannt, von Christian Theophil Reichard an (Orbis antiquus cum thesauro geographico. Nürnb. 1824) bis auf Heinr. Kiepert's Atlas antiquus, mit dessen neuer Bearbeitung der jüngst verstorbene berühmte Geograph noch in seinen letzten Tagen sich beschäftigt hat. Besonders sind hier die in den geographischen Zeitschriften (BSG. = Bulletin de la Société de Géographie. JRGS. = Journal of the Royal Geographical Society. PM. = Petermanns Geographische Mittheilungen. PMErg. = Petermanns Geogr. Mittheil., Ergänzungsband. PrRGS. = Proceedings of the Royal Geogr. Soc. ZAE. = Zeitschrift für Allgemeine Erdkunde. ZGE. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde) zerstreuten Originalkarten und Itinerare von der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an nachgewiesen. Für geographisch-geschichtliche Forschungen geht man oft mit Nutzen auf Ptolemaios zurück, dessen Karten im Mittelalter stets aufs neue reproducirt, mit Eintragung neuer Entdeckungen bereichert, jedoch teils phantastisch, teils mit einem Durcheinander von Namen beladen wurden; s. Vicomte de Santarem, Notice sur plusieurs monuments géographiques inédits du moyen âge (BSG. Mai 1847, III, 7, 289 und folg. Bde.); Jomard, Monuments de la Géographie, 8 Bde., 1842—62; E. H. Bunbury, A History of ancient Geography. Lond. 1879 (S. 407 über den Zug Alexander's, mit Karte); Mappae mundi, die ältesten Weltkarten, von Konrad Miller. Stuttg. 1895. 1896; vgl. G. Breusing, Leitfaden durch das Wiegenalter der Geographie. Frankf. 1883; Spitta, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges. 33, 294; Nöldeke, das. 40, 306.

Es gibt Versuche, die antike Weltkarte nach den Vorstellungen der Alten, z. B. des Herodot, herzustellen, welcher Arbeiten des Hekataios benutzt hat, s. John L. Myres, An attempt to reconstruct the maps used by Herodot (PrRGS. VIII, 1896, 605).

Eine besondere Gattung von Karten sind die Itinerare, von denen die sehr verzerrte römische Strassenkarte des Castorius, die sogen. Peutinger'sche Tafel, im 4. Jahrh. n. Chr. verfertigt, das berühmteste Beispiel ist, s. Peutingeriana tabula, ed. a Francisco Christoph. de Scheyb, 1753; in den Farben des Originals herausgegeben von Konr. Miller. Ravensburg 1888 (Persien befindet sich auf Segment XI. XII); vgl. Marquis de Fortia d'Urban, Recueil des Itinéraires anciens. Paris 1845, mit 10 Karten von Lapie. Hier ist die Peutinger'sche Tafel bearbeitet: Kleinasien 261, Oberasien 300, Persien 307; das Werk enthält noch Marcianus Heracleota, der die persischen Küstenorte nennt, S. 406, und des Isidoros von Charax parthisches Itinerar, S. 421; vgl. W. Tomaschek, Sitzungsber. der Akademie, Wien 1883, Bd. CII, S. 145.

Die arabisch-persischen Geographen wie al-Balchī, Ibn Batūtah, Churdādbih (s. Bibliotheca Geographorum arabicorum, ed. J. de Goeje) enthalten neben den geographischen Beschreibungen sehr genaue Itinerare, die man sich leicht kartographisch darstellen kann. In manchen Handschriften, wie in der persischen Bearbeitung des Istachrī in Gotha, finden sich Originalkarten, die freilich sehr kindlich sind (s. Mordtmann, Buch der Länder von el-Istachri. Hamburg 1845). Nach diesen Itineraren hat Joachim Lelewel (Géographie du moyen âge. 2 Bde. Breslau 1851) in dem sehr verdienstvollen Atlas zahlreiche Karten, zum Teil absichtlich ungenau, gemäss den mittelalterlichen Vorstellungen, gezeichnet, auch eine Menge sonstiger handschriftlicher Karten Persiens und Asiens wiedergegeben; man vgl. Ritter, Gesch. der Erdkunde (herausg. von Daniel). Berl. 1861; Peschel, Gesch. der Geographie². Leipz. 1877; Vivien de St. Martin, Histoire de la Géographie. Paris 1874; Paul Schwarz, Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Leipz. 1896.

Die Aufzählung der ausgewählten Karten geschieht so, dass zuerst die allgemeinen Karten von Iran und des persischen Reiches, sodann die der einzelnen Länder in der Reihenfolge von West nach Ost namhaft gemacht werden.

A. ALLGEMEINE KARTEN.

Henr. Kiepert, Imperia Persarum et Macedonum, und Imperium Parthorum, im Atlas antiquus, der auch in Schulausgaben erschienen ist.

Carl von Spruner, Atlas antiquus. Gotha 1850, jetzt neu bearbeitet von Wilh. Sieglin, Gotha 1893 ff.: Asia superior, Tab. 6. Imper. Persarum Darii Hyst. tempore, Tab. 8. Imper. Pers. et Maced., T. 9. Regna Diadochorum et Parthorum, T. 10.

Karte für Herodots Geschichtswerk: J. Talboys Wheeler, The Geography of Herodotus. Lond. 1854; für Strabo: Strabonis Geographicorum tabulae XV instr. Carol. Müller. Paris 1858 (zu dessen Ausgabe des Strabo).

P. Lapie, Carte de la Perse pour les voyages de Chardin (Nouv. Édition par L. Langlès). Paris 1811 (Kleinasien bis zum Aral und Indus).

Charles Texier, Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie. Paris 1842.

Eug. Flandin et Pascal Coste, Voyage en Perse. P. 1851 (auch Einzelkarte von Persepolis).

Kiepert, Uebersichtskarte von Iran oder West-Hochasien, im Atlas von Asien zu Ritter's Allgem. Erdkunde. II. Abth. Berl. 1852, Karte III, 3 (für die historische Geographie wichtig).

Kiepert, Westpersien und westliche Stufenländer des iran. Hochlandes (von Asterābād bis Mosul, nördl. bis Baku), mit Einzelkarte: Persepolis, das. III, 4.

H. Brugsch, Reise der preuss. Gesandtschaft in Persien. Leipz. 1862 (Karte von Kiepert).

Hutchinson, Two years in Persia, Lond. 1874.

Capt. O. B. C. St. John, Map of Persia, compiled principally from original authorities (6 Blätter, eine grosse Karte bildend). London o. J. Auf diese Karte gehen viele spätere Karten zurück.

Centralpersien (W.S. Abuschehr, N. Meschhed, O. Herāt), nach Lovett, Goldsmid und St. John, PM. 20, 1874, T. 3.

Irān (W. Mosul, O.S. Karatschi, N. Chiwa), nach St. John, PM. 23, 1877, T. 4.
Stack, Six months in Persia. 2 Bde. Lond. 1882 (mit zahlreichen Einzelkarten).
George N. Curzon, Persia and the Persian question. 2 Bde. Lond. 1892 (mit Gesamtkarte und zahlreichen Einzelkarten).
Persien, Afghanistan und Balutschistan (N. bis Baku), gezeichnet unter Aufsicht von Geo. N. Curzon: PrRGS. 4, 1892, 140. Sykes, das. 10, 1897, 568.
A. F. Stahl, zur Geologie von Persien (vom Südufer des kasp. Meeres bis Kermān, W. Abhar, O. Schāhrūd, sehr genau und reichhaltig), PMErg. XXVI, 1897, no. 122.
Keith Johnston in: A. V. Williams Jackson, Zoroaster. New York 1899.
Vaughan, Itinerar von Semnān bis Lingah, PrRGS. 12, 1890, 648; von Teherān bis Lingah (W. Buschīr, O. Tabbas), das. 7, 1896, 24.
J. de Morgan, Mission scientifique en Perse. Bd. 1. 2 handelt über die Geographie. P. 1894. 1895.

B. EINZELNE LÄNDER DES PERSISCHEN WELTREICHES.

1. KLEINASIEN.

W. Martin Leake, Journal of a Tour in Asia Minor. Lond. 1824.
W. J. Hamilton, Reisen in Kleinasien, deutsch von Otto Schomburgk. Leipz. 1843.
Kiepert, Atlas ant. Tab. IV.
Kleinasien, Armenien, Mesopotamien, PM. 21, 1875, VII.
Kleinasien und Armenien (bis Erzerum) nach P. von Tchihatchef, PMErg. 1865—67, no. 20.
Kiepert, Asiat. Türkei (Kleinas., Mesopot., Nildelta, Syrien, Armen. bis Marāgha), ZGE. 21, 1886, 163.
W. M. Ramsay, The historical Geography of Asia Minor (6 Karten). Lond. 1890.
Kiepert, Specialkarte vom westl. Kleinasien nebst Thrakien und Bosporus. Berl. 1890.
Sperling, Reisen im westl. Kl. As. (Brussa bis Kelenderis in Kilikien), ZAE. 15, 1863, 418.
Graves, Spratt u. A., Troas, JRGS. 12, 1842.
W. v. Diest, Nordwest-Kl. As. (Edremīd bis Smyrna, Itinerare in Phrygien, Bithynien, Smyrna bis Amastris), PMErg. 20, no. 94.
Kiepert, Ebne am Granikos im »Globus« 32, 1877, 264.
Heinr. Barth, Itinerar von Skutari bis Trapezunt, PMErg. 1860, no. 3.
Lejean, Sakaria (Sangarios), BSG. 5, 17, 1869, 62.
W. von Diest und Anton, Sangarios, Bithynien, Galatien, Nordwest-Kl. As., PMErg. 1896, no. 116.
Charles Fellows, Account of discoveries in Lycia. Lond. 1841. Travels in As. Min. 1852.
T. A. B. Spratt and Edw. Forbes, Travels in Lycia (Lycia, Milyas and the Cibyratis). Lond. 1847.
C. T. Newton, A history of discoveries at Halicarnassus. Lond. 1862.
Benndorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien. Wien 1884.
Karl Buresch, Aus Lydien, herausg. v. Otto Ribbeck. Leipz. 1898 (Karte von Kiepert, N.O. Kotyaeion, S. Kolossai, mit Nebenkarte: Nikaia und der askanische See).
Chanikof's Route im nördl. Kleinasien (Angora bis Sinope u. Amasia), ZGE. I, 1866, 415.
Maercker, Der Halys von Angora bis Sinope, Verh. d. Ges. f. Erdkunde 21, 1894, 69.
von Prittwitz u. Gaffron, und von Flotwell, Der Halys, PMErg. 1895, no. 114.
Rorit, Trapezunt und dessen Hinterland (Berg Tēchēs), JRGS. 40, 1870, 463.
Friedr. Sarre, Reisen in Phrygien, Lykaonien, Isaurien u. Pisidien. Berl. 1896.
Vict. Langlois, Voyage dans la Cilicie. Paris 1861.
Favre et Mandrot, Cilicie, BSG. 6, 15 (1878), 116.
Ainsworth, Golf von Iskanderūn mit Issos, JRGS. 8, 1838.
Rey, Syrien von Kilikien bis Barbalissos, S. Tripolis, N. Biredjik, BSG. 5, 11 (1866), 433; 6, 5 (1873), 337.

2. MESOPOTAMIEN.

Niebuhr, Reisebeschreibung. Kopenh. 1778. II (zahlreiche Namen).
Lenormant, Atlas d'histoire ancienne (Mesopot., Atropatene, Susiana, mit Namen aus den assyr. Inschriften). Paris 1869.
Mesopotamien, JRGS. 9, 1839; 11, 1841.
Kiepert, Atlas von Asien, II. Abth. IV, no. 1. 2; mit Nebenkarten: Mosul und Amadia, Mosul und Nineveh, Babel, Kerbelā bis Susiana.

Atlas zu Ritter's Erdk., von Carl Zimmermann, hrsg. v. Ritter u. O'Etzel II, 1. 2: Mesopot., N. Urmia, S. Baghdād, O. Zendjan.

C. Haussknecht, Routen im Orient, nach dessen Originalskizzen redig. von Kiepert. Berl. 1882 (Golf von Iskanderūn bis Samsat, N. Tokhma-See, Mesopot., Kurdistān, Irāq, Persis, Ispahan, Gilan).

Černik, Armenien und Mesopot. bis zum Pers. Golf und Meerbusen von Aqaba, Baghdād, Mosul, Diārbekr, Schlachtfeld von Gaugamela, PMErg. 1875, no. 44. 45.

Chesney, The expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris, 2 Bde., mit Karten (sehr genau). Lond. 1850.

Kiepert, Oberer Lauf des Euphrat u. Tigris (Arsanias bis Nisibin), Monatsber. der Berl. Akad. Febr. 1873. Hermes 9, 1874.

Layard, Nineveh and Babylon. Lond. 1853.

H. Blosse Lynch, Tigris von Nisibin bis gegenüber Hillah, JRGS. 9, 471.

Strecker, Zāb el-'alā, PM. 9, 1863, Taf. 9.

Max Frhr. v. Oppenheim, Tigris (W. Beirūt, OS. Baghdād), PM. 42, 1896, Taf. 5. Euphrat u. Tigris, mit Einzelkarten von Mosul u. Arbela, PMErg. no. 44. 45.

J. Ross, Itinerar von Baghdād bis al-Ḥadhr, JRGS. 9, 1839, 443.

Ainsworth, al-Ḥadhr, das. 9, 1841.

J. Ross, Baghdād bis Opis, das. 11, 121.

Heinr. u. Rich. Kiepert, Mesopotamien von Tekrit am Tigris und Felūdjah am Euphrat bis zum Schaṭṭ al-'arab (sehr genau, nach englischen Aufnahmen), ZGE. 18, 1883.

Babylonien, Babel bis Lamlūn, PM. 8, 1862, Taf. 16.

3. ARMENIEN.

Armenien und nördliches Mesopotamien in Kiepert's Atlas zu Ritter's Erdk. II. Abth. IV, no. 3. 4.

Armenien (N. Achaltzich, S. Bajazet), Stebnitzky in PM. 24, 1878, Taf. 16.

Radde, Kaukasus und Armenien (N. Charkow, S. Ardebil, W. Krim), PMErg. 1873, no. 36.

Kiepert, Armenien, 2 Blätter; vgl. Kiepert, Die geographischen Namen bei Mose von Chorni, Monatsber. der Kgl. Akademie, März 1892.

Georgien, Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb. 6, 5, 1845.

Kaukasien (N. Astrachan, S. Wan), PM. 15, 1869, Taf. 3.

Radde, Karabagh (S. Aras, N. Elisabetpol), PM.Erg. 1889, no. 100.

J. G. Taylor, Ostkleinasien vom Halys und Lykos bis zum Terdjan-See (südl. bis Charput, Mesopotamien bis Diārbekr und Rās 'Aīn), JGS. 38, 1868, 281.

Kaisarijah bis zum Ararat, JGS. 6, 1836.

West-Armenien, The Geographical Magazine, Sept. 1878.

Trapezunt bis Baiburt, ZGE. 5, 1870, 456.

Strecker, Hocharmenien (Trapezunt bis Palu, östl. bis Erzerūm), ZGE. 4, 1869, 512. Ebne von Erzerūm und Erzīngān, das. 145. Nordwest-Armenien (W. Tokāt, O. Erzerum, N. Trapezunt, S. Palu), ZGAE. 11, 1861, 258.

Bluhm, Routen in Hocharmenien, ZGAE. 14, 1864, 346.

K. E. Abbott, Erzerum bis Kaghizman, JRGS. 12, 207.

Euphrat von Sadagh über Erzingān bis Samsat, PrRGS. 8, 1896, 317.

Blau, Wan- und Urmiasee, PM. 9, 1863, Taf. 7.

Radde, Reise an der persisch-russischen Grenze (westl. Uferlandschaften des kaspischen Meeres). Leipz. 1886.

I. G. Taylor, Kurdistān südl. und südwestl. vom Wan-See, JRGS. 35, 1865.

Ainsworth, Kurdistān von Mosul bis Wān und Salmās, JRGS. 11, 1841.

Kurdistān von Erzerūm bis Baghdād, PrRGS. 3, 1894, 81.

Westküste des kaspischen Meeres, Bākū, ZGE. 8, 1873, Heft 1.

Armenien und der Elburz, Musch bis Asterābād, nach Shiel, D'Arcy Todd u. Thomson, JRGS. 8, 1838.

4. SUSIANA.

Susiana, Persis und Kermān im Atlas zu Ritter's Erdk. von C. Zimmermann, II, no. 4.

C. A. de Bode, Travels in Luristān and Arabistān (Schuschter bis Schīrāz, Burugird bis Susa). 2 Bde. Lond. 1845.

W. Kennett Loftus, Travels in Chaldaea and Susiana (Babel bis Pasargada). Lond. 1857.

Chesney, Expedition (Schuschter bis Ahwāz).

Susiana, bis Schīrāz, JRGS. 13, 1843.

Ahwāz und Umgegend, JRGS. 14, 1844.

Behbehān bis Kirmānschāhān, JRGS. 16, 1846. Curzon, Persia 2, 284.

Houtum-Schindler, Routen im südwestl. Persien (Susiana bis Burugird, östl. bis Ispahan), ZGE. 14, 1879, Heft 1.
Kārūn-Fluss von Schuschter bis Mohammerah (nach Chesney), PrRGS. 12, 1890, 577. Curzon, Persia 2, 330.

5. PERSIS UND KERMAN.

Farsistān, Atlas zu Ritter's Erdkunde, II. Abth., III, no. 3 (Süd-Irān).
Tomaschek, Zur historischen Topographie von Persien II (Sitzungsber. der Akademie 108, 561). Wien 1885 (Persis, Medien und Chorasan).
Niebuhr, Reise in Arabien 2, Tab. 17 (Abuschehr bis Persepolis).
Petermann, Heinr., Reisen im Orient. Leipz. 1860. 1861 (Fīrūzābād bis Pasargadae und bis Nāīn).
Abbott, Persis (Schīrāz bis Bam), Medien (Jezd, Ispahan), JRGS. 25, 1855.
Monteith u. Abbott, Basrah bis Kāzerūn, Pārs, Lāristān, nördl. bis Murghāb, westl. bis Bender Dellim, das. 27, 1857, 108.
Lovett, Schīrāz bis Bam, PrRGS. 1872, 261.
Stolze, Schīrāz bis Dārābgerd, ZGE. 12, 1877, 210.
Houtum-Schindler, Routen im südwestl. Persien (Teherān, Ispāhān, Kāschān, Kermān; Ispāhān über Jezd nach Kermān und Bender 'Abbās), ZGE. 16, 1881, 307.
Ascoghe Floyer, Unexplored Baluchistān. Lond. 1882 (Pārs, Kermān, Balūtschistān).
Stack, Six months in Persia (mehrere Karten von Persis). Lond. 1882.
H. L. Wells, Persepolis und Pasargadae, Ispāhān, See von Nairīz, Susiana bis Ahwāz Nairīz bis Bascht, PrRGS. 5, März 1883.
E. C. Ross, Der Fluss Mand (Sitioganus), PrRGS. 1883, 713.
Curzon, Persia 2, 60. 198 (Schīrāz bis Ispāhān, Schīrāz bis Buschīr).
Pasargadae, Plan der Ruinen: Ker Porter, Travels 1, 486. Flandin et Coste, Pl. 194. C. A. de Bode, Travels Bd. 2.
Floyer, Bampur bis Djask, JRGS. 47, 1877, 189.
Siegfried Genthe, Der persische Meerbusen. Marburg 1896 (mit vollständigem Verzeichnis der Litteratur).

6. MEDIEN.

Atlas zu Ritter's Erdkunde von C. Zimmermann, II, no. 3 (vom kasp. Meere bis Kāschān).
Cl. James Rich, Residence in Koordistan, Pl. 6 (Altūn Köpri bis Sinna); JRGS. 8, 1838; 11, 1841.
Rawlinson, Luristān, Zagros von Suleimania bis zum Pers. Golf, JRGS. 9, 1839, 26.
A. Billerbeck, Das Sandschak Suleimania und dessen Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit. Leipz. 1898 (reichhaltige Karte)[1].
Sawyer, Das Bachtiāri-Land (Burugird bis Schamsābād), PrRGS. 4, 1894, 481.
Brzozowski, Itinerar von Amadia, Rowandiz, Dijāla, BSG. 7, 13 (1892).
Routen im nordwestl. und nördlichen Persien (Burugird, Dizpul bis Ahwāz; Burugird nach Ispahan, Susiana), ZGE. 14, 1879.
H. Brosse Lynch, Ispahan und Schuschter, PrRGS. 12, 1890, 533.
A. J. Ceyp, Itinerar von Kaschan bis Bampur, Unsere Zeit. Leipz. 1890, 50.
Houtum-Schindler, Ispāhān bis Kermān, Chabis, Hormus, ZGE. 16, 1881.
Rawlinson, Atropatene (vom Wān-See bis Teherān und Sāri), JRGS. 10, 1840, 1.
Nic. de Khanikof, Map of Aderbeijan, redig. von Kiepert (Ararat bis zum kasp. Meer, N. Aras, S. Sakkyz am Djaghatū), ZAE. 14, 1863.
Kiepert, Westufer des Urmia-See's, ZGE. 7, 1872, 538.
Nic. de Khanikof, Routes in Persia (Sakkyz nach Nihāwend, Sinna, Hamadhān), ZGE. 7, 1872, 78.
Houtum-Schindler, Zendjān nach Tacht-i Suleimān, Tebrīz nach Kazwīn, Tebrīz nach Sāūdj-bulāgh), ZGE. 18, 1883, 320. Derselbe, Eastern Persian Irak, JRGS. 1896 (sehr genau).
Teherān, Ispāhān, Kermān, Chorāsān, ZAE. 1860.
Teherān bis Ispāhān: Curzon, Persia 2, 2.
Kriz und Polak, Teherān und Umgegend, Mitteil. d. Geograph. Gesellsch. zu Wien 20. 1877, 218, Taf. 3.

---

[1] Diese für die Zeit der Meder wichtige Karte konnte für die Geschichte nicht benutzt werden, da das Manuscript der letzteren bereits 1896 beendet worden ist.

7. SÜDUFER DES KASPISCHEN MEERES.

Das kaspische Meer, PM. 1863.
Melgounof, Das südl. Ufer des kasp. Meeres, übers. von Zenker. Leipz. 1868.
Rescht bis Aschurada (südl. bis Teherān), Curzon, Persia 1, 354.
Beresford Lovett, Südküste des kasp. Meeres (bis Teherān, östl. bis Bestām u. Schährūd), PrRGS. 5, 1883, 120.
Kasp. Meer (W. Schirwān, O. Sebzewār), Curzon, Pers. 1, 245.
Gīlān, Haussknecht (s. bei Mesopotamien).
Stack, Six months in Persia, Lond. 1882, 151 (Teherān bis Amul).
Karte von Asterābād bis Chiwa, PM. 19, 1873, 8. Kiepert, ZGE. 8, 1873, 1.

8. CHORASAN.

Chorāsān bis Kandahār in Afghanistān, Zimmermann's Karten zu Ritter's Erdkunde. Berl. 1841, 1, no. 4. Nördl. Chorāsān, W. Fīrūzkūh, O. Tschārdjūi, N. Buchārā, S. Jezd, das. 3, no. 2.
Chorāsān, ZAE. 1859.
Chorāsān und Seīstān (WS. Bender 'Abbās, O. Chasch in Arachosien, N. Meschhed), JRGS. 43, 1873, 65.
Stewart, Ispāhān bis Buchārā, PrRGS. 3, 1881, 576.
Rich. Gibbons, Itinerar von Meschhed über Kāschān und Jezd nach Kermān, JRGS. 11, 1841, 136.
Beresford Lovett, Kumisch, Fulad-Mahala bis Schāhrūd, PrRGS. Febr. 1883.
Houtum-Schindler, Semnān bis Meschhed, ZGE. 12, 215.
Cl. Clerk, Routen von Teherān bis Buschir, Teherān über Turschiz und Meschhed nach Seīstān, JRGS. 31, 37.
Aschkābād bis Turschiz, Curzon, Persia 1, 86.
G. C. Napier, JRGS. 46, 1876, 36 (W. Teherān, O. Marw, N. Krasnowodsk, S. Herāt).
Forbes, Meschhed zum Zareh-See, JRGS. 14, 1844.
Teherān bis Herāt, N. Kūtschān, S. Kermān, ZAE. 8, 1860, 273.
V. A. Malte-Brun, Itineraire de Mechhed à Balkh, par Bokhara, BSG. 4, 4 (1852), 221.
Holdich, Bādhghīs, zwischen Herīrūd und Murghāb, PrRGS. 7, 1885, 273. 561.
Stewart, Grenze von Chorāsān und Afghānistān (W. Tabbas, O. Chasch, N. Sarachs, S. Zareh-See), PrRGS. 8, 1886, 137.
Lessar und Stein, Die Oase Marw (kasp. Meer bis Lutfābād, S. Gurgān, N. bis Kodj, Gebiet des Atrek), PM. 28, 1882, Taf. 27.
Holdich, Die russisch-afghanische Grenze (Marw bis Herāt, östl. über Balch hinaus), PM. 30, 1884, Taf. 8. 11; 33, 1887, Taf. 18.
Marw, der Herīrūd und Murghāb, PrRGS. 5, 1883, 56; 8, 1886.
Rawlinson, Chorasan bis Meschhed, turkmanische Steppe, PrRGS. 1, 1879, 224.

9. AFGHĀNISTĀN.

Eastern Persia. An account of the Journeys of the Persian Boundary Commission 1870 to 1872, I. The Geography by St. John, Lovett and E. Smith. Lond. 1876.
Afghānistān. The Geographical Magazine, Oct. 1878, 256.
Afgh., nach Wilson (W. Kandahār, O. Indus, N. Kabul, S. Chozdār), PrRGS. 1, 1879, 80.
Alex. Burnes, Cabool. Lond. 1842 (deutsch von Oelckers, Leipz. 1843).
Markham, Pässe zwischen dem Kabul und Oxus (W. Chulum, O. Kaschmir), PrRGS. 1, 1879, 110.
R. C. Temple, Sind und Kandahār, JRGS. 49, 1879, 191; PrRGS. 2, 1880, 656 (gez. von W. J. Turner).
Pischīnthal, Turner nach Wilson, PrRGS. 2, 1880, 272.
Nic. de Khanikof, Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale (Chorāsān, Afghān., Seīstān, Südpersien). Paris 1861.

10. BALŪTSCHISTĀN.

Goldsmid and Barns, Balutsch. bis zum Indus, nördl. bis Ghazna, JRGS. 37, 1867, 269.
Hughes, The country of Baloochistan. Lond. 1877.
Mekrān, Kiepert, ZGE. 5, 1870, 193.
Kaccha Gandawa, JRGS. 14, 1854; PM. 1855.

11. TRANSOXANIEN, BUCHĀRĀ, TURKISTĀN.

Inner-Asien, Uebersichtskarte zu RITTER's Erdkunde, Buch 3, von C. ZIMMERMANN, hrsg. v. RITTER u. O'ETZEL. Berl. 1841, 1, no. 1. Transoxanien (bis Tāschkend), das. no. 2. Wachān bis Tibet, das. no. 3.

Tūrān und Turkistān, Atlas zu RITTER's Erdk. II. Abth. Karte III, 5.

EARL OF DUNMORE, Centralasien (N. Chiwa, S. Peschāwer, W. Amul, O. Tibet), PrRGS. 2, 1893, 385.

Central- und Westasien (N. Astrachan, S. Karatschi, W. Hamadhān, O. Semipalatinsk, SO. Oudhe), Chiwa und Turkistān, translated from the Russian by Capt. H. SPALDING. Lond. 1874.

ARROWSMITH, Centralasien, Chorasan, Buchara (N. Orenburg, S. Sebzwār, W. Ardebil, O. Tarym), JRGS. 45, 1875, 420.

HENRY LANSDELL, Russisch Centralasien, deutsch von H. v. WOBESER. Leipz. 1885.

KIEPERT, Russisch Asien (N. Orenburg u. Samara, S. Meschhed, W. der Alagöz, O. Chokand), in HUGO STUMM, Der russische Feldzug nach Chiwa. Berl. 1875.

BEHM, Quellgebiet des Oxus (N. Samarkand, S. Jasin in Dardistān, W. Termedh, O. Kaschgar), PM. 25, 1879, Taf. 1.

Der Oxus, PM. 14, 1868. VENIAKOF, Quellgebiet des Oxus und Jarkandflusses, JRGS. 36, 1866, 248. ED. BLANC, BSG. 7, 13, 1892.

Kaspisches Meer und Aral-See, VENIAKOF, BSG. 6, 5, 1873[a], 348. 392.

H. YULE, System des Oxus, von Termedh bis Jarkand, BSG. 6, 5, 271.

Chiwa, Atlas zu RITTER's Erdk. von ZIMMERMANN, III, no. 1.

JACQUES DE KHANIKOFF, Carte de la mer d'Aral et du Khanat de Khiva (O. Buchārā, S. Atrek), BSG. 4, 2, 1851, 48.

HERBERT WOOD, Chiwa (sehr gross), JRGS. 45, 1875, 367.

HUGO STUMM, Der russ. Feldz. in Chiwa. Berl. 1875 (grosse Karte).

ALEX. BURNES, Travels in Bokhara. Lond. 1834; deutsch, Weimar 1834. 1835.

Buchara, Chiwa, Chorasan in PM. 19, 1873; 20, 1874. The Geogr. Magazine 1878.

Buchara (Elburz, kasp. Meer, Aral bis Jarkand), GEORGE CURZON, PrRGS. 11, 1889, 273.

Buchārā (W. kasp. Meer, O. Kuldja, N. Orenburg, S. Herāt) nach russischen Karten von HASSENSTEIN. PM. 14, 1868, Taf. 8.

OSCHANIN und REGEL, Buchārā, Karātegin, PM. 28, 1882, Taf. 9.

Buchārā, Afghān., Hissār, Darwāz bis Gilghit und Tschitrāl, PM. 1884, Taf. 4.

Hissār, »Globus« Bd. 31, 1877, S. 9 (nach der Karte in d. Berichten der kais. russ. Geogr. Gesellsch. 12, 1876, 349). The Quarterly Review, April 1873, 523.

C. E. DE UJVALVY, Ferghāna, BSG. 6, 15 (1878), 481.

FEDCHENKO, Thal des Zarafschan, JRGS. 40 (1870), 448.

RADLOFF, Zarafschan-Thal (Umgebung von Samarkand), ZGE. 6, 1871, 401.

REGEL, Buchārā, Darwāz, PrRGS. 4, 1882, 413. PM. 30, 1884, 9.

KOSSIAKOF, Darwāz, Karātegin (S. Kabadian, N. Pendjkend), PrRGS. 8, 1886, 32.

PAQUIER, Pāmir (Bāmijān bis Tibet, S. Kabul, N. Chokand), BSG. 6, 12 (1876), 113.

Pāmir, Grenze von Buchārā und Afghānistān, PM. 30, 1884, 3.

GEIGER, Die Pamirgebiete (nach russischen Karten), in PENCK's Geograph. Abhandlungen 2, 1887.

Der Jaxartes, PM. 1856. BUTAKOFF, ZGE. 1, 1866, 114.

12. INDIEN (nur für Alexander's Zug).

SPRUNER-SIEGLIN, Atlas ant. Tab. 6, mit Nebenkarte: Cophenia vallis.

Kābulistān und NW.-Indien, ZIMMERMANN, Atlas zu RITTER's Erdk. I, no. 5.

TANNER, Kāfiristān, Kābul, PrRGS. 3, 1881, 278.

CUNNINGHAM, Archaeological Survey of India. Calcutta 1882, 5, Pl. 1. 2.

V. DIE IRANISCHE RELIGION

VON

A. V. WILLIAMS JACKSON.

ALLGEMEINE LITTERATUR.

Die folgende Liste beschränkt sich auf die wichtigsten und öfters angezogenen Arbeiten. Specielle Artikel oder Monographien sind unter den Paragraphen, zu denen sie gehören, aufgezählt. Ich verweise auch auf die Litteraturübersicht zum Awesta von GELDNER, Grundriss II, 1—3; 43—46.

ANQUETIL DU PERRON, Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, contenant les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Legislateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a etabli, et plusieurs Traits Importants relatifs à l'ancienne Histoire des Perses. 3 vols. 4. Paris 1771. [Vgl. KLEUKER, unten.]

Avesta. The Sacred Books of the Parsis. Edited by KARL F. GELDNER. Stuttgart 1885—1896. [Für Yasht 22—24 siehe die Ausgabe von WESTERGAARD, und für die Fragmente vgl. DARMESTETER, Le Zend-Avesta III, 1—166.]

AYUSO, F. G., Los Pueblos Iranios y Zoroastro. Madrid 1874.

BARTHELEMY, M. A., Artā-Vīrāf Nāmak. Paris 1887. (Bibliothèque orientale Elzévirienne LIV).

BARTHOLOMAE, CHR., Arische Forschungen I—III. Halle 1882—87.

BAUNACK, TH., Die drei wichtigsten Gebete der Parsen mit ihren Commentaren und das siebenteilige Gebet (*Yasna Haptaṅhāiti*). Leipzig 1888.

BHARUCHĀ, ERVAD SHERIARJI D., An Essay on the Zoroastrian Religion and Customs. Bombay 1893.

BRADKE, P. VON, Dyaus Asura, Ahura Mazdā. Halle 1885.

BRISSON, BARNABÉ. Barnabae Brissonii, De Regio Persarum Principatu Libri Tres. Argentorati 1710 (1. Aufl. 1590). [Vgl. besonders den Index.]

BRUNNHOFER, H., Iran und Turan. Historisch-geographische und ethnologische Untersuchungen. Leipzig 1889.

— — Urgeschichte der Arier in Vorder- und Centralasien. Histor.-geogr. Untersuchungen über den ältesten Schauplatz des Rigveda und Avesta. Leipzig 1893.

CALAND, W., Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam 1888.

CAMA, K. R., Religion and Customs of the Persians (aus dem Deutschen von RAPP, ZDMG. XIX. XX, übersetzt). Bombay 1876—79.

CASARTELLI, L. C., The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids. Translated from the French. By FIROZ JAMASPJI. Bombay 1889.

CASSEL, P., Zoroaster, sein Name und seine Zeit. Berlin 1886.

CHEYNE, J. K., The origin and religious contents of the Psalter. London 1891.

— — Possible Zoroastrian Influences on the Religion of Israel. (The Expository Times. Vol. II, Nos. 9, 10, 11 p. 202—8, 224—7, 248—53.) Edinburgh 1891.

— — The Book of Psalms, its origin and its relation to Zoroastrianism. Berlin 1897 (in Semitic Studies in Memory of ALEXANDER KOHUT).

CUMONT, FR., Monuments relatifs au culte de Mithra. 2 vols. Paris 1893.

Dabistān. The Dabistān, or School of Manners. Translated from the original Persian. By SHEA and TROYER. 3 vols. Paris 1843.

Darab Dastur Peshotan Sanjana, Geiger's Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times. Translated from the German. (Ostiranische Kultur.) 2 vols. London 1885—86. [Vgl. unten.]
— — Zarathushtra in the Gāthās and in the Greek and Roman Classics. Translated from the German of Drs. Geiger and Windischmann, with Notes and an Appendix. Leipzig 1897. [Vgl. unten.]
Darmesteter, J., The Zend-Avesta. Translated. Sacred Books of the East, vols IV., XXIII. Oxford 1880, 1883, and vol. IV in second ed., 1895.
— — Le Zend-Avesta, Traduction nouvelle avec Commentaire historique et philologique. 3 vols. Paris 1892—93. (Annales du Musée Guimet, XXI. XXII. XXIV.)
— — Haurvatāt et Ameretāt. Essai sur la Mythologie de l'Avesta. Paris 1875. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études.)
— — Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris 1877. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études.)
— — Études Iraniennes. 2 vols. Paris 1883.
— — Le Dieu suprême des Aryens. Essays Orientaux pp. 105—33. Paris 1883. (Engl. übersetzt von Helen B. Jastrow, Boston 1895.)
Dasātīr. The Desatir or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets in the Original Tongue; together with the Ancient Persian Version and Commentary of the Fifth Sasan. Published by Mulla Firuz Bin Kaus. Persian and English. 2 vols. Bombay 1818.
Döllinger, Ign. v., Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten. München 1890.
Dosabhai Framji Karaka, History of the Parsis. 2 vols. London 1884.
Duncker, M., Geschichte des Alterthums. 4. Band. 4. Aufl. Leipzig 1877. (= History of Antiquity. English translation by E. Abbott. Vol. 5. London 1881.)
Firdausī. Vgl. Shāh Nāme, unten.
Flügel, G., Mani, seine Lehre und seine Schriften. Hrsg. aus dem Fihrist. Leipzig 1862.
Geiger, Wilhelm, Das Yātkār-i Zarīrān und sein Verhältnis zum Šāh-nāme. Sitzb. der philos.-philol. und histor. Cl. d. k. bayer. Ak. d. Wiss. 1890, Bd. II, Heft 1, p. 43—84. München 1890.
— — Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen 1882. [Engl. übersetzt von Darab D. P. Sanjana. Vgl. oben.]
— — Zarathushtra in the Gāthās. A Discourse. Translated by Darab D. P. Sanjana. [Vgl. oben.]
Geldner, K. F., Article 'Zoroaster' and 'Zend-Avesta' in Encyclopædia Britannica, XXIV, 775 ff., 820—23 (9th ed.), 1888. Vgl. auch den bald erscheinenden Artikel 'Persian Religion', in Encyclopædia Biblica ed. Cheyne and Black. [Im Manuscript gelesen.]
Gottheil, R. J. H., References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature. In Classical Studies in Honour of Henry Drisler, New York 1894, p. 24—51 (Columbia University Press).
Grundriss der iranischen Philologie. Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn. Strassburg.
Harlez, C. de, Avesta, Livre Sacré du Zoroastrisme. Traduit du Texte Zend. 2me éd. Paris 1881. [Mit sorgfältiger Einleitung.]
— — Les Origines du Zoroastrisme. Paris 1878—79 (Journal Asiatique).
Harnack, A., Der Manichäismus, in Lehrbuch der Dogmengeschichte I, p. 681—94. Freiburg i. B., 1886.
Haug, M., Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis. Third ed. Edited and enlarged by E. W. West. London 1884.
Horn, P., Die Reiche der Meder und Perser. (Geschichte und Kultur. Die Religion Zoroaster's.) Hellwald's Kulturgeschichte. 4. Aufl., Bd. I, 301—32. 1897.
Hovelacque, A., L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Paris 1880.
Hyde, T., Historia Religionis veterum Persarum eorumque Magorum. Oxon. 1700.
Jackson, A. V. W., Zoroaster the Prophet of Ancient Iran. New York 1899 (Columbia University Press).
Jāmāspjee Minocheherjee Jāmāspāsānā. On the Avestic Terms Mazda — Ahura Mazda — Ahura. Tiré du vol II. des Travaux de la 6e Session du Congrès international des Orientalistes à Leide, p. 1—14. Leide 1885.
Justi, Ferd., Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra. In Preussische Jahrbücher, Bd. 88, p. 55—86. 231—62. Berlin 1897.
— — Handbuch der Zendsprache. Leipzig 1864.
— — Iranisches Namenbuch. Marburg 1895.
Kanga, Kavasji Edalji, Extracts from Anquetil du Perron's Life and Religion of Zoroaster. Translated from the French. Bombay 1876 (Commercial Press).
— — Avesta Dictionary. Bombay 1898. [Nur ein Heft zugänglich.]

Kessler, K., Forschungen über die Manichäische Religion. Berlin 1889.

— — Mani und die Manichäer, in Herzog und Plitt's Real-Encylopädie IX, 223—59. Leipzig 1881. [Vgl. besonders p. 258.]

Kleuker, Joh. Fr., Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort. Riga 1776—77. 3 vols. in 4. Dazu: Anhang zum Zend-Avesta. Riga 1781—83, 2 Bände in 5 Theilen. [Aus dem Französischen von Anquetil du Perron vgl. oben.]

Kohut, Alex., Jüdische Angelologie und Dämonologie, in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Leipzig 1866. (Abh. f. Kunde des Morgenlandes IV.)

Kuhn, E., Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande. Stuttgart 1893. (Roth's Festgruss.)

Lagarde, P., Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. Göttingen 1887. (Abh. d. Kön. Gesellsch. d. Wiss. zu Götting. XXXIV.)

Lehmann, Edv., Die Perser, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl. 2. Bd. Freiburg i. B. 1897.

Ménant, D., Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde. P. 1. Paris 1898. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T. 7.)

Ménant, Joachim, Zoroastre. Essai sur la Philosophie religieuse de la Perse. 2me éd. Paris 1857.

Meyer, Ed., Geschichte des Alterthums. 1. Bd. Stuttgart 1884.

— — Die Entstehung des Judenthums. Eine historische Untersuchung. Halle a. S. 1896.

Mills, L. H., A Study of the Five Zarathushtrian (Zoroastrian) Gāthās, with texts and translations. Oxford and Leipzig 1892—94. [Vgl. auch SBE. XXXI, und verschiedene Aufsätze in Asiatic Quarterly, ZDMG., JAOS.]

Modi, Jivanji Jamshedji, The religious System of the Parsees, in The World's Parliament of Religions, II, 900 ff. Chicago 1893. Auch andere Aufsätze.

Moulton, H., Zoroaster and Israel, in The Thinker, I, 406—408; II, 308—15, 490—501. London 1892.

— — Zoroastrian Influences on Judaism, in The Expository Times, IX, 352—58. Edinburgh, May 1898.

Oldenberg, H., Zarathustra. Deutsche Rundschau XIV, Heft 12, p. 402—37, Sept. 1898.

Oppert, J., Le peuple et la langue des Mèdes. Paris 1879.

Pizzi, Italo. Il libro dei Re. Vols. 1—8. Torino 1886—88.

Ragozin, Zénaïde A., The Story of Media, Babylon and Persia. (Story of the Nations Series.) New-York 1888.

Rapp, A., Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen. ZDMG. XIX, 1—89; XX, 49—204. [S. auch engl. übers. v. Cama, vgl. oben.]

Rawlinson, G., The five great Monarchies of the Eastern World, Chaldæa, Assyria, Babylon, Media and Persia. 2nd ed. 3 vols. London 1871—72.

— — The seventh great oriental Monarchy, the New Persian Empire. London 1876.

Remy, A. F. J., Sketch of the Religion of Persia. Chicago 1898 (in Progress).

Rindtorff, E., Die Religion des Zarathuštra. Weimar 1897 [Skizze].

Rhode, J. G., Die heil. Sage und das gesammte Religionssystem der Baktrier, Meder und Perser. Frankfurt a. M. 1820.

Rochat, E., Essai sur Mani et sa Doctrine. Genève 1897.

Sachau, C. E., Albīrūnī's Chronology of Ancient Nations. Translated. London 1879.

Shāh Nāme. Firdusii Liber Regium qui inscribitur Shah Name, ed. Vullers (et Landauer). Tom. 3. Lugd. 1877—84.

— — Le Livre des Rois, traduit et commenté par Jules Mohl. 7 vols. Paris 1876—1878.

— — The Shāh Nāmeh. Transl. and abridged in prose and verse. By James Atkinson. New York and London 1886. (Chandos Classics.)

Spiegel, Fr., Avesta, die heiligen Schriften der Parsen. Uebersetzt. 3 Bde. Leipzig 1852—63.

— — Commentar über das Avesta. 2 Bde. Leipzig 1865—69.

— — Eranische Alterthumskunde. 3 Bde. Leipzig 1877—78. [Sehr wichtig, besonders das Kapitel über Religion in Bd. II.]

— — Die altpersischen Keilschriften, im Grundtexte mit Uebersetzung, Grammatik und Glossar. 2. Aufl. Leipzig 1881.

— — Die arische Periode. Leipzig 1881.

— — Die alten Religionen in Erān. ZDMG. LII, 187—75.

Stave, E., Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. Haarlem 1898.

Tiele, C. P., De Godsdienst van Zarathustra, van haar ontstaan in Baktrië tot den val van het Oud-Perzische Rijk. Haarlem 1864.

— — Geschiedenis van den Godsdienst. Amsterdam 1876.

Tiele, C. P., Iets over de Oudheid van het Avesta. Mededeelingen der K. Ak. van Wetenschappen IX, 3de R., p. 364—83. Amsterdam 1895.
— — Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen. Deutsche autorisirte Ausgabe von G. Gehrich. 2. Bd. 1. Hälfte. Die Religion bei den iranischen Völkern, p. 1—187. Gotha 1898.
— — Zur Frage nach dem Alter des Avesta. Archiv für Religionswissenschaft. I, 337—60.
Vullers, J. A., Fragmente über die Religion des Zoroaster, aus dem Persischen übersetzt. Bonn 1831.
Weissbach und Bang, Die altpersischen Keilinschriften. 1. Lief. Leipzig 1893. (Assyr. Bibl. 10.) [Vgl. oben Grundriss II, 54 ff.]
West, E. W., Pahlavi Texts Translated. Parts 1, 2, 3, 4, 5. Sacred Books of the East, ed. F. Max Müller. Vols. V, XVIII, XXXVII, XLVII. [Vgl. auch Grundriss II, 75 ff.]
Wilhelm, E., Kingship and Priesthood in Ancient Iran. Bombay 1809. [Kurzer Artikel aus ZDMG. XL ins Engl. übersetzt.] Auch andere Aufsätze.
Wilson, John, The Pārsī Religion: as contained in the Zand-Avastā. Bombay 1843.
Windischmann, Fr., Zoroastrische Studien. Abhandlungen. Herausg. von Fr. Spiegel. Berlin 1863. [Andere Abhandlungen von W. werden unten §§ 42. 43 angeführt.]

I. EINLEITUNG.[1]

§ 1. Bedeutung der persischen Religion. — Die Nationalreligion des alten Iran oder Persien im weiteren Sinne gehört in die Reihe der grossen Religionen der alten Welt. Diese Religion war der Glaube an den Gott Ormazd, die Religion des alten iranischen Propheten Zoroaster, und die Erforschung seiner Lehren ist wichtig sowohl wegen der geschichtlichen Rolle dieser Religion als auch wegen ihres bleibenden inneren Wertes. Nur wenige heidnische Völker gibt es, deren heilige Schriften eine solche klare Anschauung von Recht und Unrecht, oder eine so ethische Auffassung der Pflicht enthalten, besonders in so früher Zeit. Wenige Religionen betonen schärfer als die persische die Notwendigkeit der Reinheit von Körper und Seele. Ausserhalb des Juden- und Christentums ist es unmöglich im Altertum einen so wahren, so edlen, so idealen Glauben an die Auferstehung des Körpers, an ein zukünftiges Leben, an das Kommen eines Heilandes, an Belohnungen und Strafen für die unsterbliche Seele zu finden, wie man ihn findet in den Schriften von Alt-Iran, erleuchtet vom Geiste ihres Stifters Zoroaster (Zarathushtra), eines der grossen Religionslehrer des Ostens.

Die persische Religion ist von wirklichem Interesse für Bibelforscher in Anbetracht der zahlreichen Berührungspunkte mit Juden- und Christentum, der häufigen Hindeutungen auf Medien und Persien im alten Testament, des Contacts der verschiedenen Völker, und der Fälle von möglicher gegenseitiger Beeinflussung. Die hauptsächlichsten Stellen in der Bibel, welche auf Meder und Perser hinweisen, sind: Dan., 6. 8—12; 2 Könige, 17. 6; 18. 11; Esra, 6. 2—5; Esther, 1. 9; 10. 2; 6. 1; das apokryphe Buch des Tobias mit seiner Schilderung des Asmodäus (Av. *aēšma daēva*, »Dämon der Wut«) und der sich in Persien abspielenden Handlung; und Judith mit seiner Erwähnung von Rhages (Av. *Ragha*). Die Juden kamen in directe Berührung mit Persien während der babylonischen Gefangenschaft. Cyrus, der Perserkönig, »der Gerechte«, der »Hirte des Herrn«, der »Gesalbte Gottes«, gab Befehl, dass der Tempel zu Jerusalem wieder aufgebaut und dass den Juden die Rückkehr aus der Gefangenschaft in ihre Vaterstadt gestattet würde (Jesaias 45. 1—3,

[1] Für die Übersetzung des grösseren Teils meiner Arbeit bin ich meinem Schüler und Freund, Mr. A. F. J. Remy, Fellow in Comparative Philology and Assistant in German at Columbia University, New York City, zu Dank verpflichtet. Ich bitte den Leser stets zu berücksichtigen, dass es eine Übersetzung ist.

13; 44. 28; 41. 2; 2 Chron. 36. 22—23; Esra 1. 1—17; 3. 7; 4. 3). Darius, der Anbeter des Ormazd, begünstigte den Wiederaufbau des Tempels und befahl, dass die Verordnung des Cyrus ausgeführt würde. Judäa wurde eine Provinz des persischen Reiches und blieb es bis zum Sturze des iranischen Königreiches durch Alexander den Grossen. Hindeutungen auf den alten Glauben von Persien sind vielleicht enthalten in Hesek. 8. 16, und Jes. 45. 7, 12. Von der grössten Wichtigkeit ist aber schliesslich für uns, dass die Weisen des Morgenlandes, welche den Heiland, das Kind zu Bethlehem, anzubeten kamen, Magier waren, Anhänger des alten Glaubens von Persien. Ja, es wird sogar behauptet, dass sie in Übereinstimmung mit einer Prophezeiung des Zoroaster gekommen sein sollen (Apocr. N. T. Kindheit, 3. 7, vgl. Matth. 2, 1—2). Es ist ein schöner Gedanke, die beiden Glaubenssysteme in dieser Anbetung der morgenländischen Könige zu verbinden, — die Anbeter des Lichtes werfen sich nieder vor der Majestät des neugeborenen Lichtes der Welt. Im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung war es der Manichäismus, eine zoroastrische Sekte, gegen die das Christentum am schwersten zu kämpfen hatte. Zu gleicher Zeit verfolgten die Sāsāniden, jene eifrigen Anhänger des zoroastrischen Glaubens, häufig ihre jüdischen Unterthanen (vgl. Toy, Religion of Israel, p. 140). So viel nur als Hinweis auf die möglichen Beziehungen zwischen Zoroastrismus, Judentum und Christentum, — ein Studium, welches die Gelehrten erst eben anfangen wahrhaft kritisch zu betreiben[1].

Die Wichtigkeit der Kenntnis der altpersischen Religion für das allgemeine geschichtliche Studium der Religionen ist ausser Frage. Der Kenner des Mohammedanismus muss die Entwickelung derselben untersuchen; Nachforschungen über die ältesten Stadien religiöser Entwickelung in Indien sind ohne solche Kenntnisse unmöglich. Der Philosoph findet in ihr gewisse Phasen der Spekulation, welche seine Aufmerksamkeit erheischen; und der Magierglaube ist auch von Interesse für die Gelehrten, die speziell das Studium der alten Klassiker betreiben. Der Idealismus und das geistige Wesen der persischen religiösen Ansichten fiel schon den Griechen auf[2], und es bestand immer ein gewisser Ideenaustausch zwischen Iran einerseits und Griechenland und Rom andrerseits, seit der Periode der Griechen- und Perserkriege.

[1] Vgl. oben Cheyne, Kohut, Lagarde, Meyer, Moulton, Stave. — [2] Herod. 1. 131; Deinon, Fragm. 9; Diog. Laert., Prooem. 6; Plut., Is. et Os. 46; Porphyr., Vita Pythag. 41.

§ 2. Name der Religion. — Verschiedene Namen sind zur Bezeichnung der altiranischen Glaubenslehre, oder der Religion Persiens im weiteren Sinne gebraucht worden. Dem Namen Mazdareligion, von dem höchsten Gott abgeleitet, begegnet man schon im Awesta; später heisst sie auch Bah Dīn »gute Religion«; ferner findet man als Bezeichnungen dieses Glaubens Magierlehre, Parsismus, Dualismus und Feueranbetung. Die beste Bezeichnung jedoch ist Zoroastrismus, — abgeleitet von Zoroaster, dem Propheten, Gründer resp. Reformator dieses Glaubens, gerade wie Buddhismus, Confucianismus, Mohammedanismus, Christentum ihren Namen auf ihre respectiven Gründer zurückführen. Eine vor-zoroastrische Religion in Iran ist kaum bekannt und dem Glauben von Persien in historischen Zeiten ist die Persönlichkeit des grossen Lehrers, unauslöschlich eingeprägt, — daher der Name »Zoroastrismus«.

§ 3. Allgemeine Charakterzüge der iranischen Religion. — Die iranische Religion kann als eine persönliche Religion bezeichnet werden, d. h. eine Religion, die eine bestimmte Persönlichkeit als Gründer hat, und ein System besitzt, welches auf der Grundlage von Lehrsätzen aufgebaut wurde, die von einem Manne niedergelegt worden sind. Jedoch, gerade wie der Buddhismus, der Mohammedanismus und das Christentum, hat auch der Zoro-

astrismus viel altes Material, oder hat neue Elemente während seiner historischen Entwickelung in sich aufgenommen. Drei Hauptphasen solcher Elemente sind in derselben zu erkennen:

1) die arische oder indo-iranische Grundlage;
2) die iranische Seite, oder die rein individuellen Charakterzüge;
3) fremde Elemente, von aussen aufgenommen.

Die bestimmenden Charakterzüge der Perserreligion sind hauptsächlich eine starke Betonung des Dualismus, oder des philosophischen Grundsatzes, welcher den beständigen Kampf zwischen dem guten Princip, Ahura Mazda oder Ormazd (Ὡρομάσδης) und dem bösen Geist, Aṅra Mainyu oder Ahriman (Ἀρειμάνιος) und ihren respectiven Reichen aufstellt. Die Dauer dieses Kampfes ist beschränkt. Am Ende der Welt wird das Gute triumphiren, das Böse wird vernichtet werden; eine allgemeine Auferstehung der Toten wird stattfinden; das neue Leben wird anfangen. Ausser dem Dualismus, und teilweise damit verbunden, besitzt die Religion noch eine ausgeprägte Kosmologie und Kosmogonie, ein ausführliches System der Angelologie und Dämonologie, und eine ausgesprochene Lehre der Eschatologie. Anbetung der Natur und der Elemente sind ebenfalls Charakterzüge dieses Glaubens, eine Vergötterung der Sonne, des Mondes und der Sterne, eine religiöse Verehrung des Feuers, der Erde, des Wassers, und die peinlichste Vorsicht gegen Verunreinigung dieser Elemente, besonders gegen eine solche die entsteht durch Contact mit totem Stoffe — dieses sind Charakterzüge die auf frühere Zeiten zurückweisen. Schliesslich wird der Glaube noch gekennzeichnet durch eine strenge Gesetzgebung, welche sowohl die Notwendigkeit der Erhaltung der körperlichen Reinheit betont, als die Pflege der nützlichen Tiere, insbesondere der Kuh, die Ausübung des Ackerbaus und der Landwirtschaft, die Beobachtung eines genau vorgezeichneten Rituals, in welchem die Zubereitung der heiligen Pflanze Haoma (indisch Soma) eine wichtige Rolle spielt, und die Ausübung gewisser Handlungen, welche der iranischen Religion und dem Mazdaismus besonders eigen sind.

II. GESCHICHTE: PERIODEN IN DER ENTWICKELUNG DER RELIGION IRANS. — METHODE.

§ 4. Einleitung. — Was wir gleich am Anfang erkennen und besonders betonen müssen ist die Thatsache, dass die iranische Religion oder die iranischen Religionen (wenn wir es vorziehen, den Plural zu gebrauchen), wie jeder andere wachsende Organismus, verschiedene Entwickelungsstadien repräsentiren, und dass verschiedene Perioden in ihrer geschichtlichen Laufbahn zu unterscheiden sind. Es würde ebenso absurd sein, dies in Bezug auf Iran zu ignoriren, als es vergeblich wäre, dem Gesetz seine Wirksamkeit in irgend einem anderen Falle abzusprechen. Drei Stadien können im iranischen Glauben angenommen werden: erstens, die vorauszusetzende vor-zoroastrische Periode; zweitens, ein deutlich erkennbares zoroastrisches Stadium, welches von allen das am meisten charakteristische ist; drittens eine nach-zoroastrische Weiterentwickelung. Wenn man auch zweifellos gezwungen ist, diese Stadien anzunehmen, so müssen wir doch zu gleicher Zeit zugeben, dass es unmöglich ist, dieselben in allen Punkten scharf von einander abzugrenzen.

§ 5. Mutmassliche vor-zoroastrische Religion. — Meder, Baktrer und Perser sind die iranischen Völker, welche in einer Erörterung des religiösen Glaubens von Iran in Betracht kommen. Obgleich die religiöse

Entwickelung, soweit wir dieselbe verfolgen können, mit dem Erscheinen von Zoroaster beginnt, muss es doch eine Periode religiöser Entwickelung vor seiner Zeit gegeben haben. Von welcher Beschaffenheit dieses vor-zoroastrische Stadium wirklich war, sind wir fürs Erste nicht in der Lage zu erklären. Religionsforscher und Gelehrte sind gewohnt erst ein Stadium des primitiven Animismus anzunehmen, vermischt mit Spiritismus, Fetischismus, Zauberei und Ahnenkult; darauf folgt ein Fortschritt zum Stadium der Naturreligion, eine Verehrung der Naturkräfte und eine ausgeprägte Personificirung von Naturerscheinungen, welche in Polytheismus und Polydämonismus ausläuft. Spuren dieser Stadien sind ohne Frage noch als Überbleibsel in dem Awesta erkennbar. Auch Herodotus berichtet in der bekannten Stelle (1. 131), dass seit alter Zeit die Perser die Sonne, den Mond, die Erde, das Feuer, das Wasser und die Sterne verehrten. Wir sehen hierin das Hereinragen der arischen (indoiranischen) Einheitsperiode, die wir wenigstens teilweise aus den verwandten Anschauungen der Perser und Inder erschliessen können, und in einigen Fällen ist es sogar gelungen, indogermanische Herkunft der religiösen Vorstellungen nachzuweisen. Agathias (2. 24) stützt sich auf Berosus, Athenocles und Symmachus als Zeugen für seine Behauptung, dass vor der zoroastrischen Reform die Perser ungefähr dasselbe Glaubenssystem hatten wie die Griechen; und alte Elemente in der Religion, als verschieden von neueren Zügen, wurden auch schon von Herodotus in der oben erwähnten Stelle erkannt. Ferner ist anzunehmen, dass nach dieser alten Stufe eine specifisch persische Entwickelung der Religion auf iranischem Boden stattfand, wodurch dann der besondere Glaube entstand, welcher durch den Propheten, nach dessen Namen er benannt ist, verkündet oder vielmehr reformirt wurde. Eine eingehendere Erörterung dieses schwierigen Problems müssen wir uns für ein späteres Kapitel vorbehalten.

§ 6. Kurze Skizze der Geschichte der iranischen Religion. — Die sagenhafte Geschichte von Iran oder Baktrien, Medien und Persien geht zurück in das graue Altertum. Von welcher Beschaffenheit möglicherweise der religiöse Zustand des Landes vor Zoroaster war, werden wir später erörtern. Die Lebenszeit Zoroasters darf man nicht später setzen als das sechste Jahrhundert vor Christus; und obgleich der Ursprung und die genaue historische Entstehung seines Glaubens in vieler Hinsicht noch dunkel ist, darf man doch annehmen, dass dieselbe Religion, die er gründete oder reformirte, auch die Religion der achämenidischen Könige wurde. So begann sie, als eine der siegreichen Religionen der Welt, ihre lange geschichtliche Laufbahn. Wenn nicht Marathon, Salamis und Platää es verhindert hätten, hätte sie sich sogar bis nach Europa verbreiten können. Die nationale Kraft dieses Glaubens wurde aber erst gebrochen durch Alexanders Eroberungskriege. Obwohl die heiligen Schriften Persiens verbrannt wurden, so erholte sich der Zoroastrismus doch von diesem Schlage und fristete sein Dasein unter der parthischen Regierung noch bis zum dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Er erhob sich noch einmal zu Glanz und Macht durch das Reich der Sāsāniden (A. D. 226—651), und blühte sogar herrlicher als je zuvor. Allerdings entstanden Sekten, wie die Manichäer, die Einheit der Religion zu bedrohen; und Ketzereien, wie die schlechten Dogmen von Mazdak, schlichen sich ein. Doch schadeten dieselben nicht viel. Der Umsturz und Untergang des Zoroastrismus wurden von aussen und zwar durch den Mohammedanismus bewirkt, als der Islam im siebenten Jahrhundert seine siegreiche Laufbahn begann. Zu dieser Zeit wurde die Religion des Ormazd auf iranischem Boden beinahe ausgerottet durch die Sarazenen-eroberung, und durch die fanatische Verfolgung und die erzwungene Bekeh-

rung ihrer Anhänger zu Allah. Nur wenige getreue Zoroastrier (ungefähr 10000 Guebern) findet man hier und dort verstreut in ihrer alten persischen Heimat. Eine Anzahl zog die Verbannung der Bekehrung vor und suchte Zuflucht bei den Indern, wo sie Sicherheit, Ruhe und religiöse Freiheit für den Ormazdkult fanden. Die Parsen in Bombay sind heute die wirklichen zoroastrischen Nachkommen dieser verfolgten getreuen Anbeter; und wenn auch ihre Anzahl sich auf kaum 90000 beläuft, so bilden sie doch eine blühende, allgemein angesehene Gemeinde, welche dem Glauben ihres Propheten unverbrüchliche Treue bewahrt. Zusammen mit den Guebern von Persien sind sie die Erhalter der heiligen Litteratur, welche natürlicherweise durch die verschiedenen Katastrophen und Krisen, welche die Religion durchmachte, auch viel gelitten hat. Zur Übersicht kann man also die allgemeinen Stadien, welche in der geschichtlichen Entwickelung dieses Glaubens erkennbar sind, zusammenfassen wie folgt:

1) Arische Periode oder indoiranische Einheit — mutmasslicher vorzoroastrischer Glaube;

2) Medo-Baktrische Entwickelungsstufe — die Gāthāperiode und weitere Entwickelung der zoroastrischen Lehren;

3) Persien und die achämenidische Dynastie (B. C. 559—330);

4) Zoroastrismus zerstört durch Alexanders Eroberung — Graecobaktrische Herrschaft (B. C. 330—250);

5) Parther- oder Arsaciden-Herrschaft — das dunkle Zeitalter des Zoroastrismus (B. C. 250—A. D. 226);

6) Das Sāsāniden-Reich — Wiederaufleben des Zoroastrismus während vier Jahrhunderten (A. D. 226—651);

7) Mohammedanische Eroberung (A. D. 651) und die späteren Schicksale des zoroastrischen Glaubens.

§ 7. Die antiken Quellen zur Kenntnis des Zoroastrismus. — Es gibt verschiedene Quellen, woraus wir unsere Kenntnis über Iran im Altertum schöpfen können. Dieselben sind hauptsächlich a) das Awesta, ergänzt durch die Pahlavischriften und durch die ganze moderne persische zoroastrische Litteratur, wie auch erweitert durch die altpersischen Inschriften[1]. Unter anderen orientalischen Quellen, obgleich die Autoritäten nicht iranisch sind, erwähnen wir zweitens b) eine Anzahl von Anspielungen in mohammedanischen Texten, in syrischen, arabischen und anderen Schriften[2]. Drittens c) die classischen Autoren Griechenlands und Roms, wovon Herodotus, Theopompus, Strabo, Plutarch, Cicero, Plinius, Ammianus Marcellinus, Agathias von besonderem Werte sind, denn einige berichten aus eigener Anschauung[3]. Weiterhin können d) biblische Anspielungen angeführt werden; und hier und da auch Hindeutungen in den alten Denkmälern Assyriens und Babyloniens. Und wiederum sind e) einige zufällige Erwähnungen in verschiedenen (oft entfernteren) Quellen (z. B. in scandinavischen) beachtenswert, da sie dazu dienen, in manchen Richtungen Aufklärungen zu geben oder uns ermöglichen, anderweitige Quellen zu prüfen und zu verificiren. Schliesslich muss man f) die verwandte Litteratur Indiens immer im Auge behalten, nicht behufs directer Belege, da dieselben dort fast gänzlich fehlen, sondern wegen der Verwandtschaft zwischen Indien und Iran und wegen des Stoffes, den besonders die Veden liefern für das bessere Verständnis der früheren Stufen der arischen Religion in indoiranischen Zeiten.

[1] Für Einzelheiten, s. Band II., Abschn. 1—5. — [2] Beträchtliches Material findet man bei Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature, in Classical Studies in Honour of Henry Drisler, pp. 24—51, New York, 1894. — [3] Die beste Sammlung klassischer Stellen Zoroaster betreffend ist die von J. F.

Kleuker, Zend-Avesta, Anhang zum 2. Band 3. Teil, Leipzig und Riga, 1783. Wichtig ist das Material, gesammelt von Rapp, Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach den Griechischen und Römischen Quellen, ZDMG., XIX., 4 seq.; XX., 49 seq. Von Wert ist auch Windischmann, Zoroastrische Studien, pp. 260 seq., Berlin, 1863. Ferner Jackson, Zoroaster the Prophet, Appendix V. (Gray) pp. 226—273.

§ 8. Schwierigkeit des Gegenstandes; Zweck der vorliegenden Untersuchung. — Die iranische Religion ist ein nicht leicht zu behandelnder Gegenstand. Die historische Wichtigkeit der persischen Religion und ihr Einfluss ist ausser Frage. Ihre Entstehung, Entwickelung und Geschichte betreffend sind viele Punkte und viele Einzelheiten noch in Dunkel gehüllt, welches dem gewissenhaften Forscher oft undurchdringlich scheint. Fragen werden aufgeworfen, welche bei dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse schlechterdings nicht zu beantworten sind. Theorien sind vorgetragen worden, die als falsch zurückgewiesen werden mussten. Aber trotz alledem ist ein ständiger Fortschritt zu verzeichnen, allmählig aber entschieden. Jeder Versuch, selbst der verfehlte, hat die Summe unserer Kenntnisse um etwas bereichert; auch negative Resultate haben oft positiven Wert. Unsere Ausrüstung ist besser denn je zuvor, und wie unvollkommen und unbefriedigend die Resultate auch sein mögen, es ist immerhin der Mühe wert, die allgemeinen Thatsachen, die als erwiesen betrachtet werden können, zusammenzustellen. Der Zweck und Gesichtskreis des vorliegenden Beitrags ist also, die wesentlichen Resultate moderner Forschung auf dem Felde iranischer Religion vorzuführen, den Gegenstand als ein Ganzes zu untersuchen, und ihn im allgemeinen Lichte zu betrachten. So weit wie möglich wird die Methode historisch sein, und ein Versuch, wenn ein solcher überhaupt möglich ist, soll gemacht werden gerecht zu sein und objectiv zu verfahren.

§ 9. Einteilung und Behandlungsweise. — Mit dieser Voraussetzung und mit dem gegebenen Material an der Hand, gestaltet sich die allgemeine Einteilung des Gegenstandes wie folgt. Den Anfang machen wir, nachdem wir etwas über die vermutliche vor-zoroastrische Religion gesagt haben (§ 5), mit dem grossen Lehrer Zoroaster selbst, seinem Leben und seinen Lehren. Sodann erörtern wir die Beziehungen seiner Lehre zur mutmasslichen primitiven iranischen Religion, und versuchen den Charakter seiner Reform zu erklären. Danach wenden wir unsere Aufmerksamkeit der späteren Entwickelung des Zoroastrismus zu, — der Geschichte und den Schicksalen dieses Glaubens. Bei dieser Gelegenheit geben wir eine Beschreibung des Rituals und der Ceremonien dieses Kults, wie auch der Lehrsätze desselben, und versuchen dann den practischen Wert dieser Religion abzuschätzen.

§ 10. Schluss. — Da wir jetzt einen flüchtigen Blick über die Geschichte der Entwickelung der Nationalreligion von Iran geworfen und eine Idee der Einteilung des Materials und der Behandlung des Stoffes gewonnen haben, können wir uns dem Propheten Zarathushtra oder Zoroaster selbst zuwenden und seinen Lebenslauf und seine sogenannte Reformation näher betrachten. Um Zoroaster dreht sich das ganze religiöse System; er war dessen Gründer und der belebende Geist des Ganzen, und ihm gebührt auch billigerweise der erste Platz. Zu gleicher Zeit müssen wir das, was oben über die mutmassliche Periode der vor-zoroastrischen Religion gesagt ist, stets im Auge behalten.

III. ZOROASTER, DER PROPHET DES ALTEN IRAN.

§ 11. Einleitung. — Wir kommen jetzt zur Erörterung der Frage des Lebens des altiranischen Propheten. Zoroaster ist der wirkliche Stifter der

iranischen Nationalreligion. Er steht da im Altertum als der Typus eines grossen Magiers oder morgenländischen Weisen. In ihm sah man den Vertreter des Gesetzes der alten Meder und Perser, und noch heute ist er der Meister, dessen Lehren die modernen Parsen treu befolgen.

Da ich erst vor kurzem in einem besonderen diesem Zwecke gewidmeten Bande das Leben und die prophetische Laufbahn Zoroasters erörtert habe, beschränke ich mich in der vorliegenden Skizze einfach auf die wesentlichen Punkte der heiligen Tradition und verweise für weitere Einzelheiten auf das soeben genannte Buch[1].

[1] Jackson, Zoroaster the Prophet of Ancient Iran, New York, 1899 (Columbia University Press).

§ 12. Quellen. — Zoroaster ist eine historische Persönlichkeit, einer der grossen Religionslehrer des Ostens. Der Zweck des obengenannten Buches ist es, seine Gestalt in ihren historischen Umrissen als eine lebende Persönlichkeit darzustellen. Die Gāthās oder der ältere Teil des Awesta zeigen ihn uns als einen Mann von anregender Individualität, lehrend, ermahnend, voll heiligen Eifers, ohne Frage Eindruck machend auf alle, die in seinen Bereich kommen. Die späteren Teile des Awesta lassen ihn in entfernterer Beleuchtung erscheinen, gleichsam mit dem Heiligenschein der Legende umgeben, welcher eher dazu dient, seine Persönlichkeit zu verhüllen als zu erhellen. Der Spend Nask des Awesta handelt von den Umständen seines Lebens; der Verlust dieses Nasks ist zu beklagen. Vielleicht ist aber sein Inhalt nicht ganz verloren, denn ein beträchtlicher Teil seines Materials scheint in der patristischen Litteratur des Pahlavi erhalten zu sein. Die Teile dieser Litteratur, welche Zoroaster zum Gegenstand ihrer Behandlung haben, insbesondere der Dēnkarț und die Auszüge aus Zāț-sparam, sind jetzt allen leicht zugänglich in den wertvollen Übersetzungen von E. W. West. Dieselben sind herausgegeben in »The Sacred Books of the East«[1]. Weiteres Material in Bezug auf Zoroasters Leben, nach älteren klassischen oder orientalischen Quellen, ist gesammelt vom Verfasser dieses Artikels in dem Buche, welches weiter oben schon angeführt worden ist.

[1] Siehe insbesondere SBE., XLVII. Vergleiche gleichfalls West's Übersetzungen SBE., V., XVIII., XXIV., XXXVII.

§ 13. Zoroasters Name, Datum und Geburtsort. — Zoroasters Name in seiner ursprünglichen Form erscheint im Awesta als Zarathushtra oder noch genauer als Spitāma Zarathushtra. Das Wort Spitāma ist ein Familienname, welchem man in noch früherer Zeit auch in Medien begegnet[1]. Der Beiname bedeutet daher einen Nachkommen der Familie des Spitama (»Weiss« oder »Weiss-ner«). Die Etymologie und die Deutung des Namens Zarathushtra sind unsicher. Der Teil *uštra* bedeutet Kameel. Unter verschiedenen Deutungen, die vorgeschlagen worden sind, nennen wir »Besitzer alter Kameele«, oder »ein Kameel quälend«, und dergleichen. Die Frage ist in einem anderen Buche erörtert und die mannigfachen Formen, die der Name in verschiedenen Litteraturen annimmt, sind dort verzeichnet. Die Form, welche dem Westen am besten bekannt ist, gründet sich auf die griechischen und lateinischen Formen Ζωροάστρης, Zoroastres[2].

Was das Zeitalter anbetrifft, in welchem der Prophet lebte, so ist hierüber viel gestritten worden. Der Hauptgrund für die Meinungsverschiedenheit, welche geherrscht hat, ist ein Widerspruch zwischen den Klassikern und der Überlieferung. Die Klassiker weisen Zoroaster gewöhnlich das extravagant frühe Datum von 6000 v. Chr. an, obgleich sie manchmal eine etwas spätere Epoche andeuten. Eine Erklärung dieser Übertreibung ist nicht schwer zu finden. Die zoroastrische Überlieferung auf der andern Seite, wie man sie im

Pahlavitext des Būndahishn und sonstwo findet, stellt Zoroaster zwischen das siebente und sechste Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung. Eine besondere Monographie, welche der ganzen Frage von Zoroasters Zeitalter gewidmet ist, und die verschiedenen Meinungen in betreff dieser Frage vorlegt, ist vor kurzem gedruckt worden[3]. Seit dem Erscheinen dieses Artikels hat West die Jahre noch genauer festgestellt, wenigstens auf der Grundlage der Chronologie des Būndahishn, als 660—583 v. Chr. Einige Pioniere im Awestastudium, z. B. Anquetil du Perron, waren geneigt Zoroaster zum Zeitgenossen von Hystaspes, Vater von Darius, zu machen, oder sogar Zoroasters Beschützer mit diesem Hystaspes zu identificiren. Spätere Gelehrte jedoch haben diese Ansicht nicht begünstigt.

In betreff des Geburtsortes des Zoroaster und des Schauplatzes seiner prophetischen Thätigkeit gehen die Autoritäten beträchtlich auseinander. Ein ziemlich starkes Argument zu gunsten Baktriens ist vorgebracht worden, aber die allgemeinere Ansicht der jetzigen Gelehrtenwelt neigt sich der Übereinstimmung mit der Tradition zu, welche consequent wenigstens seinen Ursprung in das westliche Iran verlegt. Ādarbaidshān ist die Gegend. Einige von denen, welche diese traditionelle Ansicht aufrecht erhalten, räumen ein, dass er ebensogut auch im östlichen Iran gelehrt haben könne. Dieses würde auch den Ansprüchen zu gunsten Baktriens gerecht werden, und ein solcher Ausgleich ist eine Ausflucht aus einer misslichen Lage. Aber diese Ansicht hängt davon ab, ob wir die Existenz eines baktrischen Königreiches vor der Zeit des medischen Reiches annehmen wollen. Dieser letztere Punkt aber ist von mehreren hervorragenden Specialisten heftig bestritten worden. Wir verweisen abermals auf das obengenannte Buch für genauere Auskunft über diese Frage[4].

[1] Siehe Justi, Iranisches Namenbuch, p. 309, »Spitama . . . . Zarathushtra«. — [2] Siehe die verschiedenen Deutungsversuche welche angeführt sind in Jackson, Zoroaster, pp. 12—14, 147—149. — [3] Jackson, On the Date of Zoroaster, Journal of the American Oriental Society, XVII, pp. 1—22, (abgedruckt bei Zoroaster the Prophet pp. 150—178). — [4] Jackson, op. cit., Appendix iv., 'Zoroasters Native Place and the Scene of his Ministry', pp. 182—225.

§ 14. Zoroasters Jugend und seine religiöse Vorbereitung. — Zahlreiche Einzelheiten, die Familien- und Jugendgeschichte Zoroasters betreffend, hauptsächlich basirt auf dem awestischen Spend Nask, sind in der Pahlavilitteratur erhalten. Er ist der Sohn des Pourushaspa und der Dughedha. Sein Geschlecht und seine Vorfahren werden mit Genauigkeit angeführt. Sein Leben, wie es der Dēnkarṭ und die Zāṭsparamstellen ausmalen, ist eine Reihe von Wundern. Vorzeichen und Wunder begleiten seine Geburt. Zauberer und Schwarzkünstler versuchen das kleine Kind zu vernichten, aber ihre Bemühungen sind vergeblich. Nekromantik, Zauberei und Schwarzkunst scheinen an der Tagesordnung gewesen zu sein. Zoroaster trotzt allen diesen Künsten und verweist sogar seinem Vater seine Nachgiebigkeit solchen Einflüssen gegenüber. Im Alter von zwanzig Jahren, oder ungefähr in diesem Alter, zieht er sich von der Welt zurück, um sich ganz der Betrachtung zu widmen. Dies ist die religiöse Vorbereitungsperiode, welche allen grossen Religionsführern gemeinsam ist. Eine Anzahl Anecdoten in Bezug hierauf werden mitgeteilt. Als er das Alter von dreissig Jahren erreicht, kommt die Offenbarung, und jetzt tritt er seine Missionsthätigkeit an[1].

[1] Für Einzelheiten siehe Jackson, op. cit., Kap. II, III.

§ 15. Die Offenbarung der Religion. — Wenn wir der Überlieferung Glauben schenken können, so scheint Zoroaster, gerade wie Mohammed, seine erste inspirirte Offenbarung unter dem Einflusse eines Reli-

gionsfestes, oder zur Zeit der Feier eines solchen, empfangen zu haben. Anscheinend hatte er seine Heimat in Gesellschaft anderer verlassen, um einer religiösen Zusammenkunft beizuwohnen. Zu dieser Zeit ist er dreissig Jahre alt[1]. Eine göttliche Erscheinung, die an die Vision des Propheten Daniel erinnert, tritt vor ihn als er am Ufer des Dāityaflusses angelangt ist. Verschiedene Identificationen dieser Dāitya, des zoroastrischen Jordans, sind vorgebracht worden. Die Pahlavitradition ist höchstwahrscheinlich im Recht, wenn sie diesen Fluss nach Ādarbaidshān verlegt[2]. Der Erzengel Vohu Manah (guter Gedanke), der Gabriel dieses Glaubens, erscheint ihm hier in seliger Verklärung und führt ihn vor den Thron Gottes. Dort wird ihm eine Unterredung mit Ahura Mazda gnädigst bewilligt, die erste der sieben grossen Visionen, mit weihevoller Aussprache, die er während der nächsten zehn Jahre geniesst. Nach dieser Eröffnungsunterredung und Erscheinung predigt er der ketzerischen Priesterschaft des Landes die Reform. Diese Priester sind unter den Namen Kīken und Karapen bekannt (awestisch *Kavi* und *Karapan*). Sein Lehren bleibt wirkungslos. Darnach sucht er seine Zuhörer unter den Herrschern Turans und sonstwo. Die Namen des Monarchen Aūrvāītā-dang und des Karapan Vaēdvōisht werden genannt; aber auch hier finden seine Worte keinen fruchtbaren Boden. Er predigt seinen Glauben auch im südöstlichen Iran, in Sagastān (Seistān) vor dem Prinzen Parshatgāu[3], aber mit nur geringem Erfolg. Die Lehre von der Verwandtschaftsehe, welche Zoroaster befürwortet haben soll, nahm viele seiner Zuhörer gegen ihn ein. Wir haben Zeugnis dafür, dass diese zwei Jahre ganz besonders eine Periode der Wanderungen und missionärer Versuche waren. Während der nächsten sieben oder acht Jahre scheint er sich wieder mehr im nordwestlichen Iran aufgehalten zu haben. Die Schauplätze seiner sechs übrigen Visionen, welche die Offenbarung vollenden, sind anscheinend nach Medien und Ādarbaidshān verlegt[4].

[1] 630 v. Chr. nach der Chronologie des Būndahishn, West, SBE., XLVII., Introd. § 55. — [2] Aber einige Gelehrte, wie Geiger, verlegen die Dāitya nach Osten. Für eine Erörterung dieser Frage siehe Jackson, op. cit., Appendix IV. — [3] Yt. 13. 96, 127 and Dk. 7. 4. 31. — [4] Für Einzelheiten siehe op. cit. Kap. IV.

§ 16. Triumph — die Bekehrung des Kavi Vishtāspa. — Am Ende von zehn Jahren ist die Offenbarung vollendet, aber zuerst gelingt es Zoroaster nur einen einzigen Convertiten zu machen. Dieser eifrige Bekenner ist sein eigener Vetter Maidhyōi-Māoṅha, der St. Johannes des Glaubens. Der Prophet ist durch den Mangel eines allgemeinen Erfolges entmutigt. Ein Nachklang dieser Entmutigung ist noch in den Gāthās vernehmbar. Aber auf Ormazds Befehl geht er zum Hofe des Vishtāspa (Vishtāsp, Gushtāsp)[1]. Hier widmet er sich zwei Jahre lang der Aufgabe, den König für den neuen Glauben zu gewinnen. Er stösst auf unzählige Hindernisse und hartnäckigen Widerstand. Die herrschenden Priester verwehren ihm den Zutritt zu Vishtāsp. Die späteren Schilderungen, wie z. B. des persischen Zartusht Nāme (welcher sich hauptsächlich auf den Pahlavi Dēnkarṭ und die Zāṭsparamstellen stützt) geben uns ein Bild seiner ersten Begegnung mit dem König. Die Scene ist mit orientalischer Farbenpracht ausgeschmückt. Vishtāspa ist sichtbar interessirt für den Apostel Ormazds, aber jetzt fängt die Intrigue an, ihre Rolle zu spielen. Durch die Schliche der falschen Priester wird Zoroaster ins Gefängnis geworfen. Nur ein Wunder rettet ihn. Es ist dies die von ihm bewerkstelligte wunderbare Heilung des Lieblingspferdes des Königs, wie sie anderswo in einer wunderlichen Geschichte berichtet wird. Der König wird dem Glauben gewonnen, auch seine Gemahlin Hutaosa tritt über, und der ganze Hof folgt ihrem Beispiel. Dieses wichtige Ereignis fand statt im

zwölften Jahre des Glaubens oder 618 v. Chr., nach West's Berechnung der traditionellen Chronologie. Zoroaster ist zweiundvierzig Jahre alt zur Zeit seines Triumphes[2].

[1] Zur Frage der Localität von Vishtāspas Reich siehe Jackson, Zoroaster the Prophet, Appendix IV. — [2] Wir verweisen auf op. cit. Kap. V. für alle Einzelheiten dieses Paragraphen.

§ 17. Bekehrungen am Hofe. — Die Gāthās oder Psalmen Zoroasters. — Die awestischen Gāthās geben uns ein Bild der Persönlichkeiten, welche den Thron des Glaubensbeschützers Kavi Vishtāspa umgeben. Wir sehen den Grossvezier Dshāmāspa, den weisen Kanzler, und seinen Bruder Frashaoshtra, des Königs Ratgeber. Zoroasters Lieblingstochter Pourutshista wird an Dshāmāspa verheiratet. Frashaoshtra seinerseits hat seine Tochter Hvōvi dem Propheten zur Frau gegeben. Die Gāthās machen diese Namen zu wirklichen Persönlichkeiten und die Situationen sind oft sehr eindrucksvoll wie in den Psalmen Davids. Wir hören die markige Stimme des Reformators, wie er die Daēvas, Dämonen, und die im Irrtum befangenen verflucht, oder wie er die gottlosen Dregvants mit dem Banne belegt, den gerechten Ashavans dagegen die Belohnung des Himmels, des Ormazd und der Erzengel verspricht. Die späteren Kapitel des Awesta (Yt. 13) sowie auch die Pahlavitexte vergrössern die Liste der »Gerechten«, deren Geister oder Seelen (*fravashi*) in Ewigkeit gesegnet sind. Unter diesen Gerechten befinden sich des Königs Söhne, insbesondere der ideale Held Spento-dāta (Spend-dāt, Isfendīār), ein Vorkämpfer des Glaubens, und des Königs Bruder Zairi-vairi (der Zarēr, Zarīr, des Epos). Spätere Überlieferung setzt hierzu sogar als eifrigen Bekenner den bejahrten Lohrāsp, welcher auf den Thron zu Gunsten seines Sohnes verzichtet hat. Das Awesta jedoch schweigt hierüber[1].

[1] Siehe op. cit. Kap. VI.

§ 18. Die Entwickelung der Religion. — Spätere Ereignisse. — Zoroasters Tod. — Bekehrungen scheinen in schneller Reihenfolge stattgefunden zu haben. Wir hören von einer religiösen Propaganda durch ganz Iran hindurch. Es wird erzählt, dass Teile von Turan dem Glauben gewonnen worden seien, und die spätere Überlieferung behauptet dies sogar von Teilen Indiens, Griechenlands oder Kleinasiens. Vielleicht sind hierin Erinnerungen an die Ausbreitung des Mithradienstes enthalten. Ohne Frage wurden im neuentstandenen Zoroastrianismus viele Religionskreuzzüge unternommen, obgleich heutzutage nur wenig von dem Proselytirungsgeiste vorhanden ist. Einige der Einzelheiten, welche den letzten Teil von Zoroasters Leben ausfüllen, findet man in dem Werke, auf das wir schon mehrmals verwiesen haben[1]. Das grosse Ereignis in dem letzten Lebensjahrzehnt des Propheten ist der heilige Krieg gegen den hyaonischen Anführer Aredshaṭaspa (Ardshāsp von Turan in den späteren Berichten), welcher zweimal in Iran einfiel. Wir haben eine beträchtliche Masse überlieferten Materials in Bezug hierauf[2]. Der Sieg des Glaubens ist entschieden; die Religion fasst endlich festen Fuss, aber Zoroaster scheint im Kriege umgekommen zu sein. Das Shāh Nāme sagt, dass dies sich ereignete als Balkh von den Turaniern erstürmt wurde. Die Pahlavischriften nennen immer einen gewissen Tūr-ī Brāṭarvakhsh als seinen Mörder. Zoroaster war bei seinem Tod, 563 v. Chr., siebenundsiebzig Jahre alt[3].

[1] Siehe op. cit. Kap. VII., VIII. — [2] Op. cit. Kap. IX. — [3] Nach West, SBE. XLVII, Introd. § 55. Siehe auch Jackson, Zoroaster the Prophet, Kap. IX., X.

§ 19. Geschichte des Glaubens nach Zoroasters Tode. — Was wir aus den Pahlavischriften lernen, zusammengestellt mit den uns be-

kannten Thatsachen, füllt hinreichend die Jahre, welche auf Zoroasters Tod folgten, bis zur Zeit Alexanders aus. Es scheint, dass Vishtāspa den Propheten überlebte und dass Dshāmāspa zum Nachfolger im hohenpriesterlichen Amt gewählt wurde. Die Namen von einem halben Dutzend von Zoroasters Anhängern und späteren Jüngern sind ebenfalls in den Stellen des Zāṭ-sparam aufbewahrt[1]. Unter dieser Anzahl finden wir die zwei anderen Töchter Zoroasters, »Frēno und Srīto«, Kinder aus der Ehe mit seiner ersten Gattin. Aus anderen Schriften, einschliesslich des Awesta, erfahren wir die Namen eines Sohnes von dieser Frau, sowie auch zweier Söhne von seiner zweiten Frau. Man sagt, dass Zoroasters ältester Sohn Priester wurde; der zweite wurde Soldat, der dritte Kaufmann. Von seiner dritten Frau Hvōvi hatte Zoroaster keine Kinder; jedoch sollen diese Söhne noch in den künftigen Millennien geboren werden als Heilande der Welt[2].

Was die priesterlichen Nachfolger Zoroasters anbelangt, so waren sogar die Griechen im stande, von Magiern, welche spätere zoroastrische Hohepriester und Lehrer gewesen sein sollen, typische Namen anzugeben. Aber von allen Lehrern, welche in Zoroasters Fusstapfen folgten, wird Saēna im Awesta und in der Pahlavilitteratur als der grösste genannt. Er soll vom ersten bis zum zweiten Jahrhundert nach Zoroaster gelebt haben[3]. Seine Jünger waren es, die der siegreiche Alexander (»der verfluchte Iskander«) überwand, als er Verheerung über den Glauben brachte und den Archetypus des Awesta verbrannte. Diese Thatsache ist historisch. Es ist vielfach in Frage gestellt worden, ob schon die ersten achämenidischen Monarchen wirkliche Zoroastrier waren. In Bezug auf Cyrus ist dies sehr zweifelhaft. Darius aber war ein äusserst eifriger Verehrer Mazdas, und die Mehrzahl der Gelehrten nimmt an, dass er sich als einen ausgesprochenen Anhänger Zoroasters bekennt. Doch man hat auch diesen Punkt bezweifelt[4]. Soviel ist jedoch sicher, dass die letzten Achämeniden Zoroastrier waren. Auf diesen schon oben besprochenen Punkt werden wir später zurückkommen. Die Epochen der Religion während der seleukischen, parthischen, sāsānischen und mohammedanischen Perioden haben wir weiter oben in knappem Umriss skizzirt. Fassen wir unsere Resultate nun kurz zusammen.

[1] Zsp. 23. 11, SBE. XLVII., 166. — [2] Siehe weiter unten, Cap. über Eschatologie. — [3] Siehe JACKSON, Zoroaster the Prophet, pp. 137 n. 6; 178. — [4] Ganz besonders DE HARLEZ.

§ 20. Schluss. In Übereinstimmung mit den überlieferten Daten neigt man jetzt zu der Annahme, dass Zoroaster zwischen der letzten Hälfte des siebenten und der Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. gelebt habe. Er war aus West-Iran gebürtig, wahrscheinlich aus dem medischen Atropatene oder Ādarbaidshān. Dreissig Jahre alt fing er seine Prophetenlaufbahn an. Die Offenbarung der Religion wurde ihm in jenem Jahre zu teil vermittelst einer himmlischen Vision, die sich siebenmal wiederholte. Zweiundvierzig Jahre alt, bekehrte er Vishtāspa, welcher der Constantin des Glaubens wurde. Der Einfluss der Religion erstreckt sich weit und breit über Iran und darüber hinaus. Ein Religionskrieg mit Turan folgt als Resultat einer eifrigen Kreuzzugspolitik. Zoroaster scheint einen gewaltsamen Tod gefunden zu haben im Alter von siebenundsiebzig Jahren. Die Religion jedoch ist fest begründet und tritt ihre lange geschichtliche Laufbahn an, wie wir dieselbe oben kurz skizzirt haben (§ 6). Es ist daher an der Ordnung, uns der speciellen Betrachtung der zoroastrischen Lehre selbst zuzuwenden.

Litteraturangaben: Vollständiges Material und bibliographische Nachweise sind bei JACKSON, Zoroaster the Prophet of Ancient Iran, New York 1899, zu finden.

IV. DER ZOROASTRISMUS ALS EIN GLAUBENSBEKENNTNIS. DUALISTISCHE ZÜGE; MONOTHEISTISCHE TENDENZEN.

§ 21. Einleitung. Die Gestalt des historischen Zoroaster in ihren allgemeinen Umrissen und der Einfluss seiner Persönlichkeit auf die Religion Irans sind jetzt klar. Der Funke der Regeneration, welcher durch seine Lehren angefacht wurde, brach wahrscheinlich in Baktrien zur Flamme aus. Doch sind die Ansichten über Heimat und Wanderung der neuen Lehre noch immer geteilt und unsicher. Der Boden muss für die zoroastrische Reform günstig gewesen sein und dieselbe scheint in kurzer Zeit in ganz Iran Wurzel geschlagen zu haben[1]. Die Geschichte wenigstens weiss nicht von tiefgehenden religiösen Kämpfen zwischen Iraniern zu berichten. Der nächste Schritt führt uns zu einer Betrachtung der charakteristischen Merkmale dieser neuen Religion, zum Studium ihrer Grundzüge, und zur Erforschung der Elemente, welche wir in ihrer Zusammensetzung bemerken.

[1] Vgl. Jackson, Zoroaster, p. 82—83; 123—142.

§ 22. Der Zoroastrismus als ein neuer Glaube. — Den Gesetzen der Geschichte gemäss kann der Zoroastrismus nicht pilzartig in einer Nacht aus dem Boden emporgeschossen sein. Schon seine Existenz, wie oben gesagt worden ist, setzt das Vorhandensein eines früheren Glaubensstadiums voraus, oder eines Bodens, in welchen der neue Samen gesät wird. Wir sind berechtigt anzunehmen, dass wir es mit einer lebensfähigen Lehre zu thun haben, welche den Platz eines älteren, oder vielleicht auch aussterbenden Glaubens einnimmt. Der Pahlavi Dēnkarț zum Beispiel scheint anzudeuten, dass gerade Zoroaster gegen groben Aberglauben, Zauberei und Teufelsanbetung zu kämpfen hatte. Teile aus den Awestaschriften bekräftigen dies. — In den Gāthās sagt Zoroaster selbst, dass es seine Absicht sei, die Religion rein wieder herzustellen[1]. Die Annahme von der Existenz eines Glaubens, der älter war als der Zoroastrismus, ist schon angedeutet worden, und es wird diese Frage später ausführlicher besprochen werden. Was auch der Charakter dieses Glaubens gewesen sein mag, wir wissen, dass das Pfropfreis, welches aufgesetzt wird, oder der neue Schössling, welchen der Prophet pflanzt, den Mutterbaum weit überragt und vielfältige Frucht trägt.

Beispiele, wo ein neuer Glaube den Platz eines älteren einnimmt und diesen verdrängt, sind zahlreich. Die Geschichte der Entwicklung solcher Religionen ist gleichfalls belehrend für unsere Kenntnis des Zoroastrismus. Ein Lehrer steht auf zur rechten Zeit. Vielleicht mag eine Stimme in der Wüste seine Ankunft verkündet haben; vielleicht auch nicht. Die Reformation beginnt. Radikale Änderungen werden eingeführt, aber nicht ohne Gewährung mancher Concessionen, um den Zweck zu erreichen. So finden wir denn, dass alte Elemente, Ideen, Gebräuche und Überbleibsel sich noch schwach erhalten, oder dass man sie neben den neuen duldet. Ein Prophet, wie Zoroaster es war, ermahnt das Volk, in sich zu gehen und von den Wegen des Irrtums abzulenken. Er wird der Führer sein[2]. Das Licht erleuchtet den neuen Pfad, den Pfad des Heils, die Pfade der Gerechtigkeit[3]. Deshalb wenden wir uns jetzt der Aufgabe zu, die Richtung dieses Pfades zu verfolgen, und wollen damit zugleich den Zoroastrismus in seinen Einzelheiten besprechen.

[1] Y. 44. 9. — [2] Ys. 31. 2. — [3] Ys. 51. 13 *ašahyā paϑō*; 43. 3 *savaŋhō paϑō*; 53. 2 *ərəzūš paϑō*; Ys. 31. 2 *advå aibīdərəštā*.

§ 23. Übersicht der charakteristischen Merkmale. — Die mehr ins Auge fallenden Kennzeichen der Religion Persiens, als ein ganzes betrachtet, während ihrer ganzen Geschichte, sind schon angeführt worden

(§ 3). Zur bequemen Übersicht werden wir dieselben hier noch einmal kurz zusammenstellen: 1) Dualistische Merkmale, 2) Angelologie und Dämonologie, 3) Anbetung der Naturkräfte, naturalistische Züge, 4) Kosmologie und Kosmogonie, 5) Eschatologie, 6) der Besitz einer ausgebildeten Moraltheologie und Gesetzgebung, mit einigen eigentümlichen Vorschriften und Gebräuchen und Lehren.

§ 24. Dualismus und Monotheismus. 1. Dualistische Züge, die beiden Principien, das gute und das böse. — Die Mazdareligion »unterscheidet sich, wie Geldner treffend bemerkt, von der Naturreligion anderer Völker durch ihren dogmatischen Charakter und durch die Einheit ihres Aufbaus«[1]. Und wenn jede Religion einen Grundton hat, auf welche die übrigen Töne gestimmt sind, so ist dieser Grundton im alten Persien der Dualismus. Hiermit ist aber nicht ein auf die Spitze getriebener Dualismus mit Ausschluss anderer Elemente gemeint; denn es besteht daneben im Mazdaismus eine stark hervortretende monotheistische Tendenz, gerade wie wir im Christentum andrerseits neben seinem Monotheismus gewisse ausgesprochene dualistische Merkmale finden. Aber in Persien ist im grossen und ganzen der Dualismus vielleicht der am meisten ins Auge fallende Zug. Der Krieg der beiden Geister, der Gegensatz des guten und des bösen Prinzips, ist eine Grundidee im Zoroastrismus. Es ist der Lehrsatz von diesem Kampf, welcher beständig vom Propheten selbst gepredigt wird, und derselbe ist ohne Zweifel das Product seiner eigenen Erfindung.

Das Weltall wird durch eine mächtige Kluft geteilt. Auf den sich gegenüberstehenden Seiten dieser Kluft liegen die sich bekämpfenden Reiche des Lichtes und der Finsternis, die Religionen der Wahrheit und der Lüge. In dieser Idee von der Spaltung des Weltalls erblicken wir einen Versuch, das Problem des Lebens, das Rätsel des Seins zu lösen. Ormazd erschafft alles gute in der Welt; Ahriman schafft, um es zu zerstören. Gott wohnt in endlosem Lichte; Satan lauert in grenzenloser Finsternis. Die Heimat der Seligen ist im Süden; der Aufenthaltsort der Verdammten im Norden. Und dieses dualistische Schema des Weltalls ist bis zu einem solchen Grade der Spitzfindigkeit gesteigert worden, dass man in vielen Fällen eine doppelte oder separate Reihe von Ausdrücken gebraucht, je nachdem man mazdaische oder ahrimanische Begriffe ausdrücken will[2]. Die Hauptstellen in den zoroastrischen Schriften, wo das dualistische Schema der Welt und der Streit der entgegengesetzten Prinzipien zum Ausdruck gelangt, findet man in den Gāthās, in dem Vendīdād und in dem Būndahishn. In Ys. 30. 3—5, oder der iranischen Bergpredigt, wird der Gegensatz der beiden Urgeister (*mainyū pouruyē*) bestimmt ausgesprochen, und es wird ausdrücklich auf ihre sich gegenüberstehenden Naturen hingewiesen. In den Gāthās ist Ahura Mazda Gott, mit Spenta Mainyu als seinem »Heiligen Geist«; dagegen ist Angra Mainyu der »Böse Geist« oder Teufel und die Drudsh »Lüge, Falschheit« das Princip der Lüge. In Vd. 1. 2 f. wird die Wirksamkeit und Gegenwirksamkeit von Ahura Mazda und Aṅra Mainyu geschildert; und in der Pahlaviabhandlung Būndahishn (Bd. 1. 3 f.) wird eine ausführliche Beschreibung der Schöpfung und des Streites zwischen Aūharmazd und Aharman gegeben.

Die Schriftsteller des klassischen Altertums teilen uns ihre Ansicht über diesen Punkt mit. Nach der Aussage des Diogenes Laertius (Vit. Philos. Prooem. 8) war Aristoteles mit dem Streite zwischen den beiden Urprinzipien (*ἀρχάς*), dem guten und dem bösen Geiste (*ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα*), oder zwischen dem Gott Zeus-Ormazd und dem Teufel Hades-Ahriman (*Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης; Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος*) vertraut. Plutarch (Is. et Os. 46, 47) erkennt dieselbe scharfe Grenze zwischen Ormazd und Ahriman und

ihren Geschöpfen an. Agathias (Hist. 2. 24 f.), welcher zur Zeit der Sāsāniden schreibt (570 n. Chr.), gibt ziemlich ausführliche Bemerkungen über Ὀρμισδάτης und Ἀριμάνης als die beiden Urprincipien (δύο τὰς πρώτας ἀρχάς). Doch finden wir die vollständigste Besprechung bei dem arabischen Schriftsteller Shahrastānī (1086—1153 n. Chr.), welcher sich auf eine philosophische Untersuchung des magischen Dualismus und seiner Gestaltungen einlässt[3].

Das allgemeine Vorhandensein des Dualismus im Zoroastrismus ist zur Genüge bewiesen. Doch sind in Verbindung mit diesem Thema noch ein oder zwei besondere Punkte zu besprechen. Zuerst ergibt sich uns die Frage: Existirte Dualismus schon vor Zoroaster oder hat er selbst zuerst diese Lehre entwickelt? Diese Frage kann nicht bestimmt beantwortet werden. Seinem Ursprunge nach mag Dualismus als altiranisch oder sogar indoiranisch angesehen werden, wenigstens findet man ihn latent in der Religion jener Periode[4]. Aber in seiner charakteristisch persischen Form und besonders vom Gesichtspunkte seiner Moral und Ethik ausgehend dürfen wir annehmen, dass der Dualismus durch Zoroaster selbst eingeführt worden ist. Er war es, welcher den Dualismus zu einer typischen Einheit in seinem grossen System erhob. Die dunkle Frage, welche Ursache diese Lehre im Geiste Zoroasters möglicherweise angeregt habe, werden wir in einem späteren Kapitel besprechen. Eine zweite Frage, in wie weit die Lehre über Spenta Mainyu, als eine separate Persönlichkeit, welche von Ahura Mazda ausgeht, in den Schriften der Gāthās Eingang findet, wird gleich erörtert werden. Wir werden auch dem Zrvan Akarana und anderen monotheistischen Lehren und Dogmen Beachtung schenken. Aber auf einen Punkt müssen wir hier besonders Gewicht legen, nämlich darauf, dass Zoroasters Dualismus ein monotheistischer und optimistischer Dualismus ist, da er lehrt, dass Ormazd erhöht werden und den Sieg gewinnen wird, und dass schliesslich das Gute über das Böse triumphiren wird. Dieses wird eingehender besprochen werden in den Kapiteln, welche über Ethik und Eschatologie handeln.

Schliesslich ist es noch sehr fraglich, ob in den altpersischen Inschriften der achämenidischen Könige Dualismus zu erkennen ist. Jedenfalls ist sein Vorhandensein dort nicht ein ausgesprochenes, und einige Gelehrte behaupten, dass die früheren achämenidischen Monarchen nicht Zoroastrier gewesen seien, und dass sie nicht an Dualismus geglaubt haben[5]. Dieser Punkt wird später ausführlicher erläutert werden. Es mag genügen zu sagen, dass der Beweis hauptsächlich mit Gründen e silentio geführt wird. Darmesteter, und mit ihm Geldner, nimmt an, dass der Mazdaanbeter Darius ein Bekenner Zoroasters war. Dass Ahriman in den Inschriften des alten Persiens nicht genannt wird, ist nicht auffallender als dass in einem königlichen Edicte oder einer Präsidentenproklamation heutigen Tages der Teufel nicht genannt wird. Eine nähere Prüfung wird ergeben, dass *Drauga*, »Falschheit, Lüge« in den achämenidischen Inschriften eine satanische Persönlichkeit bedeutet ebenso wie *Druj* in den zoroastrischen Gāthās. Ferner ist das etwas Übles bedeutende Verbum *duruj*, welches von solchen gebraucht wird die gegen das göttliche Recht der Könige rebelliren, seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach ebenso sehr dualistisch wie unser »der Teufel ist los« oder das englische »to raise hell«. Die Sprache der Inschriften lässt also die Bekanntschaft des Satans vermuten. Der böse Genius der Hungersnot, *Dušiyāra*, in den Inschriften, hat ein Seitenstück in dem *Dužyāirya* des Awesta. Auf andere Berührungspunkte wird später hingewiesen werden.

[1] Artikel, »Persian Religion«, in Encyclopædia Biblica. — [2] Z. B. Ausdrücke für gute Geschöpfe, *vaγdana*, »Kopf«, *zasta* »Hand«, *vač* »sprechen«, *i* »gehen«,

framar »sterben«; im Gegensatz zu *kamərəδa* »Schädel«, *gava* »Klaue«, *du* »heulen«, *dvar* »stürzen«, *avamar* »zu Grunde gehen« von bösen Geschöpfen gebraucht]. — 3 Siehe Haarbrückers Übersetzung I. 275 seq. (abgedruckt bei Gottheil, References to Zoroaster in den Classical Studies in Honour of Henry Drisler, N. Y. 1894). — 4 Vgl. Darmesteter, Orm. et Ahr., p. 315. — 5 Besonders de Harlez, Avesta, trad. Introd. p. I. seq. and ccxi., und auch spätere Broschüren; und schon Westergaard, Awesta, Introd. p. 16. 17. Siehe neuerlich Spiegel, ZDMG. LII., 187—9. Vollere Angabe der Bücherquellen in einem späteren Kapitel.

§ 25. 2. Monotheistische Tendenzen. — Streben nach Einheit. — Der Dualismus als eines der Kennzeichen des Zoroastrismus ist also eine ausgemachte Sache. Wie allgemein derselbe in früheren Zeiten durch Iran verbreitet war, ist eine andere Frage. Wir sind zu der Annahme berechtigt, dass in betreff des Dualismus verschiedene Ansichten zu verschiedenen Zeiten im Altertum und an verschiedenen Orten sich geltend machten. Wie die Achämenideninschriften sich zu dieser Frage verhalten, darauf ist schon hingedeutet worden. Wir haben genug Grund zu der Annahme, dass wenigstens in späterer Zeit der Glaube Irans sich wegen dieser Frage in Secten teilte. Das Streben des menschlichen Geistes in seiner Betrachtung der Gottesidee zielt gewöhnlich auf Einheit. Monotheismus entwickelt sich aus Polytheismus. Der Quasimonotheismus im zoroastrischen Dualismus ist schon berührt worden. Der monotheistische Hang im Mazdaismus erhellt besonders aus der Annahme einer einzigen grossen Hauptursache, Zeit, Raum, Schicksal oder Licht[1], in den Systemen, welche später, besonders durch die Secten, entwickelt wurden.

Die heutigen Parsen erkennen in dem Spenta Mainyu der Gāthās eine Phase von Ahura Mazdas Wesen, welche sie als den Gegensatz des Aṅra Mainyu ansehen; und sie stellen sich Ormazd vor als beide Geister, den guten und bösen, oder die beiden Pole des Magneten, den positiven und negativen, in sich selbst begreifend[2]. Es ist kein Zweifel, dass Spenta Mainyu oder der heilige Geist, im Gegensatz zu Aṅra Mainyu, in den Gāthās oft als ein Ausfluss oder eine Emanation von Ahura selbst gedacht wird[3]. In solchen Fällen wird er beinahe zu einem Wesen personificirt, welches die Rolle eines Vermittlers spielt, besonders in der Schöpfungsthätigkeit, etwa wie Vohu Manah oder der Erzengel des guten Gedankens[4]. Da Spenta Mainyu von demselben Wesen und derselben Substanz ist wie Ahura Mazda, so ist das subtile Verhältnis zwischen den beiden ebenso schwierig zu bestimmen als im Neuen Testament das Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und dem Vater. Auf den Gegensatz zwischen Ahura Mazda und Spenta Mainyu einerseits, und Drudsh und Aṅra Mainyu andererseits, wie er in den Gāthās erscheint, ist schon oben hingewiesen worden. Aus diesem Grunde besonders erklärt Haug Zoroasters Theologie als Monotheismus, seine speculative Philosophie als Dualismus. Ich habe die Frage über Spenta Mainyu an einem anderen Orte, in einem Aufsatze über Ormazd erörtert, und möchte daher auf jenen Aufsatz (und auch auf Kapitel VI, A, unten) verweisen, statt mich hier zu wiederholen. Da die Parsen behaupten, dass Ormazd eine Doppelnatur in sich begreift, und die Gāthās demgemäss auslegen, so verdient ihre Ansicht sicherlich Beachtung. Aber in dem erwähnten Aufsatze werden Gründe angeführt, die sich besonders auf Belege der klassischen Schriftsteller stützen, für die Annahme, dass die neuere Ansicht eine weitere Entwickelung in einer schärfer bestimmten Richtung ist, von dem, was schon in den Gāthās nur latent enthalten ist[5]. Dass diese Ansicht bis in die Zeit der Sāsāniden zurückreicht, kann durch die Litteratur bewiesen werden, wie wir jetzt darthun werden.

Wenn wir bis in das zwölfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurückgehen, so finden wir diese Ansicht von dem arabischen Schriftsteller Shahrastānī (1086—1156 n. Chr.) als iranischen Ursprungs anerkannt. In seinem

Berichte über religiöse Secten und philosophische Schulen unterscheidet Shahrastānī drei Secten Magier, nämlich die Zervaniten, die Gayomarthier und die Zardushtier. Die Zervaniten nehmen die Zeit Zervan als den Ursprung und die Quelle aller Dinge an, woraus sowohl Ormazd wie Ahriman entspringen. Die Gayomarthier andererseits stellen sich Ormazd als Gott vor, von welchem in einem Augenblick des Zweifels Ahriman ausging. Die moderne persische Abhandlung 'Ulamā ī Islām ist entschieden zervanitisch; aber sie gibt zu, dass es auch andere Theorien über den Ursprung Ahrimans gibt. Der griechische Schriftsteller Theodorus von Mopsuestia und die armenischen Schriftsteller Eznik und Elisäus, aus dem fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung, erkennen ausdrücklich die Lehre des Zrvan oder »der grenzenlosen Zeit« als die zur Zeit der Sāsāniden vorherrschende an. Aus verschiedenen Andeutungen in späteren Teilen des Awesta können wir annehmen, dass die Lehre von der »grenzenlosen Zeit« (*zrvan akarana*) den heiligen Büchern nicht unbekannt war[6]. Theodorus von Mopsuestia (im 4. Jahrh. n. Chr.) geht weiter und macht das Wort Ζαρουάμ identisch mit »Schicksal« (τύχη), welches im Awesta *baxta* und im Pahlavi *baxt* heisst[7]. Der ältere Damascius macht es synonym mit »Raum« (τόπος). Der Keim für diese Auslegung ist gleichfalls im Awesta zu suchen; und diese Variationen von »Zeit, Raum, Schicksal« und Licht sind nur verschiedene Gestaltungen der ursprünglichen Idee des Himmelsgottes, wie Darmesteter richtig bemerkt[8]. Alle diese philosophischen und monistischen Anschauungen des Dualismus sind viel erörtert worden, und reichhaltiges Material ist vorhanden. Es wird genügen, auf die Hauptpunkte hinzuweisen und hinzuzufügen, dass wir in den iranischen Secten Beweis genug haben, dass die jetzt bestehenden Ansichten und monotheistischen Tendenzen der heutigen Parsen fest begründet sind, und nicht ohne Grund erheben sie Einwand gegen die zu scharfe Betonung des Dualismus als einer charakteristischen Lehre ihres Glaubens, welcher dem Christentum in mehr als einer Hinsicht ähnlich ist[9].

[1] Darmesteter, Ormazd et Ahriman, pp. 315—337. — [2] J. J. Modi, Religious System of the Parsees, in The World's Parliament of Religions, II. 900—902; Firoz Jamaspji, footnotes in Casartelli's Mazdayasnian Religion, pp. 3—19, and N. F. Bilimoria in The Open Court XI, 377—388, Chicago, June 1897. — Ys. 30. 5; 44. 7; 45. 2; 43. 5; 57. 17. Yt. 13. 13; 15. 3, 43, 44; 19. 44, 46. — [3] e. g. Ys. 43. 2, 6; 45. 6; 47. 1, 5; 51. 7. — [4] Jackson, Ormazd or the Ancient Persian Idea of God, in The Monist IX, 161—178, Chicago, Jan. 1899. — [5] Vgl. hierzu das vor kurzem erschienene Werk von Tiele, Geschichte der Religion II. 135, 156; Justi, Die älteste iranische Religion, p. 72; Spiegel in ZDMG. LII, 194. — [6] Justi, Handbuch der Zendsprache, p. 128; Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 316 seq. — [7] Justi, Handbuch, p. 208; Phl. Mainog-i Khirat, 27. 10, SBE., XXIV. 57. — [8] Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 338. — [9] Shahrastani, übersetzt von Haarbrücker, i. p. 275 seq., Ulama-i Islam üb. von Vullers, Fragm. über die Religion des Zoroaster, pp. 42—67, und üb. in Wilson Parsi Religion, pp. 560—568. Ebenso Eznik übers. in Wilson op. cit. pp. 542—551, und in Langlois, Historiens de l'Arménie, II. 369 seq., ferner Elisäus in Langlois op. cit. II. 189 seq. Für ausführlichere Auseinandersetzungen und reichlichere Citate siehe Haug, Essays, p. 13; Spiegel, EA., II. 175 seq.; Casartelli, Mazdayasnian Religion, pp. 5—14; 52—53; und besonders das Kapitel in Darmesteter, Ormazd et Ahriman, pp. 314—338; und West in SBE. V. Introd. LXIX.

§ 26. Schluss. — Der Zoroastrismus stellt einen neuen Glauben dar, aber der wirkliche Charakter der Reform und das genaue Verhältnis dieses Glaubens zu der älteren Religion sind nicht klar. Ohne Zweifel wurden Concessionen gemacht; auch sind Spuren älterer Elemente aus einer früheren Entwickelungsstufe deutlich zu erkennen; ferner ist die Existenz neuer Elemente gleichfalls ausser Frage. Der Dualismus ist ein charakteristischer Zug in Zoroasters Glauben. In ihrem vollsten Sinne ist diese Lehre, was auch immer

dieselbe angeregt haben mag, ohne Zweifel das Resultat seiner eigenen Erfindung. Zoroasters Dualismus ist ferner monotheistisch und optimistisch, da er den schliesslichen Triumph Ormazds und die Zerstörung alles Bösen postulirt. Für die monotheistischen Tendenzen in der Entwicklung der Religion haben wir reichhaltiges Zeugnis, besonders in den Sekten der Magier, und in dem Glauben der heutigen Parsen. Das vorliegende Kapitel hat uns nun in den Stand gesetzt, den Unterschied zwischen dem Reiche des Guten und dem Reiche des Bösen besser zu verstehen.

Litteratur: Spiegel, Eranische Alterthumskunde, II. 4—20, Leipzig 1873; Darmesteter, Ormazd et Ahriman, Paris 1877; de Harlez, Des Origines du Zoroastrisme, Paris 1879; Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, Paris 1880; Haug, Essays on the Religion of the Parsis (3rd edition, West), pp. 300 seq., London 1884; West, Pahlavi Texts Translated in SBE. V. Introd. pp. LXVIII—LXX. S. auch Duncker, Geschichte des Alterthums, IV. 99—103, Leipzig 1877; Justi, Geschichte des alten Persiens, Berlin 1879; Casartelli, Mazdayasnian Religion under the Sassanids, translated by Firoz Jamaspji, pp. 3 seq., 50 seq., Bombay 1889; S. Laing, A Modern Zoroastrian, London 1890; J. F. Bixby, Zoroaster and Persian Dualism, in the Arena V. 694 seq., Boston 1892; Geiger, Zarathustra's Monotheismus in Darab D. P. Sanjana's Zarathushtra in the Gathas, p. 177, Leipzig 1897; Geldner, The Religion of Persia, ein über Kurzem erscheinender Artikel in Encyclopaedia Biblica; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum II. 153—163 (Deutsche Ausgabe), Gotha 1898.

V. DAS HIMMLISCHE HEER.

§ 27. Einleitung. — Im Zoroastrismus ist die Linie, welche die guten Mächte von den bösen trennt, scharf gezogen. Das Gute, das Licht und der Himmel führen beständigen Krieg gegen das Böse, das Dunkel und die Hölle. Das Himmelsheer und die himmlische Hierarchie sind in lebhaften Farben ausgemalt. Das Höllenheer und die höllische Rotte sind weniger klar gezeichnet, aber sie sind nicht so schattenhaft und unbestimmt, dass man nicht wenigstens die Umrisse erkennen könnte. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit zuerst dem Reiche des Lichtes und des Guten zu, und versuchen wir so weit wie möglich über die Mächte des Bösen einen Überblick zu gewinnen. Die Heere der beiden Reiche stehen sich kampfbereit gegenüber. Führer steht gegen Führer, Reihe gegen Reihe, und die einzelnen Abteilungen und Unterabteilungen sind schematisch einander gegenübergestellt.

§ 28. Idealität der iranischen Auffassung der Gottheit. — Den Griechen, mit ihrer anthropomorphischen Vorstellung des Himmelspantheons, fiel besonders das ideale und geistige Wesen der iranischen Auffassung Gottes und der Gottheit auf. Zahlreiche Anspielungen in den klassischen Autoren, von der Zeit des Herodot an, beweisen die Wahrheit dieser Behauptung, welche sich auch mit dem wirklichen Thatbestande deckt[1]. Die Reinheit und der abstrakte Charakter der persischen Himmelshierarchie ist das, was ihr Pantheon so weit von den Gottheiten der anderen arischen Völker unterscheidet. Man muss zugeben, dass wir häufig auf einen oder den anderen Überrest oder Naturzug aus einer früheren Religionsstufe stossen; aber in Iran wird derselbe immer vergeistigt. Im höchsten Grade auch fiel den Griechen bei den alten Persern das Fehlen von Götterstatuen und Bildnissen auf[2]. Allerdings erwähnt Strabo in späterer Zeit Bildnisse einiger Götter, und Ormazd selbst ist in Stein ausgehauen sowohl auf einem sāsānidischen Basrelief als auch auf dem Felsen von Behistān, und zwar stammt letztere Arbeit aus achämenidischer Zeit[3]. Aber wie aus den Angaben der griechischen Schriftsteller hervorgeht, war dies nicht allgemeiner Brauch. Thatsächlich unterscheidet sich dieses Kunstprodukt wenig von unseren Schnitzerei-

gebilden von Engeln, Cherubim und Seraphim, oder von den bildlichen Darstellungen der Gottheit selbst in mittelalterlich-christlicher Kunst.

[1] Herodotus: 1. 131; 3. 29, 37; 8. 109; Diogenes Laertius: Prooem. 6. — [2] Herod. 1. 131; Deinon, Fragm. 9; Maximus von Tyrus, Dissertat. 8. 4, vgl. Kleuker, Anh. z. ZA., II. Thl. 3, p. 104. — [3] Siehe Jackson, 'Ormazd' in The Monist, 1899, und Darmesteter, Le ZA. I. 8. Geldner meint, dass die Stelle in Vd. 19. 20—25 in Übereinstimmung mit Strabo als Anspielung auf ein Bildnis des Ὠμανής erklärt werden könne, vgl. Grundriss, II. 39.

§ 29. Die Himmlische Hierarchie. — Das Wort *yazata* »anbetungswürdig«, neupers. *yazdān* (pl.), wird im Awesta als eine allgemeine Bezeichnung der Göttlichkeit gebraucht. Dieses Beiwort jedoch wird nicht gebraucht, um die Gottesidee in abstracto anzudeuten, es dient vielmehr in einer specifischen Art und Weise zur Bezeichnung verschiedener Mitglieder des himmlischen Heeres. Am besten könnte das Wort vielleicht als »Engel« übersetzt werden. Nur einmal wird es auf Ahura Mazda bezogen[1], aber dort dient es hauptsächlich dazu, Ormazd als ein Mitglied der Hierarchie, deren oberstes leitendes Haupt er ist, zu kennzeichnen. Die altpersischen Inschriften bezeichnen Auramazda als *baga* (vgl. das seltene awestische *baγa*), welches sie im Plural auch auf die geringeren Gottheiten anwenden[2]. Xenophon, Plutarch und andere griechische Schriftsteller sprechen von »den Göttern« (*οἱ Θεοί*), oder »Zeus und den anderen Göttern«; und solche oder ähnliche Ausdrücke legen sie den Persern in den Mund. Man muss hellenischer Färbung etwas zu gute halten[3]; aber die Griechen waren doch wohl ohne Zweifel im Recht, wenn sie auf solche Weise auch gewisse polytheistische Züge der persischen Religion anerkannten. Wir können z. B. eine Art von zoroastrischem Pantheon wahrnehmen. Es ist dies jedoch von sehr geistiger Art, wie durch das übersinnliche und transcendentale Wesen Ahura Mazdas, des Hauptes der himmlischen Hierarchie, hinlänglich bewiesen wird.

Wir kommen jetzt zur Besprechung der Einteilung der himmlischen Schaar:

1) der höchste Gott;
2) die Gruppe der Erzengel oder Amshaspands, und dann
3) die übrigen Engel und guten Geister.

Es ist in der Ordnung, mit Ahura Mazda den Anfang zu machen, und nachher uns den sechs oder sieben Amesha Spentas, und darauf den anderen Yazatas zuzuwenden.

[1] Ys. 17. 1, *mazištəm yazatəm*, »die allergrösste Gottheit«. — [2] Siehe Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften, s. v. *baga*. — [3] Rapp, ZDMG. XIX. 46—47.

§ 30. A. Ahura Mazda oder Ormazd, der höchste Gott Irans. — Einleitung. — An der Spitze der himmlischen Heerschaar, als der oberste Herrscher des Reiches des Guten, der Wahrheit, des Lichtes, steht Ahura Mazda oder Ormazd, der höchste Gott Irans[1]. Der Name *Ahura Mazda*, Phl. *Aūharmazd*, neupers. *Ormazd* oder *Ormuzd* bedeutet »weiser Herr«, der »Herrscher« (*ahura*), welcher »weise oder die Weisheit« ist (*mazdah*, Skt. *mēdhas*)[2]. »Wissen« und »Verstand« (*xratu*) sind Hauptcharakterzüge Ahura Mazdas. Die Geistigkeit und Erhabenheit der Auffassung Ormazds sind in hohem Grade auffallend, wie eine Untersuchung der Epitheta, Attribute und Functionen des Gottes lehrt. Nur eine kurze Zusammenfassung der Resultate kann hier gegeben werden. Der Kürze halber verweise ich auf meine Monographie über Ormazd[3].

[1] Ausser Ahura Mazda finden wir in den Gāthās oft Mazda Ahura, die Namen getrennt oder alleinstehend. Zur Statistik siehe: West, JRAS, 1890, p. 508 seq. (citirt von Cheyne, Origin of Psalter, p. 435), und auch Baunack, Studien u. s. w. Die drei wichtigsten Gebete, p. 346; Tiele, Over de oudheid van het Awesta, 16 (379). — [2] Betreffs des Namens siehe insbesondere Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 26—29; P. von Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazdā, pp. 84—87,

Halle, 1885; Jāmāspjee in VI. Congr. Or. Vol. II; und Justi, Hdbuch. s. v. ahura, ahu. — [3] Jackson, Ormazd or the Ancient Persian Idea of God in The Monist, Chicago, Jan., 1899.

§ 31. Charakterzüge Ormazds. — Ahura Mazda ist ein allweiser Gott, ein allwissender Herr, ein äusserst gütiger und freigebiger Geist, der ewig bleibt und sich nie verändert, der nie betrügt und nie betrogen werden kann. Er ist ein wachsamer Hüter und Schützer, ein Austeiler von Belohnungen und Strafen, und er ist der Vater und Schöpfer aller guten Dinge, besonders der Schöpfer des Lichts und der Kuh[1]. Sein Thron ist im Himmel, im Reiche des ewigen Lichts, seine Gegenwart macht sich kenntlich durch Glanz und Glorie, und er ist umgeben von einer Schar dienender Engel, welche seine Befehle ausführen. Ahura Mazda ist derjenige, der war und ist und sein wird. Das Verhältnis seines »Heiligen Geistes« (Spenta Mainyu) zum »Bösen Geiste« (Aṅra Mainyu) haben wir schon erörtert. Ausserdem kann man an der Gestalt des Ormazd noch Spuren einer älteren überlebten Stufe oder mythologischer Züge wahrnehmen, welche auf eine Verbindung zwischen ihm und der alten Idee eines Himmelsgottes deuten. Das Verhältnis, in welchem er zu Varuṇa[2] steht, ist ein sehr loses und darf nicht überschätzt werden. Er ist geistiger als der oberste Gott irgend eines anderen arischen Volkes und steht Jehovah am nächsten. Ahura Mazda aber, obgleich allwissend und allgegenwärtig, ist niemals allmächtig. Aṅra Mainyu oder Ahriman, sein von Anfang an bestehender, wenn auch nicht ewigwährender Rivale hemmt, beschränkt und beeinträchtigt beständig seine Thätigkeit, bis das Millennium das Böse von der Welt verbannen und Ormazd alles in allen sein wird.

[1] Hier sei bemerkt, dass es schliesslich doch am besten ist, den Begriff des *Gə̄uš Tašan* immer als eine Emanation von Ahura Mazda aufzufassen, gerade wie die »Weisheit des heiligen Geistes« (*xratuš mainyə̄uš*), welche die schöpferische Thätigkeit zum Ausdruck bringt. So wird es verstanden von Justi, Die älteste iranische Religion in Preuss. Jahrb. Bd. 88, p. 77; anders Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, II. 134. — [2] Darmesteter, Orm. et Ahr., pp. 52—86, und Oldenberg, Vedische Religion, p. 29 ff., erörtern dieses Verhältnis.

§ 32. Schluss. — Ahura Mazda oder Ormazd ist der höchste Gott des alten Persiens. So typisch, so charakteristisch, so erhaben in ihrer Majestät ist diese Gestalt Mazdas, dass die Bezeichnung »Mazdaismus«, abgeleitet vom Namen der Gottheit selbst, oft angewendet wird als Bezeichnung für das ganze Religionssystem.

Litteratur: Spiegel, Eranische Alterthumskunde, II. 20—27, Leipzig 1873; Darmesteter, Ormazd et Ahriman, Paris 1887; Ders., Le Dieu suprême des Aryens, Paris 1883 (Essais Orientaux); C. de Harlez, Des Origines du Zoroastrisme, Paris 1878—79, (Journal Asiatique); Ders., Avesta Traduit, Introd. pp. 88—90, Paris 1881; Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, pp. 161—173, Paris 1880; Geiger, Civilisation of the Eastern Iranians, transl. Darab D. P. Sanjana, I. Introd. pp. 24—33, London 1885. — Siehe auch Rapp, Die Religion der Perser nach den griechischen und römischen Quellen, in ZDMG. XIX. 47—53 (ins Englische übersetzt von K. R. Cama, Religion and Customs of the Persians, Bombay 1876—79); Casartelli, Mazdayasnian Religion under the Sassanids, aus dem Französischen übersetzt von Firoz Jamaspji, pp. 14—42, Bombay 1889; Edv. Lehmann, Die Perser in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., II. 173—4; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, II. 128—139; Stave, Über den Einfluss des Parsismus, pp. 118—28; Jackson, Ormazd or the Persian Idea of God, in The Monist, Chicago 1899.

§ 33. B. Die Amesha Spentas oder zoroastrischen Erzengel. — Einleitung. — Vor Ahura Mazdas Throne stehen eine Anzahl Geister oder dienender Engel, um seine Befehle auszuführen. Die himmlische Hierarchie ist nach dem Muster eines orientalischen Monarchen mit seinen Granden aufgefasst. Die Veziere des Königs sind die Amesha Spentas, »die unsterblichen Heiligen« oder »die wohlthätigen (*spənta*) Unsterblichen« (*aməša*), wie ihr

Name bedeutet. Im späteren Persisch heissen sie Amshaspands. Die Zahl dieser Hilfsgottheiten, welche dem obersten Wesen aufwarten, beläuft sich auf sechs; und zusammen mit Ormazd machen sie eine Gruppe von sieben oder das himmlische Concil aus[1]. Das Verhältnis derselben zu ihrem Herrn Aûharmazd, wie es in der Pahlavilitteratur zum Ausdruck gelangt, ist das von Dienenden zum Herrscher; sie sind aufwartende Geister, welchen Gott seine göttlichen Befehle erteilt[2]. Ihre Namen sind Personificationen von abstrakten Begriffen oder Tugenden. *Vohu Manah* »Guter Gedanke«, *Asha Vahishta*, »beste Rechtlichkeit«, *Khshathra Vairya* »das erwünschte Reich«, *Spenta Ārmaiti* »freigebige Hingebung«, *Haurvatāt* und *Amərətāt* »Heilsamkeit« (Heil, vgl. Engl. »Saving Health«) und »Unsterblichkeit«.

Eine eingehendere Besprechung dieser interessanten Gruppe, sowohl in allgemeinen Umrissen als auch in ihren Einzelheiten, behalten wir uns für ein anderes Buch vor[3]. Hier ist nur Raum, um die Resultate einer ausgedehnten Untersuchung über diesen Gegenstand vorzulegen und eine kurze Beschreibung dieser Erzengelgruppe zu geben.

[1] Ys. 2. 1; Yt. 19. 16; Phl. Zsp. 21. 18, 23 (SBE. XLVII. 157—158, Note). — [2] Vgl. Pahlavi Yōsht-i Fryānō 3. 55—59; Bahman Yasht 3. 32. — [3] Ein Werk über die Amshaspands, welches der Verfasser später herauszugeben hofft.

§ 34. Allgemeiner Begriff der Amesha Spentas. — Die Idee von Erzengeln (Amesha Spentas), welche neben Engeln (Yazatas) bestehen und ein wenig niedriger als das höchste Wesen (Ahura Mazda) sind, kommt uns sehr natürlich vor. Sie sind uns aus dem Judaismus bekannt[1]; und einige Forscher haben in diesen Gestalten eine starke Ähnlichkeit mit den altindischen Ādityas zu entdecken geglaubt[2]. Im Mazdaismus kann man die Idee bis zum Anfang der christlichen Zeitrechnung zurückverfolgen, und zweifellos noch weiter zurück, sogar bis auf Zoroaster selbst als den wahrscheinlichen Urheber dieser Idee. Der griechische Schriftsteller Plutarch (ca. 50—120 n. Chr.) erkennt diese Klasse von sechs Gottheiten ausdrücklich als einen charakteristischen Zug der Glaubenslehre Zoroasters, des Magiers, an. Vielleicht stützt er sich hierin auf Theopompus (4. Jahrhundert v. Chr.). Der Zusammenhang zwischen Plutarch (de Is. et Os. 47) und den awestischen Namen ist wie folgt:

Awesta	Plutarch
Vohu Manah	*εὔνοια*
Asha Vahishta	*ἀλήθεια*
Khshathra Vairya	*εὐνομία*
Spenta Ārmaiti	*σοφία*
Haurvatāt	*πλοῦτος*
Ameretāt	*τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός*

Die vor kurzem ausgesprochene Vermutung Darmesteters[3], dass die Lehre von den Amesha Spentas spät und dem Einfluss neo-platonischer Ideen zuzuschreiben sei, hat im allgemeinen nicht die Billigung der Gelehrten gefunden[4].

[1] Vergleiche insbesondere Alex. Kohut, Jüdische Angelologie, pp. 100—105, in Abh. f. K. des Morg. IV., Leipzig 1866. — [2] Besonders Darmesteter und auch Roth, und neuestens Oldenberg in ZDMG., L. 43 seq. — [3] Le ZA., III. pp. LIII—LIV., LXXXVIII. und SBE. IV. (2. Ausgabe) Einleitung, pp. LVI.—LVII. — [4] Darmesteter selbst behauptete früher, dass die Amesha Spentas mit den Ādityas identisch seien, und dass demnach die Idee dieser Engel gemeinsam indo-iranischen Ursprungs sei (O. et Ahr., 38—86, besonders s. 83). Vor seinem Tode aber gab er diese Ansicht auf und brachte die Theorie vor, dass die Idee des Vohu Manah in den Gāthās eine Abspiegelung des philonischen Θεῖος Λόγος sei; dass die Parallelen der anderen Amshaspands in Philo's δυνάμεις »Mächten« zu suchen, und dass die Gāthās nicht älter als das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung seien.

F. Max Müller, Contemporary Review, 1893, p. 369 seq., Jewish Quarterly Review, 1895, p. 173; Tiele, Revue de l'Histoire des Religions, 1894, p. 68 seq. (energisch); Geldner, Grundriss II. 39; und besonders Stave, Über den Einfluss des Parsismus, p. 2 seq. (sehr eingehend) und neulich wiederum Tiele, Archiv für Religionswissenschaft, sowohl wie Oldenberg und andere haben sich über diese radikale Hypothese ausgesprochen und ihre Gründe angeführt, weshalb dieselbe zu verwerfen sei. Ausser den von diesen Gelehrten angeführten Gründen ist es noch der Mühe wert zu beachten, dass Strabo (ungefähr 63 v. C. — 25 n. C.), welcher beinahe ein Jahrhundert früher als Plutarch lebte, Ameretāt ('Ανάδατος d. h. 'Αμάρδατος) sowohl als auch 'Ωμανής erwähnt (Strabo 11. p. 512 c., vgl. Windischmann, Anāhita, p. 36, München 1856).

Asha ist das vedische *ṛta* — so viel steht fest. — Aus dem theophorischen Namen des armenischen Königs Artavazdes, welcher im Awesta als *Ašavazdah* und in den Gāthās als *ašahē vazdrǭng* (Ys. 46. 4) erscheint, erhellt, dass die Grundidee des Erzengels Asha damals schon existirte, gerade wie die Eigennamen Michael, Gabriel, Raphael den Glauben an die Erzengel der Bibel zur Voraussetzung haben. Weiterhin setzt das achämenidische 'Αρτάβαζος notwendig *Ašavan* voraus; und Ktesias' 'Οξυάρτης enthält den Begriff *Uxšyāṭərəta*; von weniger Belang ist 'Αξάθρης, welches wahrscheinlich *Huxšaθra* vertritt.

Das häufige Vorkommen dieser Namen zu Ende der achämenidischen Periode weist darauf hin, dass die Lehre von den Erzengeln schon damals existirte und allgemein galt. Ferner ist es sicher, dass Vohuman, als der Name eines Erzengels, vom Könige Artaxerxes geführt wurde, welchen die Überlieferung einen Sohn Isfendyārs nennt, des Helden, der für den zoroastrischen Glauben starb. Das ganze zoroastrische System schliesslich, von Anfang bis zu Ende, setzt die Existenz der Amesha Spentas als eine Kardinallehre des Glaubens voraus. Sicherlich machen dieselben den Eindruck ein integrirender Bestandteil der Religion zu sein und es steht uns kaum zu, ihr Alter zu bezweifeln oder anzunehmen, dass die auf sie bezügliche Lehre fremden Ursprungs sei.

§ 35. Charakterzüge dieser Gruppe von Sieben. — Wie schon erwähnt, beläuft sich die Anzahl der Amesha Spentas auf sechs, Plutarchs ἓξ θεούς[1]. Ahura Mazda ist der siebente; sonst wird auch Sraosha hinzugerechnet, um die heilige Zahl vollzumachen[2]. Die einzelnen Namen dieser Abstraktionen begegnen uns in beinahe jedem Verse der alten metrischen Gāthās[3]. Die verhältnismässige Häufigkeit ihres Vorkommens ist aus der obenangeführten Reihenfolge ersichtlich, und die Liste ihrer Namen in dieser Reihenfolge findet man häufig in den heiligen Schriften[4]. Der Ausdruck Amesha Spentas heisst wörtlich »Unsterblich Wohlthätige« oder »Heilwirkende« (aw. *aməša* »unsterblich«, = Skt. *amṛta*; und aw. *spənta* »vorteil-, gewinn-, heilbringend«, von der Wurzel *span* (*su*) »nützen, forthelfen, vermehren«). Als Collectivbezeichnung dieser Schaar kommt der Titel in den metrischen Gāthās nicht vor. Wir begegnen ihm zuerst im Yasna Haptanghāiti (Ys. 39. 3), welcher in Gāthāprosa abgefasst ist[5]. Alle die diesen abstrakten Persönlichkeiten zugelegten Eigenschaften passen für solche allegorische Gestalten[6] gut. Die adjektive *vohu, vahišta, vairya, spənta,* welche den ersten vier am häufigsten beigelegt zu werden pflegen, sind in späterer Zeit stehende Epitheta derselben geworden, und nicht mehr von ihnen zu trennen. Weder dem Haurvatāt noch dem Ameretāt aber scheint jemals ein Attribut beigelegt zu werden; die beiden werden gewöhnlich zusammen erwähnt als ein Dvandva-dual.

Im Himmel sitzen, der Beschreibung im grossen iranischen Bündahishn[7] gemäss, die Amesha Spentas vor dem Throne Ormazds, drei an jeder Seite nach Alter und Geschlecht (oder vielmehr genus) geordnet[8].

Ahura Mazda
Vohu Manah / \ Spenta Ārmaiti
Asha Vahishta / \ Haurvatāt
Khshathra Vairya / \ Ameretāt
Sraosha

Auf die Zulassung des Sraosha zur Teilnahme am Concil haben wir schon oben aufmerksam gemacht. Der iranische Būndahishn nennt auch die geringeren Hülfsgottheiten, nämlich Sonne, Mond, Tishtrya, welche jeden Amshaspand begleiten[9]. Wie wir sehen werden, wird in einigen späten Stellen die Liste der Amesha Spentas noch vergrössert, indem man andere Namen als die der Erzengel einschliesst; jedoch ist dieses nicht streng zoroastrisch.

Was den Ursprung und die Amtsthätigkeit der Amesha Spentas anbelangt, so müssen wir im Auge behalten, dass Ahura Mazda Vater und Schöpfer derselben ist[10]. Er erzeugte sie, auf dass sie ihm in seinen Arbeiten helfen möchten. Die schöpferische und organisirende Thätigkeit der Amshaspands entspricht ihrem Charakter als Ormazds Vertreter[11]. Vorzugsweise handelt letzterer vermittelst ihrer dienenden Hände[12]. Verschiedene Elemente in der Welt sind ebenfalls ihrer Hut anvertraut[13]. Dem Vohu Manah ist die Fürsorge für die nützlichen Tiere zugewiesen, dem Asha Vahishta das Feuer, dem Khshathra Vairya die Metalle. Spenta Ārmaiti ist die Göttin der Erde; Haurvatāt und Ameretāt nehmen sich der Gewässer und der Pflanzen an. Diese Idee eines schützenden Genius oder Schutzengels für irgend einen besonderen Gegenstand ist ohne Zweifel alt. Eine Vorahnung dieser Idee treffen wir schon in den Gāthās an. Trotzdem aber ist der specielle Zusammenhang noch nicht genügend erklärt, obgleich zahlreiche Vermutungen vorgeschlagen worden sind.

Den Amesha Spentas wird im Ritual besondere Verehrung zu teil. Sie sollen auf lichten Wegen zu dem ihnen dargebrachten Opfer niedersteigen[14]. Dem Dēnkarṭ und anderen Schriften zufolge erschienen sie dem König Vishtāspa leibhaftig, und nahmen an seiner Bekehrung Anteil, sowie sie auch nachher im königlichen Palaste wohnten[15]. Im persischen Zartusht Nāme werden sie sogar als auf wunderbaren Rossen reitend geschildert, woraus sich vielleicht der Ausdruck *zəvīštyəng aurvatō* »Lieblings-Rosse« in den Gāthās erklären lässt (Ys. 50. 7)[16]. In einem sāsānidischen Basrelief wird selbst Aūharmazd auf einem Pferde reitend dargestellt[17]. Im Paradiese sitzen die Amesha Spentas auf goldenen Thronen[18]. Sie sind alle verehrungswürdig. Im priesterlichen Kalender ist jedem Amshaspand ein besonderer Monat heilig, — so der zweite Monat (April-Mai) dem Ardabahisht, der zwölfte (Februar-März) dem Spendarmat u. s. w.[19]. Jeder hat auch einen besonderen Monatstag als Festtag, z. B. Khordāt den sechsten, Shahrēvar den vierten[20]. Der Būndahishn nennt auch gewisse, einem jeden dieser Engel besonders gewidmete Blumen, wie z. B. der Moschus dem Spendarmat, und der weisse Jasmin dem Vohuman[21]. Es ist überflüssig, die einschlägigen Stellen einzeln anzuführen; sie stehen ausführlich im Būndahishn und sind leicht in West's Übersetzung zu finden. Fernerhin gibt es in den Yashts noch ein ganzes Kapitel (Yt. 2), das dem Lobe der Amesha Spentas gewidmet ist. Es ist jedoch späten Ursprungs und an und für sich von geringem Wert. Schliesslich hat in den Yashts und im Būndahishn jeder dieser Erzengel-Kardinaltugenden als Widersacher einen Erzfeind, über den er in der Stunde der Auferstehung und am Tage des Gerichts den Sieg davontragen wird. Solcher Art sind die allgemeinen Hauptpunkte, bezüglich der Einzelheiten müssen wir auf das später erscheinende Werk verweisen[22].

[1] Yt. 2 (Haft Amshaspand); 19. 16 = 13. 83. — [2] Yt. 3. 1; Yt. 10. 139; Ys. 57. 12; Bd. 30. 29. — [3] Vgl. z. B. Ys. 45. 10; Ys. 47. 1. In einigen Fällen in den Gāthās (z. B. Ys. 28. 7; 34. 12, 14) ist die Personification unbedeutend, trotzdem aber kenntlich. In Bezug hierauf vgl. Geiger, Eastern Iranians, übersetzt von Darab D. P. Sanjana, I. p. XXXIV.; Easton, Divinities in the Gāthās, JAOS. XV. 189—206. — [4] Z. B. Ys. 1. 2; Yt. 1. 24—25; Sīr. 2. 2. 7, und oft in Pahlavi, z. B. Bd. 1. 25—26. — [5] Vgl. Ys. 42. 6. — [6] Ys. 39. 3; Vsp. 9. 4; 11. 12; Ys. 4. 4; 24. 9; 58. 5; Yt. 13. 82—83 etc. — [7] Vgl. Jackson, Note on the Amshashpands in dem

Archiv f. Religionswissenschaft, I, 1898. — [8] Die ersten (neutra) werden als männlich angesehen; die letzten drei als weiblich; siehe Phl. Byt. 2. 64 und Gross. Iran. Bünd., übersetzt von Darmesteter, Le ZA. II. 306. — [9] Siehe Übersetzung von Darmesteter, in Le ZA. II. 306 seq. — [10] Yt. 19. 16 = Yt. 13. 85; auch Yt. 1. 25; Bd. 1. 23—28. — [11] Yt. 19. 18; Ys. 58. 5; 11. 12; Sls. 22. 1—7. — [12] Yt. 19. 46; Vsp. 11. 12; vgl. Bd. 30. 29. — [13] Vgl. Sls. 13. 8, 14. 15. 1—31 und Gr. Iran. Bd. in Darmesteter, Le ZA. II. 305—322 und besonders Zsp. 22. 1—13 (SBE. XLVII. 159—162). — [14] Yt. 13. 84 = Yt. 19. 17. — [15] Dk. 7. 4. 75; 7. 6. 13; Zsp. 23. 7. — [16] Vgl. Zartusht Nāmah, übersetzt v. Eastwick in Wilson's Parsi Religion, p. 510. — [17] Siehe oben und Darmesteter, Le ZA. I. 8. — [18] Vd. 19. 32 et passim. — [19] Z. B. Bd. 25. 20; und vgl. Darmesteter, Le ZA. I. 33—34. — [20] Z. B. Sir. 1. 1—7. — [21] Bd. 27. 24, West SBE. V. 103—104. — [22] Yt. 19. 96; Bd. 30. 29.

§ 36. Die Amesha Spentas einzeln betrachtet. — Vohu Manah, (aw. *Vohu Manah*, phl. *Vohūman*, pers. *Bahman*, Neryosangh *Gvahmana, uttamamanaḥ, utkṛṣṭataraṃ manaḥ*, und Plutarch εὔνοια, wörtlich »guter Gedanke«). In der geistigen Welt stellt dieser Erzengel eine Personification von Mazdas gutem Geist und göttlicher Weisheit dar, wie dieselbe im Menschen wirkt und ihn mit Gott vereinigt. Vohu Manah ist Ormazds erste Schöpfung, der Ratgeber, der ihm zur Rechten sitzt, und der Hauptförderer seines Reiches. Im Paradiese führt er den Vorsitz; er erhebt sich, um die Seelen der Seligen zu bewillkommnen, und so ist Vohu Manah auch der Erzengel, der Zarathushtras Seele im Traume vor den Himmelsthron führt. Ihm helfend zur Seite, dem grossen iranischen Bündahishn zufolge, stehen Māh (der Mond), Gōshūrūn (der Genius des Viehes) und Rām (der Spender guter Weiden). Weiterhin ist Vohu Manahs Name mit dem Frieden (*āxšti*), als der Zwietracht entgegengesetzt, verknüpft[1]. In der materiellen Welt trägt Vohu Manah ganz besonders Fürsorge für die nützlichen Tiere. Seine rituelle Verehrung wird in der heiligen Litteratur erwähnt, und ein specieller Kult Vohu Manahs als Ὠμανής (gew. Ὠμανός) hatte sich zur Zeit Strabos (II. 512, 733) bis nach Cappadocien verbreitet. Die Pahlavilitteratur (Sls. 10, 9) weist ihm den Hahn als heilig an[2]; weiter oben haben wir erwähnt, dass seinem Namen ein Tag und ein Monat geweiht war, und dass der weisse Jasmin als die ihm heilige Blume galt; auch weisse Kleidung ist ihm heilig. Die Ähnlichkeit des Vohu Manah mit dem Λόγος haben wir ebenfalls oben besprochen. Der Hauptwidersacher des Vohu Manah ist der Erzfeind Aka Manah.

Asha Vahishta (aw. *Aša Vahišta*, phl. *Ašavahišt, Artavahišt*, pers. *Ardibahišt*, Neryosangh *Aśavahista, puṇya, dharma, satya, bhakti*, Plutarch ἀλήθεια, wörtlich »beste Rechtlichkeit«). Dieser Erzengel ist der zweite der himmlischen Gruppe und personificirt das Recht. Er vertritt das göttliche Gesetz und die moralische Ordnung in der Welt, zusammen mit guten Werken, Reinheit, Wahrheit und Heiligkeit; kurzum er vertritt alles, was im Sanskrit im verwandten Worte *ṛta*, oder im synonymischen *dharma* begriffen ist. Das Ideal des Zoroastrismus besteht darin, dem Asha gemäss zu leben[3]; ein so lebender Mann ist *Ašavan*, »gerecht«, gegenüber dem *Drəgvant*, dem Bösen, Gottlosen, oder dem Anhänger Satans. In Ys. 29 handelt Asha als Fürsprecher bei Ahura Mazda. In der Nähe dieses Erzengels im Himmel steht nach der Beschreibung des grossen iranischen Bündahishn auch *ātar* »Feuer«. Auf der Erde sind alle Feuer unter der besonderen Obhut Ashas. Der zweite Monat des zoroastrischen Jahres, April-Mai, und der dritte Tag der Woche sind diesem Erzengel heilig. Die Ashaidee muss im Grunde ebenso alt sein als das Sanskrit *ṛta*. Das Wort *Asha* (griechisch Ἄρτα) findet sich besonders häufig in altpersischen Namen. Ashas besonderer Gegner ist der Erzfeind Andra oder Indra.

Khshathra Vairya (aw. *χšaϑra vairya*, phl. *χšatravēr*, pers. *šahrēvar*, Neryosangh *saharēvara, rājyam*, z. B. Ys. 28. 3; 45. 10; *svāmitva*, z. B. Ys. 49. 8 et al.; Plutarch εὐνομία, wörtlich »wünschenswerte Herrschaft«, »erwünschtes Königreich«).

Diese abstrakte Figur, auch »das gute Reich« (*Vohu χšaϑra*) oder das »Reich des Wunsches« genannt, ist eine Personification von Ahura Mazdas Macht, Majestät und Herrschaft, kurzum, sie ist das Reich des Himmels, oder auf der Erde jener Triumph der königlichen Macht und Autorität, welche sich der Armen annimmt und die Vernichtung des Bösen bewirken wird. Dieser Amesha Spenta ist von allen sechs Personificationen die abstrakteste und am wenigsten materielle. Am himmlischen Hofe hat Khshathra Vairya als Helfer die Sonne (Mithra), den Himmel (Asmān) und Anīrān (*anaγra raocå*[4]). In der materiellen Welt ist es dieser Erzengel, welcher den Metallen, die sein Abzeichen und Symbol sind, vorsteht. Die ihm speciell heilige Blume ist nach Bd. 27. 24 die königliche Basilie; auch ist ihm der sechste Monat geweiht (August-September) und der vierte Wochentag trägt seinen Namen. Khshathra hat den Erzfeind Sauru (phl. Sārvar) zum besonderen Widersacher.

Spenta Ārmaiti (aw. *Spənta Ārmaiti*, phl. *Spendarmat*, pers. *Asfendarmad*, armen. *Spandarmat*, Neryosangh *Spindārmadā*, *pṛthivī*, *sampūrṇamanas*, Plutarch σοφία), wörtlich »wohlthätige Ārmaiti«, »freigebige Hingebung«. Der Name Ārmaiti selbst ist mit der vedischen Arámati identisch, welche nach der Angabe Sāyaṇas auch im Rig-Veda einmal als Name der Erde zu betrachten ist. Die Pahlaviüberlieferung fasst den Namen in der Bedeutung »vollkommene Weisheit« auf, *bündak mīnišnīh*, daher Neryosangh's *sampūrṇam manas*. Dieser Amshaspand ist ein weibliches Wesen, die Tochter Ahura Mazdas und des Himmels. Sie nimmt den ersten Sitz ein zur linken Hand der Gottheit. Der Name Ārmaiti, wörtlich »passende Sinnesart« (vgl. skt. *aramati*), ist in der moralischen Welt dem Dämon der »Hoffahrt« (Tarōmaiti) oder »verkehrten Sinnesart« (Pairimaiti Ys. 32. 3) entgegengestellt. Insbesondere ist Ārmaiti eine Personifikation des treuen Gehorsams, der religiösen Harmonie und Verehrung, wie besonders angedeutet wird durch ihre Fürsorge für die Erde, welcher sie vorsteht und mit welcher ihr Name in der physischen Welt synonym ist. Ihr ist gleichfalls ein Monat, ein Tag und eine Blume (Moschus) heilig, und die Erde ist ihr geweihtes Besitztum als ein Symbol der Geduld und Dankbarkeit. Unter den Feinden dieses Engels befindet sich auch einer, der noch nicht genannt worden ist, nämlich Nāonhaithya, der Erzdämon der Unwahrheit.

Haurvatāt und Ameretāt (aw. *Haurvatāt*, *Amərətāt*; phl. *Xūrdat*, *Amūrdat*, pers. *Xurdād*, *Murdād*, Neryosangh *Avīrdād* (*udaka*) *Amīrdād* (*vanaspati*); und Plutarch πλοῦτος sowohl als auch ὁ δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός). Diese beiden weiblichen Erzengel werden stets zusammen genannt und bilden ein unzertrennliches Paar, oft einen Dvandva-dual. Wenn auch nicht so häufig wie die anderen Amshaspands, werden sie doch oft genug erwähnt, um uns eine klare Idee ihrer Charakterzüge und Funktionen zu geben. Das Abstraktum Haurvatāt (vom aw. *haurva* »ganz, vollkommen, perfekt« = skt. *sárva*) bedeutet buchstäblich »das Ganzsein, Vollständigkeit, Vollkommenheit«. Dieser Genius ist eine Personifikation der Begriffe Heilsamkeit, Vollkommenheit — kurzum des Heils. Auf der anderen Seite bezeichnet Ameretāt (*a-mṛta-tā*) wörtlich »Todeslosigkeit«, d. h. das Aufhören des Todes und seiner Ursache, also Unsterblichkeit. In der geistigen Welt sind Haurvatāt und Ameretāt ein Vorbild oder Prototyp der Kraft und Ausdauer (aw. *təvīšī* und *utayūiti*) in diesem irdischen Leben, und sie sind die den Seligen nach dem Tode im Paradiese versprochene Belohnung[5]. Der Name des Ameretāt ist ganz besonders verknüpft mit dem *gaokərəna* oder heiligen weissen Haomabaum, von dem der ambrosische Trank gewonnen wird, dessen Genuss bei der Auferstehung die Unsterblichkeit verleiht[6]. In der materiellen Welt ist es das Wasser und die

Pflanzen, für die diese Erzengel ganz besonders sorgen[7]. Diese Verbindung ihrer Namen mit dem Wasser und dem Pflanzenreiche ist sicherlich so alt wie die Gāthās (Ys. 51. 7). Die Anschauung, welche diese Verbindung verursachte ist, wie man annimmt, eine sehr primitive, denn in der indo-arischen, ja wahrscheinlich sogar in der indo-europäischen Epoche, wurden Wasser und Pflanzen als eine Quelle des Lebens und der Gesundheit angesehen[8]. Es ist die uralte Idee vom Baume des Lebens und der Quelle der Jugend. Aus den materiellen Segnungen, welche Haurvatāt und Ameretāt verleihen, erklärt sich vielleicht Plutarchs obenangeführte Wiedergabe ihrer Namen als πλοῦτος und ὁ τῶν … ἡδέων δημιουργός. Was den Kult dieser Erzengel anbetrifft, so wissen wir, dass in späterer Zeit derselbe sich bis nach Kappadokien verbreitet haben muss, wenn wir die Angabe Strabos (11. p. 512) Ἀνάδατος (lies Ἀμάρδατος) richtig auffassen als auf Ameretāt hindeutend[9]. Im priesterlichen Kalender tragen der dritte Monat (20. Mai—bis 19. Juni) und der sechste Tag Haurvatāts Namen; der fünfte Monat (19. Juli—18. August) und der siebente Tag sind nach Ameretāt benannt. Die Namen ihrer Hülfsgottheiten, der ihnen geweihten Blumen, sowie auch andere Punkte von Belang, kann man aus den obenangeführten Stellen erfahren. Ihre Feinde sind »Hunger und Durst« (*ayəm šudəmca taršnəmca*) oder die Dämonen Tauru und Zairica im Awesta (phl. *Tāūrvō* und *Zārīcō*)[10].

[1] Sīroz. 1. 2; Gross. Iran. Bd. (Darmesteter, Le ZA. II. 307), und vgl. Ys. 46. 12, und Shikand-Gūmānīg Vijār 8. 128—9 (SBE. XXIV. 161). — [2] Casartelli, Mazd. Relig. 74. — [3] Z. B. Ys. 31. 2 et passim. — [4] Stelle im Grossen Iran. Bund, übersetzt v. Darmesteter, Le ZA. II. 313—315. — [5] Ys. 47. 1; Yt. 1. 25; Ys. 31. 6; 34. 11; 45. 5, 7, 10; 44. 17; 51. 7, und vgl. Ys. 32. 5 (*hujyāti*), auch Dk. 9. 43. 2; vgl. Darmesteter, H. et Am., pp. 41—48. — [6] Sīr. 1. 7; vgl. Bd. 30. 25. — [7] Sīr 1. 6—7; Sls. 15. 29; Zsp. 22. 11—12 (West, SBE. V. 377—8; XLVII. 162) und Gross. Iran. Bund. übers. v. Darmesteter, Le ZA. II. 319—322. — [8] Siehe die diese Frage behandelnde Abhandlung Darmesteter's, Haurvatāṭ et Ameretāṭ, Paris 1875 (Bibliothèque des Hautes Etudes). — [9] Siehe Windischmann, Die persische Anāhita, p. 36, in Abh. d. bair. Ak. München, 1856, und Darmesteter, Haurv. et Am. p. 43; siehe auch Darmesteter, Le ZA. II. 366. — [10] Yt. 19. 96; Bd. 30. 29; Dk. 9. 9. 1; und vgl. Justi, Hdbch. der Zendsprache, s. v. Tauru.

§ 37. Anscheinende Zusätze zur Zahl der Amesha Spentas. — In späterem Gebrauch wird die Bezeichnung Amshaspand (phl. *ameshōspend*) entweder in einem freieren und allgemeineren Sinne mit Einschluss der Engel angewendet, oder andere Mitglieder der himmlischen Hierarchie werden als der Gruppe verwandt genug angesehen, um den Erzengeltitel zu erhalten. Letztere Vermutung kommt wahrscheinlich der Wahrheit am nächsten, weil, wie wir schon gesehen haben, die Stelle im grossen iranischen Būndahishn einem jeden Amesha Spenta im himmlischen Concil einen helfenden oder subalternen Geist zuerteilt. Man vergleiche die Übersetzung dieser Stelle von Darmesteter. Wir haben auch darauf aufmerksam gemacht, dass Sraosha praktisch als Mitglied der Gruppe zugelassen wird in Ys. 57. 12; und er handelt in Übereinstimmung mit den anderen Mitgliedern nach Būndahishn 30. 29. Als Genius des religiösen Gehorsams ist er ein Vermittler zwischen Himmel und Erde. Ähnlich wird in einer anderen Stelle des Awesta (Ys. 1. 2), das dem Engel Ātar, »Feuer«, zugelegte Epitheton *yaētušt̰əma aməšanąm spəntanąm* traditionell ausgelegt als »der im Kommen prompteste der Amesha Spentas«[1]. In der grossen iranischen Būndahishnstelle sitzt Ātar neben Asha Vahishta in der Nähe Ahura Mazdas.

In zwei späteren Stellen wird der Titel »Erzengel« (phl. *ameshōspend*) thatsächlich zwei Engeln (oder *yazata*, *īzad*) beigelegt, — ein weiterer Beweis dafür, dass das Wort in einem allgemeineren oder ungenauen Sinne gebraucht wurde. Die erste dieser Stellen ist Sls. 22. 14; in dieser ist von Gōshūrvan

als von einem »Erzengel« die Rede, obgleich er, wie West bemerkt, anderswo gewöhnlich nur als »Engel« gilt[2]. Die zweite Stelle ist im grossen iranischen Būndahishn, wo der awestische Engel Ashi Vanuhi als »der Amshaspand Ahlishvang« erwähnt wird[3]. Dies ist ohne Frage der Thatsache zuzuschreiben, dass im Awesta von Ashi Vanuhi als der Schwester (*x^vaŋhar*) der Amesha Spentas und der Tochter Ahura Mazdas und Spenta Armaitis die Rede ist, und dieselbe eng mit den Erzengeln verbunden ist[4]. Dieselbe iran. Būndahishnstelle nennt Īrmān (d. h. aw. Airyaman) einen Amshaspand, und schon in den Gāthās scheint Airyaman (Ved. Aryaman) beinah eine Erzengelrolle zu spielen[5].

Vielleicht wird auch in Mkh. 1. 53 der »Geist der Weisheit« als einer der Amshaspands angesehen[6]. Wir haben schon vorher auf die freiere und allgemeinere Anwendung des Wortes Erzengel in Bd. 27. 4 aufmerksam gemacht, denn dort hat jeder Ameshōspend der dreissig Tage des Monats eine besondere ihm geheiligte Blume[7]. In einer späteren Formel ist sogar von dreiunddreissig Amshaspands die Rede[8].

1 Siehe auch Darmesteter, Le ZA. I. p. 9, Note 14. — 2 SBE. V. 402. Bartholomae's Anmerkung (AF. III. 26) bedarf der Modification. — 3 Gr. Iran. Bund. übs. v. Darmesteter, Le ZA. II. 322. — 4 Yt. 17. 2 (*x^vaŋhar*). Vgl. Ys. 60. 6; Ys. 31. 4. — 5 Darmesteter, Le ZA. II. 319; Tiele, Geschichte, II. p. 152. — 6 Vgl. Casartelli, Mazdayasnian Religion, p. 34. — 7 West, SBE. V. 103. — 8 Vgl. Darmesteter, Le ZA. I. 13, Note 36, Ende; Bd. 27. 24, vgl. Casartelli, Mazd. Relig. p. 74 n.

§ 38. **Schluss.** — Die Lehre von den Amesha Spentas oder Erzengeln ist ein charakteristischer Zug des zoroastrischen Glaubens. Diese Lehre mag eine Erfindung des Propheten selbst sein; auf jeden Fall kann dieselbe nicht späten Ursprungs sein. Es gibt zweifellos Berührungspunkte zwischen den Amshaspands Irans und den Adityas Indiens; aber dieselben sind zu vage und für eine Identification nicht beweiskräftig. Dagegen sind die Analogien zwischen der Amesha-Spentalehre der zoroastrischen Schrift und der Erzengellehre der Bibel höchst auffallend.

Litteraturangaben: Spiegel, Eranische Alterthumskunde, II. 28—41, Leipzig 1873. Darmesteter, Haurvatāt et Ameretāt, Paris 1875 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études); Ormazd et Ahriman, pp. 38—43, 246—259, Paris 1879 (ditto); Le Zend-Avesta traduction nouvelle, Paris 1892—93 (Musée Guimet). C. de Harlez, Des Origines du Zoroastrisme, pp. 49—93, Paris 1878—79 (Journal Asiatique); Avesta traduit, Introd. p. 90—94, Paris 1881. Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, pp. 214—226, Paris 1880. Siehe auch Rapp, Die Religion der Perser nach gr. und röm. Quellen in ZDMG. XIX. 60. (Englische Übersetzung von K. R. Cama, Religion and Customs of the Persians, p. 117, Bombay 1876—79). Casartelli, Mazdayasnian Religion under the Sassanids, aus dem französischen übers. von Firoz Jamaspji, pp. 42—49, 74—75, Bombay 1889. P. Horn, Meder und Perser, pp. 326—7, in Hellwalds Kulturgeschichte, I. 4. Aufl., Lieferung 5. Ferd. Justi, Die älteste iranische Religion in Preuss. Jahrb. Bd. 88, pp. 72—77. Edv. Lehmann, Die Perser, pp. 175—6, in Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte, II. 2. Aufl. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum bis auf die Zeit Alexanders des Grossen II. 139—155.

§ 39. **C. Yazatas oder Engel und andere Vergötterungen. — Einleitung.** — Der zoroastrische Glaube erkennt die Existenz einer Anzahl Gottheiten an, welche die dritte Rangstufe (der Ordnung nach) unter Ahura Mazda und den Amesha Spentas einnehmen. Es sind dies die Engel der iranischen Hierarchie, die Yazatas (aw. *yazata* = skt. *yajata*, neupers. *īzad*), wörtlich »anbetungswürdige Wesen oder die verehrungswerten«, wie sie genannt werden. Gleich den Amshaspands dienen sie dazu, den Willen des göttlichen Herrn den Menschen zu übermitteln und im einzelnen auszuführen. Plutarch spielt auf die Yazatas an, wenn er von den vierundzwanzig anderen nach den sechs

Erzengeln erschaffenen Göttern spricht[1]. Anscheinend sind sie auch identisch mit den *θεοὶ πατρῷοι* und den *θεοὶ βασίλειοι* derjenigen griechischen Schriftsteller, welche persische Glaubensbekenntnisse besprechen; zweifellos sind sie auch die *viϑaibiš bagaibiš* der altpersischen Inschriften.

1 Plutarch, Is. et Or. 47, ἄλλους δὲ ποιήσας τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεούς.

§ 40. Charakterzüge der Yazatas. — Theoretisch ist die Anzahl der Yazatas Legion; Yasht 6. 1 spricht von ihnen als von Hunderten und Tausenden; Diogenes Laertius (Prooem. 6. 5) sagt, dass nach dem persischen Glauben die ganze Luft von Geistern bevölkert sei. In Wirklichkeit jedoch sind die einzigen hervorragenden Yazatas diejenigen, welchen ein Tag im Monat als Festtag geheiligt, oder welchen eine besondere Jahreszeit oder eine besondere Form der Verehrung gewidmet ist. Plutarch ist nicht weit von der Wahrheit, wenn er von vierundzwanzig Göttern redet, — denn diese Zahl stimmt ungefähr, wenn wir die dreissig Tage des Monats in Betracht ziehen und dann Ormazd und die sechs Amshaspands von der ganzen Zahl abrechnen.

Im Awesta werden zwei Klassen von Yazatas, — geistige und materielle oder *mainyava* und *gaēϑya*, — anerkannt. An der Spitze der himmlischen Abteilung steht Ahura Mazda selbst, welchen der Text »einen Yazata und den grössten der Yazatas« nennt. Das Haupt der irdischen Yazatas ist Zarathushtra. Die Yazatas oder Izads sind Schutzgeister von Sonne, Mond, Sterne und Himmel, von Erde, Luft, Feuer und Wasser; oder sie sind Personificationen von abstrakten Ideen, wie z. B. Sieg, Segnung, Wahrheit, Aufrichtigkeit, Friede, Macht und ähnlichen Begriffen. Eine Aufzählung der Hauptnamen findet man in Yasna 16. 3—16, in Sīrōzahs 1 und 2, und im Būndahishn 27. 24. Gleich den anderen Listen entspricht der Sīrōzahkatalog der Ordnung und dem teilweisen Inhalt der Yashts. Die Yashts selbst sind den Hauptyazatas gewidmet, jedoch schliessen die Sīrōzahs auch viele der geringeren Yazatas ein. Aus den Yashts aber erhalten wir die meisten unserer Einzelheiten die Yazatas betreffend, und dies können wir noch ergänzen durch die Stelle im grossen iranischen Būndahishn, wie schon erwähnt worden ist[1].

Hier folgt eine Liste der Hauptizads oder Erzengel des zoroastrischen Glaubens. Dieselbe ist angeordnet nach der Reihenfolge der Tage des Monats in den Sīrōzahs, mit Auslassung jedoch der Tage des Ormazds und der Erzengel. Die Beschreibung kann hier nur auf das Äusserste beschränkt gegeben werden.

1. Ātar (pers. *Ādar*), »Feuer«, wird von den Yazatas gewöhnlich zuerst genannt (vgl. Ys. 16. 4; Bd. 27. 24). Er ist Sohn des Ahura Mazda und die Gottheit, welche über den neunten Tag des Monats und den neunten Monat selbst (16. Nov.—15. Dez.), die beide nach seinem Namen benannt sind, waltet[2]. Der ganz besondere Charakter selbst der altiranischen Religon gibt dem Feuer in seinen verschiedenen Erscheinungen, im Himmel sowohl als auch auf der Erde, eine besonders hervorragende Bedeutung. (Vgl. Ys. 17. 1—11; Sīr. 1. 9; Bd. 17. 1—9).

Das Awesta kennt fünf verschiedene Formen oder Erscheinungen des Feuers an. Die fünf Feuer sind: 1) *Bərəzisavah*, oder das Bahrāmfeuer; 2) *Vohufryāna*, der Lebensfunke im menschlichen Körper; 3) *Urvāzišta*, das im Holz sich befindende Feuer; 4) *Vāzišta*, das Blitzfeuer; 5) *Spəništa*, oder das Feuer im Himmel, welches in der Gegenwart Ahura Mazdas brennt. Die Essenz des Feuers offenbart sich auch in Gestalt des *Hvarənah*, welches den Glanz und die Glorie der Könige und Priester darstellt. Die Lehre von dieser flammenden Majestät hat eine Analogie in der Shekhīna der Hebräer. Schliesslich, zu gleicher Zeit mit den Feuern ruft das Awesta einen Engel, oder Yazata an, der den Namen *Nairyōsaŋha* (vgl. Ved. *Nārāśaṃsa*) trägt.

Es ist dies der göttliche Bote, der das für die Menschen bestimmte (*nairya*) Wort (*saŋha*) Gottes herabbringt. Vgl. besonders Darmesteter, Le ZA. I. 149—157.

2. Āpō (pers. *Ābān*), »Wasser«, in seinen verschiedenen Gestalten kann als der zweite Yazata betrachtet werden. Diesem Engel sind der achte Tag und der zehnte Monat geweiht. Der fünfte Yasht, ein Lobgesang auf den himmlischen Strom Ardvī Sūra Anāhitā (die Ἀναῖτις der griechischen Schriftsteller, welche sich mit persischen Gegenständen befassen) ist dem Wasser gewidmet. Noch andere Charakterzüge dieses Genius, dessen Kultus in West-Iran verbreitet war, können den obenangeführten Stellen entnommen werden. Hier soll noch auf die eingehende Untersuchung von Windischmann (Die persische Anahita oder Anaitis, München 1856) verwiesen werden. Eine männliche Wassergottheit, die ungefähr der weiblichen Ardvī Sūrā Anāhitā entspricht, ist der iranische *Apąm Napāt*, oder »Kind der Gewässer« (vgl. Ved. *Apāṃ Napāt*). Die spätere Pahlavitradition lokalisirt seinen Aufenthaltsort in der Gegend des kaspischen Meeres. Für Einzelheiten vgl. L. H. Gray, The Indo-Iranian Deity Apām Napāt, in Archiv f. Relig. III. 18—51.

3. Hvarekhshaēta (pers. *Xūršēd*), »Sonne«, wird im Awesta als die »unsterbliche, leuchtende, mit schnellen Rossen versehene Sonne«, oder als »das Auge Ahura Mazdas« erwähnt. Kein besonderer Monat trägt den Namen der Sonne, aber der elfte Tag (*xūr*) ist als ihr Tag angesetzt und der sechste Yasht ist ihr zu Ehren verfasst. (Vgl. auch Sīr. 1. 12). In dem persischen Kult spielt die Sonne eine wichtige Rolle, wie aus Herodot ersichtlich ist; aber als selbständiger Yazata tritt er gegen andere Sonnengenien wie Mithra zurück.

4, 5, 6. Von kaum weniger Interesse sind der Mond, Māh, und der Stern, der Tishtrya genannt ist, denen beiden ein Tag (der zwölfte und der dreizehnte) gewidmet ist; auch ein besonderer Yasht (der siebente resp. achte) ist zum Preise ihrer Namen geschrieben. Der Stern Tishtrya (pers. Tīr oder Plutarchs Σείριος, Is. et Os. 47), ist der Gegner des Dämonen der Dürre (*Apaosha*), vgl. § 57. 24. Der Gefährte dieser beiden Engel ist Drvāspā (oder pers. *Gōsh*), welcher der sechste Yazata und anscheinend identisch ist mit Gēush Urvan, oder der Seele der Kuh (Ys. 29). Drvāspā personifizirt das erschaffene Tierreich; sie wird am vierzehnten Monatstage sowohl als auch am selben Tage wie der Mond und Vohu Manah (vgl. auch Sīr. 1. 1; Bd. 27. 24) verehrt und der neunte Yasht ist der Drvāsp Yasht.

7, 8, 9. Mithra, Sraosha und Rashnu sind Gottheiten von höchster Wichtigkeit, besonders Mithra, und in der Entwickelung der Religion spielen sie ihre Rolle als Richter der Seelen nach dem Tode. Dieses Trio bildet eine iranische Gruppe etwa wie die von Minos, Äakus und Rhadamanthys. Diesen drei Gottheiten sind beziehungsweise der sechszehnte, siebzehnte und achtzehnte Tag des Monats gewidmet, und drei Yashts (Yt. 10, 11, 12) besingen ihr Lob. Das rote Chrysanthem (Phl. *xēr*) ist in der späteren Literatur die dem Mithra geheiligte Blume, und besondere Blumen sind gleichfalls den beiden anderen Engeln geweiht (Bd. 27. 24). Die grösste dieser drei Gottheiten ist Mithra. Er ist der Gott des Lichtes, der Wahrheit und der Rechtschaffenheit. Er ist Ahura Mazdas Verbündeter und nach dem 10. Yasht steht er diesem an Macht fast gleich. Als Gott des Lichtes und des Tages ist er ganz besonders der Feind und Bestrafer der Meineidigen und Wortbrüchigen. Das Awesta nennt beständig seinen Namen, in den Gāthās jedoch findet sich derselbe nicht.

Die späteren achämenidischen Inschriften nennen ihn zusammen mit Anāhitā neben Auramazda. Den griechischen Schriftstellern erscheint er als

eine typische persische Gottheit; und für die Ausdehnung seines Kults ist die Verbreitung der Mithramysterien bis ins Abendland zur römischen Kaiserzeit ein Beweis. Der zweite dieser drei, Sraosha, »Gehorsam«, ist gleichfalls Teilnehmer am Gerichte in der zukünftigen Welt. Als Engel des religiösen Gehorsams vertritt Sraosha die Stelle eines Priestergottes, einer Verkörperung des Gottesdienstes, eines Schutzgeistes, der die schlafende Welt vor Übel schützt. (Siehe insbesondere den Srōsh Yasht, 57). Rashnu, das andere Mitglied dieser Gruppe, ist der Engel der Gerechtigkeit; er wird immer »Rashnu, der Gerechteste« genannt; und in ihm sieht man eine Vergötterung der rein abstrakten Idee der Gerechtigkeit. Er hält die goldenen Wagschalen, in denen die Seelen der Abgestorbenen beim Gericht gewogen werden. (Mkh. 2. 120—122)[3].

10. Die Fravashis. Charakteristisch für die iranische Religion ist der Glaube an die Existenz eines gewaltigen Heeres von Geistern, als Fravashis bekannt. Gewöhnlich erklärt man das awestische Wort *fravaši* (phl. *fravāhar*, pers. *farvar*) in der Bedeutung von »Schutz« (*fra-var*, bedecken) oder auch von »Bekenntnis des Glaubens« (*fra-var*, bekennen). Unter *fravaši* versteht man einen der geistigen Bestandteile in der Zusammensetzung des Menschen und das Wort bezeichnet eine Art von Schutzengel. In idealem Zustande besteht die Fravashi im Himmel schon vor der Geburt; denn dem Bündahishn (Bd. 1. 8) zufolge erschuf Aūharmazd zuerst alle immateriellen Existenzen, welche in einem geistigen Zustande verblieben, bis er das materielle Universum erschuf. Im Tode wird die Fravashi mit der Seele vereint. Auf diese Art werden die Seelen der Abgestorbenen als mit den Fravashis der Gerechten identisch betrachtet (Ys. 26. 7; 71. 23). Der Glaube an diese Genien mag auf altmedische oder vorzoroastrische Zeit zurückgehen, wenigstens scheint der iranische Eigenname Fravartish, Φραόρτης, der sich schon ein Jahrhundert vor Darius findet, dies anzudeuten. Jedoch sind manche anderer Meinung[4]. In gewisser Hinsicht gleichen die Fravashis den Pitris Indiens und den Manen Italiens. Sie helfen Ahura Mazda sowohl als auch den Menschen, indem sie das Böse bekriegen, Wache halten, und alles Nützliche und Gute in der Welt fördern (vgl. Yt. 13). Besondere Verehrung wird diesen guten Geistern gezollt. Der erste Monat des Jahres ist ihrem Namen heilig; sie werden besonders während der zehn letzten Tage des Jahres gefeiert[5]; und der Fravardīn Yasht (Yt. 13) des Awesta ist ihrem Lobe und ihrer Verherrlichung gewidmet. In den metrischen Gāthās sind die Fravashis nicht erwähnt. [Vgl. ferner N. Söderblom, Les Fravashis, pp. 1—79, Paris 1899. Korr.-N.]

11. Verethraghna, oder Bahrām, ist der Genius des Sieges. Nēryōsangh in seiner Sanskritübersetzung von Ys. 16. 5 (hrsg. Sp. 17. 31) gibt den Titel mit *vijayapati* wieder. Während des sāsānidischen Zeitalters scheint Verethraghnas Name im Zoroastrismus eine hervorragende Stelle eingenommen zu haben, und noch früher auf griechisch-baktrischen und indo-skythischen Münzen findet sich derselbe verhältnismässig häufig. Einige Bestandteile des indischen *Indra Vṛtrahan* sind noch in dieser Gottheit erhalten, obgleich er in seinen Hauptzügen echt iranisch ist. Der vierzehnte Yasht (Yt. 14) ist seiner Ehre gewidmet, und der zwanzigste Tag des Monats trägt seinen Namen.

12, 13. Es gibt noch zwei göttliche Geister, Rāma Hvāstra und Vāta, welche als Genien des Himmelsraumes und der Luft thätig sind.

Hvāstra oder der Genius, welcher gute Weiden spendet oder besitzt (denn so erklärt die Überlieferung den Namen), wird am besten identifizirt mit dem »guten Vayu«, dem Geist der Luft, welcher zusammen mit Rāma Hvāstra in dem Rām Yasht (Yt. 15) gepriesen wird. Diesem Engel sind ebenfalls eine Blume und ein Tag heilig. Der Engel Vāta (*Bād*), »Wind«,

hat keinen speciellen Yasht, der erhalten wäre, wahrscheinlich, weil der Rām Yasht thatsächlich dem Geiste der Luft, Vayu (§§ 64, 66), gewidmet ist; aber als vergöttertes Wesen wird Vāta angerufen als »der heilige wohlthätige Wind« (Ys. 16. 5), »der mächtigste von Mazda erschaffene Wind« (Vd. 19. 13), und als »der siegreiche Wind« (Yt. 10. 9; 13. 47). Diese Attribute unterscheiden den guten Wind von »dem bösen Wind«, welcher Ahrimans Macht angehört, wie später gezeigt werden wird. Herodot (1. 131) führt die Winde (ἄνεμοι) unter den Gegenständen an, welche die Perser anbeten, und dies stimmt überein mit der Thatsache, dass ein Tag und eine Blume diesem Yazata geweiht sind in Bd. 27. 24. Vgl. ferner M. A. Stein, in Indian Antiquary XVII. Pt. ccvii, 1888.

14, 15, 16. Die drei folgenden Personifikationen abstrakter Ideen sind Yazatas, welche hier bequem zusammengruppirt werden können. Es sind erstens Daēnā (*Dīn*), »Religion«, eine Verkörperung des mazdayasnischen Glaubens; zweitens Ashi Vaṅuhi (*Ashishvang* oder *Ard*), »die gute Ashi«, eine Verkörperung der Frömmigkeit und der daraus entstehenden Segnungen oder der Lohn der Tugend; und schliesslich Arshtāt, »Aufrichtigkeit«, nach dem Ausspruch des grossen iranischen Būndahishn der Führer himmlischer und irdischer Wesen[6]. Die ihnen speciell erwiesenen Ehren sind denen der anderen geringeren Engel ähnlich, und in drei Yashts werden sie verherrlicht (Yt. 16, 17, 18).

17, 18. Die beiden Yazatas Asmān und Zem stellen Personifikationen des Himmels und der Erde dar. Beide werden durch Widmung eines ihnen speciell geweihten Tages (des neunzehnten und zwanzigsten) verehrt und jedem ist eine besondere Blume heilig (Bd. 27. 24). Der Zamyād Yasht (Yt. 19) ist der Erde (*zəm*) gewidmet[7].

19, 20. Schliesslich werden noch Manthra Spenta (*Mahraspand*), »das heilige Wort Ormazds«, und Anaghra Raotshāo (Anīrān), »unendliches Licht«, vergöttert und als Engel angebetet. (Ys. 16. 2; Sīr. 1. 27—28; Bd. 27. 24).

21. Haoma (Hōm). Eine der bekanntesten Vergötterungen, und sicherlich der bedeutendste Faktor im zoroastrischen Ritual, ist die Personifikation der heiligen Pflanze und des heiligen Tranks *haoma*, des *sōma* der Inder. In beiden Religionen bezeichnet der Name sowohl den Gott als auch den geweihten Trank. Auch geht in beiden Religionen diese Anbetung auf gemeinsame indo-iranische Zeit zurück. Sie ist auf jeden Fall vor-zoroastrisch, aber weder der Genius Haoma noch die Pflanze *haoma* wird in den Gāthās erwähnt. Dagegen erscheint der Name beständig in den jüngeren Awestatexten und der Pahlavilitteratur. Über Haoma und Sōma ist so viel geschrieben worden, dass hier ein kurzer Paragraph genügen wird. Weiter unten finden sich Anmerkungen über den rituellen Gebrauch der Pflanze beim Opfer. Plutarch (Is. et Os. 46) gibt auch die Ceremonien und Gebräuche an, mit denen das ὄμωμι beim Gottesdienste zubereitet wurde. Ausserdem gibt es noch eine besondere Art von »Weissem Hōm«, aus dem *gaokərəna*-Baume hergestellt, woraus das Ambrosia gewonnen wird, das bei der Auferstehung die Unsterblichkeit verleihen wird. Als eine Gottheit wird Haoma in vier Kapiteln des Awesta gepriesen, und dort wird auch seine Verehrung beschrieben (Ys. 9, 10, 11 und in dem abgekürzten Yt. 20). In Ys. 9 erscheint Haoma Zoroaster in seiner göttlichen Gestalt und schildert die Vorteile, welche aus seiner Verehrung erwachsen[8].

1 Übersetzt von Darmesteter, Le ZA. II. 307—322. — 2 Darmesteter, Le ZA. I. 34—35; Albīrūnī, transl. Sachau, p. 211. — 3 Für Bibliographie siehe weiter unten. — 4 Behufs Anmerkungen siehe JAOS. XVII. 18, Note 2. — 5 Siehe auch Albīrūnī, Chronology transl. Sachau, p. 199—204. — 6 Darmesteter, Le ZA. II. 611. — 7 Für bibliographische Litteraturangaben siehe weiter unten. — 8 Betreffs Litteraturangaben über Haoma siehe Justi, Die älteste iranische Religion, in Preuss. Jahrb. Bd. 88, p. 58, Nr. 7.

§ 41. Andere Vergötterungen. — Die Zahl himmlischer und irdischer Yazatas soll Tausende betragen (Yt. 6. 1). Gerade wie jeder der Hauptyazatas mit einem Amesha Spenta in Verbindung steht, so gibt es auch eine Anzahl von geringeren göttlichen Wesen, welche mit den verschiedenen Yazatas selbst in Verbindung stehen. Sie sind die Coadjutoren, Mitstreiter und Mitarbeiter (*hamkār*, wie die Pahlavischrift sie nennt) der Engel. Ein Blick auf Sīrōzah 1. wird die Ausdehnung dieser Liste zeigen. Raummangel verbietet uns, mehr als eine blosse Erwähnung der Hauptnamen zu geben. Die meisten dieser geistigen Schöpfungen sind Verkörperungen von Tugenden oder Personifikationen von edlen Charakterzügen. So z. B. wird *Ākhshti*, »Friede«, mit dem Erzengel Vohu Manah und mit *Khratu*, »Weisheit«, zusammengestellt. *Airyama* oder *Airyama Ishya*, »der Wünsche erfüllt«, ist eine Verkörperung der heilenden Kraft. *Tshista*, »Wissen«, begleitet Daēna (die gute Religion); *Parendi*, eine Göttin des Reichtums, zusammen mit *Hvarenah*, »Glorie«, begleitet *Ashi Vaṅuhi* oder Frömmigkeit. Da ist *Dahma Āfriti* (*Dahmān Āfrīn*) oder »Segnung« zur Seite von *Damōish Upamana* oder »Verwünschung«, welche das Anathema des Priesters, oder »den Fluch des Weisen« vorstellt. Beide sind mit Manthra Spenta oder dem heiligen Worte verwandt. Saoka fernerhin ist eine Form des »Wohlergehens«. *Nairyō-saṅha* (Nēryōsangh) ist, wie schon oben angedeutet ist, ein Bote Ahura Mazdas und eine Form des Feuers. Ferner hat der Stern Tishtrya als Trabanten *Satavaēsa*, *Vanant* und andere Sternbilder (Sīr. 1. 13; 2. 13; Yt. 8. 12; Yt. 21. 1). Noch ein Dutzend andere vergötterte Kräfte können aus den Sīrōzahs erwähnt werden; einige von ihnen sind Personificationen von Zeit und Raum, z. B. *Zrvan Akarana*, »grenzenlose Zeit«, *Zrvan Dareghō-Hvadhāta*, »die allherrschende Zeit der langen Periode« (vgl. § 64); jedoch sind schon mehr Namen als notwendig angeführt worden[1].

[1] Siehe Darmesteter, Le ZA. II. 296—322.

§ 42. Fabelhafte oder mythologische Geschöpfe. — Das religiöse System des Mazdaismus erkennt verschiedene fabelhafte Wesen oder mythologische Geschöpfe an. Der Glaube hieran wurde vielleicht geduldet, weil es Überbleibsel eines älteren Stadiums der Religion waren. Das bizarrste dieser Geschöpfe ist der dreibeinige Esel *Khara*, »der heilige Esel, der in der Mitte des Sees Vouru Kasha steht« (Ys. 41. 4). Dieses merkwürdige Geschöpf wurde als ein Tier von ungeheurer Grösse gedacht. Nach der Beschreibung im Būndahishn (Bd. 29. 1—12) scheint es mythologischen Ursprungs zu sein. Beständig leistet es gute Dienste, indem es hilft, die rechte Verwaltung der Welt zu fördern[1]. Irgend eine metereologische Erscheinung scheint diesem Mythus zu Grunde zu liegen[2]. Vielleicht enthält Kazwīnī eine Andeutung des wahren Thatbestandes[3].

Zweitens ist da der Ochse *Hadhayāsh* oder *Hadhayaosh*, »immer rein«, von dessen Fett, mit dem weissen Hōmsaft vermischt, das Ambrosia bei der Auferstehung bereitet wird[4]. Dieses Geschöpf steht unter dem Schutz einer Art von gerechtem Minotaur *Gōpatshāh*, halb Mensch, halb Ochse, welcher das Land in der Nachbarschaft von Aīrānvēj bewohnt und über den See Vouru-Kasha wacht[5].

Weiterhin werden noch drei fabelhafte Vögel in den Awesta- und Pahlavischriften erwähnt: die Vögel *Amru* und *Tshamru*, der letztere eine Art von Sīmurgh[6], und der Vogel *Karshipta*, welcher mit Sprache begabt war und das Gesetz in den Vara Yimas brachte[7].

[1] Bd. 29. 1—12; Mkh. 62. 26. — [2] Darmesteter, Ormazd et Ahriman, pp. 148—151; West, SBE. V. 67 n. — [3] In ähnlicher Weise Brunnhofer, Vom Pontus bis zum Indus, p. 54. — [4] Bd. 19. 13; 30. 25; Dāṭ. 37. 99, 112; 48. 34; 90. 4. —

[5] Mkh. 44. 35; 62. 8, 31; Dāt. 90. 3. 4. — [6] Yt. 13. 109; Bd. 19. 15; 24. 29; 27. 3; Mkh. 61. 9; 62. 40. — [7] Vd. 2. 42; Vsp. 1. 1; Bd. 14. 23; 19. 16; 24. 11; Mkh. 61. 9 n.

§ 43. Schluss. — Wir haben nur die wichtigsten Namen aus der Schaar der niederen Engel oder vergötterten Tugenden, welche als Yazatas »Verehrungswürdige« bekannt sind, angeführt. Sie stehen als Engel neben den Erzengeln (Amesha Spentas) und sogar neben dem Gotte Ahura Mazda selbst. Sie gleichen der Idee von »Thronen, Herrschaften, Mächten« in unserer eigenen Angelologie und mit einigen fabelhaften Kreaturen oder mythologischen Wesen, welche der guten Schöpfung angehören, bilden sie die himmlische Hierarchie. Wir wenden uns jetzt zum Reiche der Finsternis.

Litteraturangaben: Im Allgemeinen Spiegel, Eran. Altertumskunde, II. 41—119. C. de Harlez, Avesta traduit, Introd. pp. xciv—cxxvi. A. Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre, pp. 226—298. Darmesteter, The Zend Avesta, Pt. 2, in SBE. XXIII. 1—3; ferner Le ZA. II. 294—330. Rapp, Die Religion u. s. w. in ZDMG. XIX. 53—63 (engl. Übers. von Cama pp. 90—149). Edv. Lehmann, Die Perser, 177—181[; und jetzt Ders., Zarathustra, p. 78 ff. Kopenhagen 1899. Korr.-N.]. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, II. 169—187. — Mithra. Spiegel, EA. II. 77—87. de Harlez, Av. trad. Introd. xcviii—c. Hovelacque, L'Av. Zor. et Mazd. pp. 173—198. Windischmann, Mithra. (In Abh. f. d. K. des Morgenlandes. Band I, pp. 1—90. Leipzig 1857). L. Büchner, Mithraismus in Neue Revue (Wiener Lit. Zeit.) V. 34—44, Wien, Juli 1894. Eggers, Der arische (indo-iranische Gott) Mitra, Jurjew 1894 (Diss.) und das ausführliche Werk von F. Cumont, Monuments relatifs au culte de Mithra, Paris 1893. Rapp, ZDMG. XIX. 53—60, übers. von Cama p. 105—117. — Fravashis. Spiegel, EA. II. 91—98. de Harlez, Av. trad. cxix—cxxv; Origines pp. 196—210. Hovelacque, L'Av. Zor. et Mazd., 284—294. M. P. Madan, in Le Muséon XVI. 49—52. W. Caland, Totenverehrung d. indogerm. Völker, 48—68, Amsterdam 1888. Casartelli, Mazd. Philos. (transl. Firoz Jamaspji) pp. 83—87. Geiger, Ostiran. Kultur, pp. 286—294; Eastern Iranians (transl. Darab Dastur Peshotan Sanjana). Darmesteter, Le ZA. II. 500—558. [N. Söderblom, vgl. oben.] — Haoma. Die Hauptliteratur findet man gesammelt bei Justi, Die älteste iranische Religion, in Preuss. Jahrb., Bd. 88, p. 58, Nr. 7 und bei Hopkins, Religions of India, p. 579, Boston 1895.

VI. DIE HÖLLISCHEN SCHAREN.

§ 44. Allgemeine Einleitung. — Dem Prinzip des Guten und des Gesetzes entgegengesetzt ist das Prinzip des Bösen und Unrechtes: die Mächte der Hölle und der Finsternis stehen dem Heere des Himmels und des Lichtes gegenüber. Die grosse Macht des Bösen ist als ein Faktor in der Weltentwickelung, besonders durch seinen immerwährenden Kampf gegen das Gute, wie schon bemerkt, ein prominenter Charakterzug in der iranischen Religion. Das vorliegende Kapitel ist den gegen das Reich des Lichtes streitenden Mächten der Finsternis gewidmet.

§ 45. Der höllische Rat und seine Organisation. — Im Awesta ist die allgemeinste Bezeichnung für böse Geister das Wort *daēva* »Dämon« (Neup. *dīv*). Dies ist dasselbe Wort wie das sanskrit. *dēva* »Gott«, lat. *divus*, obgleich die Bedeutung dieses Wortes im Awesta derjenigen des Sanskritwortes *dēva* gerade entgegengesetzt ist, wie später noch erörtert werden wird. In den Gāthās sowohl als auch im späteren Awesta werden die *daēva* neben den *mašya* »Menschen« und den *xrafstra* aufgezählt. Letztere scheinen der biblischen Vorstellung vom »Schlangengezücht« zu entsprechen, da das Wort später zu einer allgemeinen Bezeichnung aller Arten böser Geschöpfe und schädlicher Tiere wird. Das Wesen des Bösen selbst wird ganz allgemein mit dem Namen *druj* »Betrug«, altp. *drauga*, ausgedrückt; in späteren Texten jedoch wird das Wort auf eine bestimmte Klasse weiblicher Unholde beschränkt. Ausserdem gibt es noch viele andere Bezeichnungen für böse Kreaturen, für die Sünde und für das Übel, wie aus diesem Kapitel klar wird.

Plutarch, Is. et Os. 47, sagt, dass nachdem Ormazd vierundzwanzig Götter erschaffen und dieselben in das Weltei gesetzt hatte, Ahriman seinerseits eine gleiche Anzahl böser Geister erschuf, welche in das Ei eindringen sollten, um das Böse mit dem Guten zu vermischen. Thatsächlich ist aber im Aw. und in der späteren zoroastrischen Litteratur die Anzahl der Dämonen und bösen Geister Legion. Die Organisation dieser Scharen von zahllosen bösen Geistern ist jedoch weder so durchdacht und fein gegliedert, noch so vollständig, wie diejenige der Engelscharen. Allerdings sind sie letzteren an Zahl überlegen; aber an persönlicher Tüchtigkeit erweisen sie sich schliesslich als jenen bei weitem nicht gewachsen. Ausserdem sind die Gestalten dieser bösen Schar weniger klar gezeichnet als die der Welt des Guten, schattenhaft im Umriss und oft bloss Namen. Sie sind weniger individualisirt; sie wirken meist in Scharen und Massen. Ihr teuflischer Charakter im Allgemeinen ist aber scharf gezeichnet und mit lebendigem Hass geschildert. Da gibt es zunächst Scharen von eigentlichen Dämonen und Legionen ihrer Anhänger, der Ungläubigen, Ketzer (*Daēvas*, *Drujs*, *Dregvants* oder *Drvants*, *Kavis* und *Karapans*), und ausser ihnen noch Schwärme von andern bösen Geistern, Spukgestalten, Ungeheuern, Zauberern und Hexen (*Yātus*, *Pairikās* u. s. w.). An der Spitze dieser Scharen, als ihr Heerführer, dessen Befehl sie unbedingt Folge leisten, steht Aṅra Mainyu oder Ahriman, der Oberteufel des alten Irans.

Im Folgenden sollen nun besprochen werden:

1) Ahriman, der Teufel,

2) die Scharen der Dämonen,

3) die übrigen bösen Geister und Ungeheuer.

§ 46. A. Aṅra Mainyu oder Ahriman, der Teufel des alten Irans. Einleitung. — Die Idee eines Teufels oder eines bösen Geistes, welcher immer Böses sinnend auf der Lauer liegt, verführt, verdirbt, überlistet und betrügt, ist uns geläufig durch die merkwürdige Gestalt Satans, welcher wir im Buche Hiob und im Neuen Testamente begegnen. Etwas weniger klar erkennen wir dieselbe auch in dem Māra der buddhistischen Schriften. Es ist daher von besonderem Interesse, zu untersuchen, welche Vorstellung sich der Zoroastrismus vom bösen Geiste in Ahriman machte.

§ 47. Verhältnis zwischen Aṅra Mainyu, Ahura Mazda und Spenta Mainyu. Der Ursprung oder die Entstehung des Bösen. — Bei der Besprechung Ahrimans müssen wir vor allen Dingen noch einmal auf einen Punkt zurückkommen, der schon früher im vierten Kapitel (§ 24—25) erörtert worden ist. Es ist dies nämlich die Frage von dem genauen Verhältnisse zwischen Aṅra Mainyu, Ahura Mazda und Spenta Mainyu oder dem heiligen Geiste, welcher einen Teil der Essenz der Gottheit ausmacht.

Wie schon gesagt, nehmen die meisten Gelehrten an, das Ahriman der unmittelbare Gegner von Ahura Mazda selbst sei, dass der Spenta Mainyu, wenigstens in den späteren Texten, nur ein Attribut des Ormazd sei, und dass Ahura Mazda nur dann den Namen Spenta Mainyu führt, wenn er dem Aṅra Mainyu ausdrücklich gegenübergestellt wird, z. B. in seiner schöpferischen Thätigkeit[1]. Es ist dies in der That der Eindruck, den man beim Durchlesen der zoroastrischen Schriften erhält; auch stimmt diese Ansicht sowohl mit dem überein, was Aristoteles über Ὠρομάσδης und Ἀρειμάνιος berichtet, als mit den Aussagen Plutarchs. Ohne Zweifel ist dies auch der Standpunkt des awestischen Vendīdād (Vd. 1. 2f.), der sich wiederum durchaus im Einklang mit dem kosmogonischen System des Pahlavi Būndahishn befindet. In letzterem wird Aharman dargestellt als unmittelbar gegen Aūharmazd, seinen Rivalen, Krieg führend (Bd. 1. 2—28, u. s. w.). Ausserdem erklärt die Pahlavi-Über-

setzung gewisser Stellen der Gāthās Ahriman als den direkten Gegner des Ormazd, ohne zu der Existenz des intermediären Spenta Mainyu oder Spēnāk Maīnoī ihre Zuflucht zu nehmen (z. B. Ys. 30. 3). Weiterhin haben wir im vorerwähnten vierten Kapitel darauf hingewiesen, dass die monotheistische Ansicht der heutigen Parsen theilweise eine spätere Weiterentwickelung der Sekten zu sein scheint[2].

Auf der anderen Seite dagegen, wie ebenfalls im vierten Kapitel erwähnt worden ist, halten die Parsen an der Meinung fest, dass dieser Standpunkt unrichtig sei, wenigstens insoweit, als die Gāthās in Betracht kommen. Die orthodoxe Ansicht der Parsen, wie wir sie aus ihrer Auslegung der heiligen Psalmen kennen, und die Haug mit kurzen Worten charakterisirt hat als Dualismus in der zoroastrischen Philosophie, aber Monotheismus in der Theologie, ist oben erläutert worden[3].

Es ist jedoch der Mühe wert, das dort Gesagte hier kurz zu wiederholen. Ahriman, so glauben die meisten Parsen, ist nicht der direkte Gegner Ormazds in der ältesten zoroastrischen Lehre. Vielmehr gipfelt ihrer Meinung nach die richtige Auslegung der Gāthās in der Antithese zwischen *aŋra mainyu* und *spənta mainyu* als zwei Geistern, welche einen Teil von Ahura Mazdas eigenem Wesen ausmachen, und welche sich in widerstrebender Thätigkeit vereinigen. Es sind dies die »Zwillinge« von Ys. 30. 3, welche auch Shahrastānī in seiner Beschreibung der persischen Religion erwähnt. Auf diese Weise wird also Aṅra Mainyu nicht zum Gegner des Ahura Mazda selbst gemacht, sondern zum Gegner Spenta Mainyus, des heiligen Geistes dieses letzteren. Diese Ansicht stützen die Parsen, indem sie Stellen wie z. B. Ys. 43. 16 und Ys. 19. 9 in diesem Sinne auslegen. Weiterhin behaupten sie, dass die Substitution der Person Ahura Mazdas für seinen eigenen schöpferischen Geist, Spenta Mainyu, in solchen Stellen wie Vd. 1. 1 f. eine Entwickelung der späteren Awestatexte sei. Vielleicht hat Geiger das Verhältnis von Aṅra Mainyu zu Spenta Mainyu und Ahura Mazda in den Gāthās am besten und klarsten dargestellt, wenn er sagt: »Sofern nun Ahura Mazda das Positive ist, zu welchem das Böse die Negation bildet, heisst er Spenta Mainyu; das Böse oder dessen Personifikation ist Aṅra Mainyu oder Aka Mainyu. Beide, Spenta Mainyu und Aka Mainyu, werden daher als Zwillinge bezeichnet (Ys. 30. 3), weil sie allein für sich nicht existiren, sondern jeder im Verhältnis zum anderen; beide gehen auf in der höheren Einheit Ahura Mazda. Sie existiren vor Anfang der Welt, ihre Opposition kommt aber gerade in der sichtbaren Welt zum Ausdruck. Ahura Mazda ist Schöpfer des Alls; wie er aber als Spenta Mainyu irgend ein Ding erschafft, so ist damit von selbst das negative Gegenstück gegeben, oder, wie der Dichter sich in populärer Form ausdrückt: Aṅra Mainyu, der böse Geist erschafft das Übel im Gegensatz zum Guten« (Ys. 30. 4 ff.)[4].

Thatsächlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Ansichten — die eine setzt Ahriman und Ormazd in direkten persönlichen Gegensatz, und die andere stellt Ahriman in Gegensatz zu Ormazds Heiligem Geiste (Spenta Mainyu) — am Ende kein sehr wesentlicher. Auf der einen Seite verdient die parsische Überlieferung ohne Zweifel ernste Beachtung; auf der anderen Seite jedoch dürfen wir ruhig aussprechen, dass die Scheu der Parsen vor dem dualistischen Charakter ihrer Religion, und das Bestreben, denselben zu verschleiern oder zu eliminiren, unberechtigt ist. Es besteht ein solcher auch in der christlichen Religion; und wie man sich auch das Verhältnis der beiden Urgeister denken mag, der zoroastrische Dualismus ist zweifellos ein monotheistischer Dualismus, ein optimistischer Dualismus, und ein Dualismus, in welchem das Gute das entscheidende Übergewicht besitzt.

Von seinem ersten Erscheinen an stellt Ahriman das böse Prinzip dar.

Man stellte sich Ahriman nicht als einen gefallenen Engel vor. Mag er nun als von Anfang an neben Ormazd bestehend (*mainyū paouruyē* »die beiden Geister im Anbeginn«), oder als aus Ormazd emanirend gedacht sein, an Macht ist er, zeitweilig wenigstens, ihm gleich. Seine Herrschaft ist aber nicht ewig wie die des Ormazd; denn der Zoroastrismus in allen seinen Entwickelungsstufen lehrte die schliessliche Vernichtung des bösen Reiches durch die Macht des Guten.

[1] Vgl. Darmesteter, Le ZA. I. 21 n. 4; O. et A. p. 89, § 80; de Harlez, Avesta traduit Introd. p. cxxvi; Justi, Handbuch der Zendsprache s. v. *aṅra*, *mainyu*, *spǝṅta*; aber vgl. die späteren Bemerkungen desselben in Preuss. Jahrb. 88, p. 72; Spiegel, EA. II. 22. — [2] Siehe S. 629—630 oben, Kap. IV, und Spiegel, EA. II. 187; Darmesteter, O. et A. p. 315 ff.; Casartelli, Mazd. Relig. p. 52—53. [3] Haug, Essays p. 303; Jivanji Jamshedji Modi, The Religious System of the Parsis, in The World's Parliament of Religions, II. 902; Ervad Sheriarji D. Bharucha, Zoroastrian Religion and Customs p. xliv—xlv, Bombay 1893; N. F. Bilimoria, Mazdaism, in The Open Court, xi. 377, June 1897; vgl. auch die erläuternden Anmerkungen hinzugefügt von Firoz Jamaspji in seiner Übersetzung von Casartelli's Mazd. Relig. p. 5 n. 4; 51 n. 1; 54 n. 3. [Vgl. auch N. M. Kanga, citirt in Babylonian and Oriental Record, VIII. p. 224—228.] — [4] Geiger, Zarathushtra in den Gāthās p. 195, engl. transl. by Darab D. P. Sanjana p. 54.

§ 48. Der Name des Ahriman. Seine Eigenschaften und Charakterzüge. — Der Name *Ahriman* ist die neupersische resp. mittel-iranische Form des alten awestischen *Aṅra Mainyu* oder *Angra Mainyu*, wie der Teufel stets in dem jüngeren Awesta, und einige Male auch in den Gāthās genannt wird (vgl. unten § 49—50). Der Name kommt nicht in den altpersischen Inschriften vor, wie späterhin erwähnt werden wird (vgl. auch oben S. 628); unter den Griechen war er zuerst dem Aristoteles als Ἀρειμάνιος bekannt[1]. Im Lateinischen ist die Form *Arimanius*.

Was die Etymologie und Bedeutung des Titels betrifft, so ist der zweite Teil *mainyu* »Geist« ganz klar; in Bezug auf *aṅra*, *angra* jedoch herrscht grosse Unsicherheit. Das Pahlavi-Ideogramm für *Angra Mainyu* wird verschieden gelesen, gewöhnlich als *Ganrāk Maīnōī*, *Ganā*, *Gannāk* oder *Zannāk Mīnōī*[2]. Noch andere Lesarten dieses dunklen Pahlaviwortes sind vorgeschlagen worden[3]. Neriosangh's Sanskritübersetzung gibt das Wort *angra*, *aṅra* stets durch *hantar* »Töter« wieder. Hiernach würde Ahriman als der Geist der Zerstörung aufzufassen sein. So ist denn auf Grund der Pahlavi- und Sanskritübersetzungen das Wort *aṅra*, *angra* gewöhnlich mit der Wurzel aw. *ah*, skt. *as* »werfen, schleudern« in Verbindung gebracht worden[4]. Allein diese Erklärung hat nicht allgemeinen Beifall gefunden. Darmesteter stellte die Vermutung auf, dass in dem Worte eine Wurzel *ang*, *ąz* enthalten sei und es folglich etymologisch die Idee von »Beschränkung, Engheit, Not« in sich berge[5]. Diese Vermutung ist jedoch ebenfalls als gegen die Lautgesetze verstossend zurückgewiesen worden. Es sei darauf hingewiesen, dass in der Person Ahrimans die auf die Spitze getriebene Idee der gehässigen und schadenfrohen Opposition um jeden Preis verkörpert ist, und so hat auch sein Name mit der mutmasslichen Wurzel **ans* = aw. *aṅh*, *ah*, *ąs* im Sinne von »opponiren, hassen, anfeinden« verknüpft worden[6]. Demzufolge also würde Aṅra Mainyu der feindliche Geist, oder der geistige Widersacher sein, wie in der Bibel. Die Lösung jedoch dieses schwierigen etymologischen Problems muss der Zukunft vorbehalten bleiben.

[1] Siehe S. 627—628 oben. Vgl. auch eine Anmerkung über Ἀρειμάνιος von Moulton, The Thinker II. 500, London 1892. — [2] Siehe Casartelli, Mazd. Relig. p. 55; Darmesteter, Le ZA. I. 21 n. 4; West S. B. E. V. 3. — [3] Wie z. B. von Andreas *drvāk* aus *drvant-*, *drǝgvant-* [Bartholomae, *zūrāk*, IF. XII. 93]. — [4] z. B. Justi, Handbuch p. 13; beachte auch den Gebrauch von *uzāṅhat* Yt. 8. 39. —

[5] Darmesteter, O. et A. p. 93—95. — [6] Geldner, Drei Yasht p. 135; BB. XIV. 27; Jackson, PAOS. XIV. p. cxxvi; Bartholomae, IF. IX, 259—260.

§ 49. Aṅra Mainyu in den Gāthās. — Thatsächlich findet sich in den Gāthās der Name des bösen Geistes *mainyu* mit dem Epitheton *aṅgra* nur drei- oder viermal[1]. Die böse Persönlichkeit von Ahriman jedoch wird in ihnen bei verschiedenen Gelegenheiten klar anerkannt. Er wird auch mit dem Wort *drəgvant* »der Böse«, welches die Pahlaviübersetzung mehrmals als Aharman erklärt, benannt[2]. Dasselbe gilt auch von den Bezeichnungen *duš-sastiš* »der böse Lehrer«, »die lügnerische Zunge«, »der falsche Sprecher«, »der Unwissende«[3]. Die sündige Natur des bösen Geistes und seine Verkehrtheit sind in verschiedenen Versen der Gāthās klar ausgesprochen. Sein Charakter wird in dem einen Wort *aka* »böse, unheilvoll« zusammengefasst; unter allen Umständen wählt er das, was am schlechtesten ist (*ačištā*); in jeder Hinsicht ist er das Gegenteil vom heiligen Geiste. Die Zerstörung und das Verderben der Welt sind sein Ziel[4]. Er hat seine Stelle neben der Drudsh (*druj*) »Lüge, Betrug«, der weiblichen Verkörperung der bösen Idee, gerade wie Ahura Mazda das Asha oder die Verkörperung der Rechtlichkeit zur Seite hat[5]. Die Drudsh ist par excellence der Gegner von Asha, und der Aufenthaltsort der Drudsh ist die Hölle[6]. Es ist dasselbe böse Element, welches in den altpersischen Inschriften *Drauga* genannt wird und welches dort das böse Prinzip vorstellt[7].

Man nimmt allgemein an, dass der in den Gāthās einmal genannte »Böse Geist« (*Aka Mainyu*, Ys. 32. 5) der Ahriman selbst sei, siehe jedoch die Anmerkung unten; auch der Ausdruck »Böser Gedanke« (*Aka Manah*, Ys. 32. 3; 47. 5; vgl. Ys. 32. 5; 33. 4) oder »Schlechtester Gedanke« (Ys. 30. 6; 32. 13 *ačištahyā dəmānē manaŋhō*) dürfte auf ihn zu beziehen sein, wofern nicht mit diesem letzteren Ausdrucke thatsächlich der Erzdämon, der später Akōman heisst, gemeint ist*. Dieser »Böse Gedanke« ist es, dem die Dämonen entsprungen sind (Ys. 32. 3); die Schlechten werden schliesslich zur Wohnung des »Schlechtesten Gedankens« gehen (Ys. 32. 13), welche dieselbe ist wie die der Drudsh; der »Böse Gedanke« ist der Genosse von bösen Geistern oder Personifikationen wie »Überhebung« oder »Anmassung« (*Tarəmaiti*, Ys. 33. 4, vgl. phlv. *Tarōmat*, Bd. 28. 14; 30. 29), »Falsche Gesinnung« (*Pairimaiti* Ys. 32. 3) sowohl als auch »Lüge« (*Druj*). Von allen Dämonen aber, die dem Ahriman dienen, ist der Erzfeind Aēshma (GAw. *aēšma*, YAv. *aēšma daēva*, der Asmodaeus des Buches Tobias) der gefürchtetste und teuflischste[8].

* Anm. Später wird jedem Erzengel sein Erzfeind gegenübergestellt. Ich halte es durchaus nicht für unwahrscheinlich, dass schon in den Gāthās die Keime dieser Lehre von den Erzfeinden (Yt. 19. 96; Bünd. 28. 7 f.; Dk. 9. 21. 4; 9. 32. 3) vorhanden waren, mit anderen Worten, dass *Aka Mainyu* in den Gāthās (Ys. 32. 5) wirklich den Erzfeind *Aka Manah* vorstellt, durch dessen »Bösen Gedanken« und »Böses Wort« (*akā manaŋhā . . . akā vačaŋhā*) die Dämonen aufgewiegelt und verführt wurden, den »Bösen« als Autorität anzuerkennen (*drəgvantəm xšayō*, Ys. 32. 5). In diesem Falle würden *Aka Manah*, *Aka Mainyu* (Ys. 32. 5), *Ačišta Manah* (Ys. 30. 6) als Namen des Erzfeindes, des Bösen Gedankens, die genau entsprechenden Gegner von *Vohu Manah*, *Vohu Mainyu* (Ys. 45. 5), *Vahišta Manah* sein, und der »Wohnort des »Schlechtesten Gedankens« oder die Hölle (*ačištahyā dəmānē manaŋhō* Ys. 32. 13) würde das Gegenteil von Vohu Manahs Wohnort oder dem Himmel (*vaŋhəuš ā dəmānē manaŋhō* Ys. 32. 15) sein. Geiger jedoch billigt eine solche Ansicht von Aka Manahs Verhältnis nicht (Zarathushtra in den Gāthās, englische Übersetzung von Darab D. P. Sanjana, p. 53, 194; vgl. (zweifelnd) Spiegel, EA. II. 127). Im Allgemeinen wird die Lehre von den Erzfeinden als Widersachern der Amshaspands einer späteren Zeit zugeschrieben, vgl. Darmesteter, The Zend Avesta, I. Introd. § 34; SBE. IV, p. lxxii = O. et A. §§ 202—206. Ich halte das nicht für richtig.

[1] Ys. 45. 2; 44. 12 *aṅgra*, und als allgemeines Adjektiv Acc. Pl. *aṅgrəṅg* Ys. 43. 15; auch Dat. Sg. Fem. *aṅgrayā* Ys. 48. 10. Ferner vgl. Ys. 30. 3, 5 *aka-*, *drəgvant-* —

[2] z. B. Ys. 30. 5; 46. 7. — [3] Ys. 45. 1; 31. 12 in der Pahlaviübersetzung. — [4] Ys. 30. 3—6; 44. 12; Ys. 45. 1—2. — [5] Die Pahlaviübersetzung scheint Ahriman mit der Drudsh zu identifiziren (Ys. 30. 10). — [6] z. B. Ys. 30. 8; Yt. 19. 95; Bund. 30. 29; Ys. 49. 11. Zu anderen charakteristischen Stellen über die Drudsh in den Gāthās siehe Ys. 32. 3; 33. 4; 46. 11; 51. 10, 14, und vergleiche die Pahlaviversion von Ys. 30. 10; 46. 7; 48. 1. — [7] Bh. 1, 34; 4. 34, 37; H. (Dar. Pers. e) 17, 20, und vgl. *draujana*. Siehe ferner p. 628 oben, und § 59. — [8] Ys. 30. 6; vgl. auch Ys. 29. 1, 2; 48. 7; 49. 4; und § 56, 7 unten.

§ 50. **Aṅra Mainyu in anderen Teilen des Awesta.** — Gleich Goethe's Mephistopheles lässt sich der Aṅra Mainyu des Zoroaster in Kürze als »der Geist der stets verneint« definiren. Sein eigentliches Element ist Widerstand, Schaden, Not, Hohn, mit einem Wort, das Übel in der Welt. Mit unverwüstlicher Zähigkeit schleicht er hinter Ahura Mazda, um all sein gutes Wirken zu stören oder zu besudeln, und weil er es nicht aufheben kann, doch wenigstens zu schwächen. Als die Welt des Guten erschaffen wurde, stellte sich Ahriman ihr feindlich entgegen und versuchte dieselbe zu verderben; »er durchkreuzte die Schöpfung des Guten Gesetzes« (vgl. Yt. 13. 76—78). Jedesmal wenn Ormazd etwas Gutes erschuf, setzt Ahriman als Gegengewicht ein Übel hinein (Vd. 1. 1 f.). Seine Gegenschöpfungen werden *paityāra* »Gegenbewegungen« genannt. Darum heisst Ahriman »der böse Schöpfer« (*dušdāman*, Ys. 61. 2); und die ahrimanischen Geschöpfe sind die prädestinirten Widersacher der Geschöpfe des Heiligen Geistes (*anrō.mainyava*, Gegenteil *spəntō.mainyava*, vgl. auch Yt. 13. 76; 15. 43; Vd. 13. 1). Als Ahura Mazda das Leben schuf, so setzte Aṅra Mainyu den Tod dawider, wie schon die Gāthās hervorheben (Ys. 30. 4). In den späteren Teilen des Awesta führt er darum das Beiwort »tödlich, verderblich« (*pouru.mahrka*, z. B. Yt. 3. 14; Vd. 19. 1, u. s. w.). Er heisst ferner »der Böse« (*drvant*, Ys. 27. 1; Yt. 13. 78; vgl. GAw. *drəgvant*), »der Übelwollende« *dušdāh* Yt. 17. 19) und »der Übelthäter« (*dužvarštāvarəz-*, Yt. 19. 96). Er war es, der das schreckliche Ungeheuer Azhi Dahāka in die Welt brachte, um damit die Geschöpfe des Asha zu vernichten (Ys. 9. 8); er sendet die Meteore, um die natürliche Ordnung der Gestirne zu stören (Yt. 8. 39), und er hält die Gewässer von ihrem natürlichen Lauf zurück (Yt. 13. 78). Um die Menschheit zu peinigen, bringt Ahriman Myriaden von Krankheiten und Gebrechen hervor; die göttliche Macht muss dieselben heilen (Vd. 20. 1; 22. 2; Yt. 3. 13—14; Vd. 2. 29). Aṅra Mainyu ist »der Dämon der Dämonen« (*daēvanąm daēvō*, Vd. 19. 1), »der böse Herr« (*mairyō ratuš*, Yt. 19. 12) und der Anführer aller Dämonen (Ys. 27. 1; Yt. 10. 97). Sein Aufenthalt ist in »grenzenloser Finsternis« (Yt. 22. 33). Im Aogemadaētshā (28) wird das Wort *vara* (umschlossener Ort) von seinem Aufenthalt gebraucht; es ist dasselbe Wort, das für Yimas ideales Vara auf Erden gebraucht wird. Auf der Erde jedoch versammelt Ahriman die anderen Dämonen um sich bei dem Berge Arezūra, welcher anscheinend im Norden gelegen ist, wie die Hölle in der altgermanischen Mythologie. Von dort aus stürzen er und die Dämonen sich auf die Menschen (Vd. 19. 1, 44). Die Geburt Zoroasters ist das Signal zu Ahrimans Sturze; er und die Dämonen müssen sich nun in die Erde verstecken (Ys. 9. 15; Yt. 17. 19; 19. 81). Aṅra Mainyu kommt von Norden, um Zarathushtra zu versuchen; aber der Prophet widersteht allen Versuchungen und jagt den bösen Feind in die Flucht (Vd. 19. 1 f.). In Wirklichkeit ist Aṅra Mainyu ein Feigling, welcher den Mithra als den Herrn des Lichtes fürchtet (Yt. 10. 97). Obgleich er nie müde wird, Ormazd zu schädigen, und stets versucht, das Feuer zu vernichten (Yt. 19. 46), muss er doch zuletzt dem Heiligen Geiste weichen; im letzten Kampfe der beiden Geister am Tage des Gerichts wird er unterliegen (Yt. 19. 12, 96; vgl. 13. 13; 18. 2). An jenem Tage wird er und seine Schar gänzlich aufgerieben werden, und er muss sich in die Erde flüchten oder unter-

gehen (Frag. 4. 2; Yt. 19. 12, 96). Eine alte Sage erzählt auch, wie Ahriman die Gestalt eines Rosses annahm und in dieser Gestalt von dem Könige Takhma Urupa gezähmt wurde. Dreissig Jahre lang habe der König auf ihm geritten (Yt. 15. 12)[1]. Diese Legende ist durchaus nicht befremdlich. Auch aus den Pahlavitexten erfahren wir, dass Ahriman nach Belieben andere Gestalten annehmen konnte, obschon seine natürliche Gestalt die einer Eidechse war, — die Milton'sche Kröte, die biblische Schlange[2]. Man braucht hier nur an die bekannte Darstellung des bösen Prinzips in der Form eines Ungeheuers oder ahrimanischen Tieres auf den achämenidischen Denkmälern zu denken.

[1] Siehe die Anmerkung von Darmesteter, Le ZA. II. 583. [Vgl. auch Kaikhoshroo Jamaspji, in Cama Memorial Volume, p. 123. Korr.-N.] — [2] Vgl. Bd. 3. 9, 28. Betreffs der Darstellung des Bösen Geistes als Schlange auf einem Sāsānidischen Siegel siehe Dr. W. H. Ward, Bel and the Dragon, in Hebraica = AJSL. XIV. 104 (Fig. 15).

§ 51. Aharman in der Pahlavilitteratur. — Das Bild, welches uns die Pahlavilitteratur von Aharman entwirft, ist dem des jüngeren Awesta sehr ähnlich. Überall ist er derselbe böse, sündhafte, unwissende, feige, boshafte und verderbliche Zerstörer und Betrüger. Die Eigenschaften, welche ihm die Pahlavitexte beilegen, sind beinahe dieselben wie die, welche das Awesta ihm zuschreibt[1]. Von Anfang an bestand er zugleich mit Aūharmazd und wohnte von Ewigkeit her im Abgrunde grenzenloser Finsternis. Dort erhob er sich, sah Aūharmazd und sofort fing er an, das Licht, in welchem Ormazd wohnt, zu bekämpfen. Die beiden Geister stossen im Luftraume aufeinander und von da ab datirt ihr Kampf. Ahriman, welcher unwissend, nachwissend und in der Kenntnis zurück ist, kommt hier, wie immer, zu spät und flieht in grosser Verwirrung in die Hölle. Sobald er wieder zu sich kommt, fängt er an, eine Schar von Dämonen hervorzubringen (Bd. 1. 1—28). Dies sind seine Anhänger und die Ausführer seiner schlechten Wünsche (Bd. 1. 24, 27; 28. 12; Dāṯ. 37. 44—50 und oft). Die Dämonin *Jēh*, eine Personification der menstrualen Unreinheit, wird seine Kebse. Er vertauscht seinen »klotzartigen Eidechsenkörper« mit dem eines jungen Mannes und wohnt ihr bei[2]. Später durchbrechen er und seine mit ihm verbündeten Dämonen den Himmelswall und verbreiten Verderben über die ganze Erde (Bd. 3. 10—26, u. s. w.). Er vernichtet Gayōmarṯ den Urmenschen sowohl als auch den Urstier; die ganze Schöpfung trägt die Spuren seiner Befleckung. Aharmans schliessliche Besiegung und sein Untergang, wenn nicht gänzliche Vernichtung, werden ebenfalls im Būndahishn prophezeit (1. 3; 30. 30—32)[3].

[1] Vgl. Casartelli, Mazd. Relig. p. 54—61. — [2] Vgl. Hamlet II. 2: »Der Teufel hat Gewalt sich zu verkleiden in lockende Gestalt«. — [3] Vgl. besonders Casartelli, Mazd. Relig. p. 64—68.

§ 52. Analogien mit Ahriman in anderen Religionen. — Darmesteter versuchte gewisse Berührungspunkte zwischen Ahriman und dem Mythus von Ahi, der altindischen Himmelsschlange, nachzuweisen, jedoch sind derselben zu wenige und sie liegen zu ferne, um ernstlich in Betracht zu kommen[1]. Auch mit der buddhistischen Auffassung von Māra hat man Analogien zu entdecken geglaubt. Die grösste und unbestreitbare Ähnlichkeit jedoch ist die zwischen Ahriman und dem Satan. Gerade wie der Widersacher und böse Feind in der heiligen Schrift, ist Ahriman der Gegner Gottes, der Versucher des Heilandes, der Feind der Menschen, der Urheber der Lüge, ein Verräter und Betrüger, der Erzfeind, der die Dämonenscharen anführt, und der Herr der höllischen Regionen und der höllischen Heerscharen.

[1] Darmesteter, O. et A. § 86 f.; The Zend Avesta, Introd. § 32 (1. ed.); SBE. IV. p. lxxi. Siehe die ablehnende Kritik von de Harlez, Origines du Zoroastrisme p. 75 f., 192, 228; Journal Asiatique No. 3, 8, Paris 1878—79. — [2] Zu vergleichen ist Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie, p. 62—72, und Stave, Über

den Einfluss des Parsismus, p. 235—277. Die Unterscheidungspunkte werden klar dargelegt von de Harlez, Satan et Ahriman, in den Proc. Bibl. Arch. June 1897, und 'Satan' in Smith's Bible Dictionary. [Geldner und Cheyne, 'Persian Religion' in Encycl. Bibl.]

§ 53. Schluss. — Wie wir auch immer das Verhältnis des Aṅra Mainyu zum allgemeinen Pantheon des altarischen Glaubens, oder seine Ähnlichkeit mit Māra oder Satan uns denken, eins muss immerhin zugegeben werden, nämlich dass wir in der grossen Persönlichkeit Ahrimans, eines bösen Geistes — dämonisch, teuflisch, in jeder Hinsicht dem Ormazd unähnlich, manchmal jedoch an Macht ihm beinahe gleichkommend — eine Gestalt besitzen, welche in ihrer Individualität gerade so auffallend ist, wie sie charakteristisch ist für die Originalität des Zoroastrismus.

Litteraturangaben. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, II. 119—126, Leipzig 1873; Darmesteter, Ormazd et Ahriman, Paris 1887; C. de Harlez, Des Origines du Zoroastrisme, Paris 1878—79 (Journal Asiatique); Ders., Avesta traduit, Introd. p. 126—127, Paris 1881; Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, p. 299—303, Paris 1880; Geiger, Civilization of the Eastern Iranians, transl. Darab D. P. Sanjana, I. Introd. p. 58—61, London 1885. Siehe auch Rapp, Die Religion der Perser nach gr. und röm. Quellen, in ZDMG. XIX. 77—81 (ins Englische übersetzt von K. R. Cama, Religions and Customs of the Persians, p. 149—171, Bombay 1876—79); Casartelli, Mazdayasnian Religion under the Sassanids, aus dem Französischen übersetzt von Firoz Jamaspji, p. 50—68, Bombay 1889; P. Horn, Meder und Perser, p. 323, in Hellwald's Kulturgeschichte, I. 4. Aufl. 5; Ferd. Justi, Die älteste iranische Religion, in Preuss. Jahrb. Bd. 88, p. 234; Edv. Lehmann, Die Perser, p. 181—182, in Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte, II. 2. Aufl.; Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie, p. 48—72; Stave, Über den Einfluss des Parsismus, p. 235 ff., Haarlem 1898. Auch andere Aufsätze sind in den Bemerkungen zu den obigen Paragraphen schon notirt.

§ 54. B. Die Daēvas oder Dämonen. Einleitung. — Jetzt werden wir uns den übrigen bösen Geistern zuwenden, den Dämonen, Teufeln und übelwollenden Kreaturen, aus welchen sich die höllische Rotte zusammensetzt; und ich werde dieses Thema etwas ausführlicher behandeln, da ich es nirgendwo anders besprochen habe. Das Awesta spricht von Daēvas, Drudshs und Drvants, Pairikas, Drachen und anderen teuflischen Gestalten oder Ungeheuern und ähnlichen Ausgeburten der Hölle. Wie schon erwähnt, ist die Organisation dieser Rotte keine regelmässige; die Gestalten sind nicht so klar und scharf gezeichnet, wie die des Himmlischen Heeres. Auch wird die zoroastrische Vorliebe für den dualistischen Formalismus nicht so vollständig, wie man wohl erwarten könnte, durchgeführt, dass die Hauptdämonen oder Daēvas genau zu Gegnern der Amesha Spentas werden, und die geringeren Dämonen und Drudshs wiederum als Widersacher der Yazatas dargestellt werden. Eine symmetrische Gegenüberstellung oder wenigstens eine Annäherung an eine solche, findet man nur in Bezug auf die sechs Hauptdaēvas oder Erzdämonen, wie weiter unten ausgeführt werden wird. Nur in allgemeinem Sinne können die zoroastrischen Dämonen und Teufel als die respektiven Widersacher der Erzengel und Engel dargestellt werden. Bis ins Einzelne lässt sich diese Idee nicht ausführen.

§ 55. Allgemeine Charakterzüge der Daēvas. — Was die Daēvas im Allgemeinen anbetrifft, so entsprechen sie in den Gāthās, im jüngeren Awesta, in den Pahlavibüchern, und in Firdausī's Königsbuch (vgl. *dēv*) ungefähr der Vorstellung, die wir mit dem Worte »Dämon« ausdrücken. Der Gegensatz der Bedeutung von aw. *daēva* und skt. *dēva* wird an anderer Stelle berührt werden. Da das Wort *daēva* ein Masculinum ist, werden die Dämonen gewöhnlich als männlichen Geschlechts aufgefasst, jedoch nicht ausnahmslos[1]. Die Drudshs und Pairikās dagegen sind weiblich. Die Zusammenstellung *šēdāān va drūjān* oder *šēdāān va drūjān va parīkān* »Dämonen und Teufel und Zauberinnen« ist im Pahlavi sehr häufig[2].

Was ihren Ursprung anbetrifft, so sind die Dämonen »aus dem Bösen Gedanken, aus der Drudsh, aus Verkehrtheit des Geistes entstanden«[3], und so haben sie schon von Natur aus »den Samen der Finsternis in sich«, wie es im Awesta heisst[4]. Ahriman war es, der sie erschuf zum Kampf gegen Gott und die Menschheit[5]. Wie es zu erwarten ist, werden die Dämonen gewöhnlich als Geister (*mainyava daēva*) aufgefasst[6]. Es gibt jedoch auch solche, die in menschlicher Gestalt auftreten (Ys. 9. 15 *vīra-raoδa*); und solche Menschen, die ausserordentlich sündhaft sind, werden schon bei Lebzeiten den Daēvas zugezählt, und nach dem Tode werden sie geistige Daēvas (Vd. 8. 31). Ferner werden die Teufelsanbeter *Daēvayasna* genannt im Gegensatz zu den *Mazdayasna* oder Gottesverehrern.

Zoroaster's Geburt war für alle Daēvas ein grosses Unglück, und das Signal, sich unter die Erde zu verstecken (Ys. 9. 15). Natürlich kehrten sie aber wieder zurück, um ihre Bosheit an den Menschen auszuüben. Sie lauern, stets bereit, sich auf jeden zu stürzen, der sich unter ihren Einfluss und in ihre Gewalt bringen lässt. Jede Unreinigkeit zieht dieselben an, so z. B. halten sie sich in der Nähe der Dakhmas auf, wo die Leichen ausgesetzt werden. Wie wir schon früher bemerkt haben, kommen sie aus dem Norden. Insbesondere ist das Höllenthor, wo sie sich versammeln, der Berg Arezūra in der Gebirgskette des Alburz. Er ist nach einem Sohne des Ahriman, welcher von Gayōmarṯ erschlagen wurde, benannt[7]. Die meisten von ihnen gehören in den wilden Distrikt von Māzandarān[8]. Es sind dies die »Māzanischen Teufel« des Awesta, der Pahlavischriften und des persischen Epos[9]. Ihr Gebiet selbst wird nach Tabaristān, südlich des Kaspischen Meeres, verlegt, — was auch immer die Etymologie von *māzainya* sein mag[10]. Wie später ausgeführt werden wird, verbindet man diese Māzanischen Daēvas mit der Gruppe dämonischer Geister, welche die Varenischen Drvants genannt werden[11]. Die Zahl der verschiedenen Dämonen, Teufel, Unholde und Kobolde entzieht sich jeder Berechnung (Yt. 4, 2; Vd. 7, 53)[12]. Aus verschiedenen Teilen des Awesta und des Bündahishn lässt sich jedoch eine ungefähre Liste derselben zusammenstellen[13]. Solche Daēvas sind grösstenteils einfach Personifizirungen von Sünden, Übelthaten, Nöten und Krankheiten (z. B. Vd. 20. 3). Es sind diejenigen Mächte des Übels, die umherwandeln und den Menschen angreifen, es sei denn, man bannt sie durch die höhere Kraft der Rechtschaffenheit oder beschwört sie durch religiöse Ceremonien, oder das Tageslicht jagt sie in die Flucht[14]. Clemens Alexandrinus behauptet, dass die Magier prahlten, sie könnten die Dämonen unter ihre Gewalt bringen und diese bösen Geister zwingen, ihnen zu dienen. Dasselbe behauptet auch Minucius Felix, und dem Schāhnāme zufolge wurden die Dēvs wirklich unter Jamshēds Herrschaft gebracht[15].

Den Namen der Dämonen und bösen Geister begegnet man öfter im Vendīdād als irgend wo anders. Wie schon der Name andeutet, ist dieses Buch »Das Antidämonische Gesetz« (*vīdaēva dāta*). Natürlicher Weise spielen einige der Daēvas eine grössere Rolle als andere. Im Bündahishn wird nach Ahriman zuerst eine Gruppe von sechs (oder sieben) genannt (Bd. 28. 7—12), und zwar heisst es von diesen, dass sie die »Erzdämonen der Dämonen« sind; die übrigen wirken mit ihnen zusammen und sind mit ihnen verbündet (Bd. 28. 12). Mit diesen sechs Erzdämonen mögen wir also den Anfang machen.

[1] z. B. ist der Dāmon Būshyansta gewöhnlich weiblich. Einmal jedoch findet sich die männliche Form. Die weibliche Form *daēvī* als adjektivisches Attribut von *druj* findet sich ferner Ys. 57. 15; Vd. 8. 21 (neue Ausg.). In ähnlicher Weise wird die Form gebraucht in *daēvīm drujim*, auf Azhi Dahāka angewandt, Ys. 9. 8; Yt. 5. 34; 14. 40; *daēvayō* in Ys. 10. 1 muss übereinstimmend mit dem Pahlavi als männliches Adjektiv aufgefasst werden; vgl. Darmesteter, Le ZA. I. 98 n. 2. — [2] z. B. AV. 70. 3 und GF. 4. 15; vgl. auch Pers. *dīv*

u mury u parī, Schāhnāme, ed. Vullers, 1. 23. 4. — [3] Ys. 32. 3 *at yūš daēvā vīspåṅhō akāt̰ manaṅhō stā čiϑrem ..... drujasčā pairimatōiš̌či.* — [4] Vd. 8. 80 *daēvanąm təmasčiϑranąm.* — [5] Bd. 1. 9; 28. 1—46; vgl. auch Plutarch, Is. et Os. ὥσπερ ἀντιτέχνους. — [6] Yt. 10. 68, 97; Vd. 8. 31, 80. Siehe auch Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie, p. 55 und Anm. — [7] Siehe unten und vgl. Vd. 3. 7; 19. 45; Bd. 12. 2. 8; Dāt. 33. 5. und die Anm. in Darmesteter's Le ZA. II. 35 n. 71. — [8] Siehe ganz besonders Darmesteter, Le ZA. II. 373 n. 32—33. — [9] Vgl. Av. *daēva māzainya*, Phlv. *māzanīkānō šēdāān*; Pers. *dīvān i māzandarān.* — [10] Vgl. Justi s. v. *māzana*, von *maz* »gross«(?). Richtiger Windischmann (Zor. Stud. p. 229); er verbindet das Adj. mit apers. *Māda* Media; vgl. auch Brunnhofer, Iran und Turan p. 143; verschieden jedoch Darmesteter, Le ZA. II. 373 n. — [11] Av. *varənya drvantō*; diese letzteren werden nur einmal *daēva* genannt, und zwar in einer Stelle, welche grammatisch verderbt ist, Vd. 10. 14 *varənya daēvō*(!) Zu beachten ist jedoch der enge Zusammenhang der Wörter in Ys. 27. 2 *vīspanąm daēvanąm varənyanąmča drvatąm*, und vgl. de Harlez, Av. trad., p. 314 n 1; auch unten §§ 57, 9; 59. 1. — [12] Eine interessante Liste von Teufeln im Englischen findet man in Trans. Am. Phil. Assoc. XXVI. 79—146, The Devil and his Imps (by C. P. G. Scott), Boston 1895. — [13] Vd. 10. 9—17; 19. 40—47; Yt. 3. 14—16; 5. 22; 19. 97; Bd. 28. 1—46. — [14] z. B. Yt. 6. 3—4, und viele Stellen im Vendīdād. — [15] Vgl. Shah Name ed. Vullers I. 23, und Rapp, Die Religion der Perser, ZDMG. XIX. 80 (Engl. übers. von K. R. Cama, p. 154).

§ 56. Die Sechs Erzdämonen. — Das Haupt aller Daēvas, »der Dämon der Dämonen«, Aṅra Mainyu, ist schon genügend geschildert worden; wir wenden uns jetzt zu seinen Haupthelfershelfern. Diese soeben erwähnte Gruppe von sechs Dämonen (oder sieben zusammen mit ihm) bilden eine höllische Bande, etwa wie die Amesha Spentas, die Diener Ahuras, zusammen mit Ormazd eine himmlische Gruppe ausmachen. In Dk. 9. 21. 4 ist von »sieben (Erzdämonen)« die Rede. Wie bei Ormazd und den Amshaspands der Fall war (§ 35 oben), ist Ahriman hier der siebente; oder vielmehr wird Aēshma hinzugerechnet, um die Zahl vollzumachen[1]. Als eine Gruppe, die formell den Amesha Spentas gegenübersteht, begegnen wir diesen Dämonen erst in späteren Texten des jüngeren Awesta; darnach wird häufiger auf sie Bezug genommen. Es ist aber Grund vorhanden zu der Annahme, dass die Idee dieser Gegenüberstellung, allerdings nur angedeutet und nicht klar entwickelt, sich schon in den Gāthās findet (vgl. § 49, Anm.*). Die zwei Vendīdād-Stellen, wo diese Namen gruppenweise geordnet vorkommen, sowie auch die wichtigsten Pahlavi-Stellen, die diese Liste angeben, sind unten in den Anmerkungen verzeichnet[2]. Eine besondere generelle Bezeichnung für diese Gruppe, wie sie sich für die Amesha Spentas findet, scheint nicht im Awesta vorzukommen, wenn nicht etwa im Worte *kamārīkān* im Būndahishn (Bd. 28. 12, 44) ein Anklang an diesen Titel zu suchen ist[3]. Der Bequemlichkeit halber können wir diese höllische Kohorte mit dem Namen »Erzdämonen« belegen. Die Namen derselben, deren Schreibung in den verschiedenen Awestahandschriften etwas schwankt, ist wie folgt: *Aka Manah*, *Indra*, *Sauru*, *Nåṅhaiϑya*, *Taurvī* und *Zairiča*, zusammen mit dem Dämon *Aēšma*. Diese sechs sind der Reihe nach die Gegner von Vohu Manah, Asha Vahishta, Khshathra Vairya, Spenta Armaiti, Haurvatāt und Ameretāt, und von Sraosha (vgl. Yt. 19. 96; Bd. 30. 29). Wir finden keine Stelle im Text, die uns berechtigt, diese Dämonen um die Fahne Aṅra Mainyu's zu scharen, wie wir es mit den Amshaspands um Ormazd thaten; aber wegen ihrer Feindseligkeit gegen die Amshaspands dürfen wir schon annehmen, dass sie ungefähr in folgender Ordnung auftreten (vgl. § 35 oben):

Aēshma
Sauru \ / Zairitsha
Indra \ / Taurvī
Aka Manah \/ Nāoṅhaithya
Aṅra Mainyu.

Man wird bemerken, dass von diesen sechs Namen drei (*Indra, Śarva, Nāsatyā*) den Namen von Göttern des indischen Pantheons entsprechen. Dies ist schon häufig von anderen besprochen worden und wir werden später darauf zurückkommen. Wenn auch das Material für eine vollständige Beschreibung der Daēvas nicht vorhanden ist, sollen doch solche Einzelheiten, die in Bezug auf sie gesammelt werden können, im Folgenden mitgeteilt werden.

1. Aka Manah. (Aw. *aka manah*, phlv. *akōman*, pers. *akōman*, Nēryōsangh *nikṛṣṭa manas*, z. B. Ys. 32. 3, 5, neben *akamanas* Ys. 47. 5.) Diesem Erzdämon begegnen wir öfter als den meisten anderen, besonders in den Gāthās. Er ist der besondere Feind des Vohu Manah und nach den Worten des Būndahishn ist er eine Verkörperung »der schlechten Gedanken und der Zwietracht«. Die Gāthāstellen, in denen sich der Name findet, und zwar anscheinend nicht als blosses Abstraktum, sondern als persönlicher Name (Ys. 32. 3, 5; 33. 4; 47. 5), sind schon vorhin besprochen worden (§ 49, Anm. *). Es lohnt sich der Mühe, einige der bezeichnendsten Stellen im jüngeren Awesta und Pahlavi, welche den Gegensatz von Aka Manah zu Vohu Manah klar veranschaulichen, nachzuschlagen (z. B. Vd. 19. 4; Yt. 19. 96; Bd. 1. 23, 27; 28. 7; 30. 29; Dāṭ. 37. 44, 53; Dk. 9. 30. 8; 9. 41. 13; 9. 69. 21; Zsp. 14. 8—11. Bei Vd. 19. 4—5 ist das Vorkommen des Namens zusammen mit dem Aṅra Mainyu's wieder hervorzuheben).

2. Indra oder Andra. (Aw. *indra*, *andra*, phlv. *indar*, *andar*, pers. *andar*, Spiegel, EA. II. 147.) Nur an zwei Stellen des Awesta wird der Dämon erwähnt, und dort findet man die oben angeführten Namensformen als handschriftliche Varianten (z. B. Vd. 10. 9; 19. 43). Was die Zahl der Handschriften betrifft, so ist die Form *Indra* häufiger als *Andra*. Weder aus diesen Stellen noch aus den Andeutungen im Pahlavi lässt sich eine klare Idee gewinnen von der Stellung, die dieser Erzdämon einnimmt. Natürlich hat die Ähnlichkeit des Namens mit dem des indischen Indra schon oft zu Erörterungen Anlass gegeben[4]. Wegen des geringen Materials jedoch, welches uns in dieser Hinsicht die zoroastrischen Texte bieten, können wir nur wenig über einen Vergleich der Namen hinauskommen. Den Pahlavitexten (z. B. Bd. 1. 25—27; 30. 29) entnehmen wir, dass dieser Erzdämon der Widersacher des Erzengels Asha Vahishta war. Im Dēnkarṭ ist »Indra der Streiter« (oder »Töter« *kūšītār*) »der Geist der Abtrünnigkeit«; auch täuscht er die Menschen über ihren korrekten irdischen Lebenswandel und Fortschritt zur Unsterblichkeit[5]. Weiterhin erklärt der Būndahishn, dass er des Menschen Gedanken ablenkt von der Tugend[6]. Ein anderer Pahlavitext erwähnt bloss seinen Namen[7], während wiederum einer Stelle im sogenannten Sad-dar Būndahishn zufolge er einer derjenigen Dämonen ist, welche die Seelen in der Hölle peinigen[8]. Über eine entfernte Ähnlichkeit mit dem vedischen Indra haben wir schon oben, als von Verethraghna die Rede war, gehandelt (§ 40, 11).

3. Sauru (Av. *sauru*, v. l. *saoru*, *sāuru*, phlv. *sāvar*, pers. *sāval*) wird bloss in zwei schon oben angeführten Stellen des Awesta erwähnt (Vd. 10. 9; 19. 43). Dem Būndahishn zufolge ist Sauru der Erzdämon von Missregierung, Anarchie und Trunkenheit, und der spezielle Gegner des Khshathra Vairya. Man hat den Namen mit dem vedischen Wort *śara* und mit *śarva*, dem Epithet Ṛudra-Śivas in Verbindung gebracht. Die Meinungen über diesen Gegenstand sind sehr verschieden, und ehe eine bestimmte Behauptung aufgestellt werden kann, muss unbedingt mehr Material zu Tage gefördert werden[9].

4. Nāoṅhaithya. (Aw. *nāṅhaiϑya*, phlv. verschrieben *nāīkīyas*, *nākaheṭ*, *nākišīyyā*, Ep. Man. 1. 10. 9, pers. *nākāīt*, *nāūnhas*, *nānikaheṭ*). Dies ist der Name des vierten Erzdämon und das Wort ist identisch mit skr. *nāsatya*,

einem speziellen Beiwort der Aśvins[10]. Im Veda findet sich dieses Wort, wo es auf diese Zwillingsgottheiten angewandt wird, stets im Dual, nur eine Stelle im Rig-Veda ausgenommen. Im Awesta dagegen ist an den zwei Stellen, wo dieses *nāṅhaiϑya* (Vd. 10. 9; 19. 43) vorkommt, das Wort, wie im Mbh., Singular[11]. Eine Erörterung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Zusammenhanges zwischen dem iranischen Dämonen und den zwei indischen Gottheiten findet sich in den schon oben citirten Werken. Ausser den zwei Awestastellen erwähnen auch die Briefe des Manustschihar den Namen (Ep. Man. 1. 10. 9), und der Bündahishn fügt noch hinzu, dass dieser Dämon die Verkörperung der Unzufriedenheit sei. Weiterhin wird im Bündahishn 30. 29 Nāūnhas mit Tarōmat̰ (d. h. Tarōmaiti) »Überhebung, Ungehorsam, Widersetzlichkeit und Verachtung« identifizirt. Diese Identifizirung scheint um so wahrscheinlicher, da Tairōmat̰ in Dāt̰. 94. 2; Dk. 9. 34 p. mit Spendarmat̰ zusammengestellt wird. Siehe auch im Awesta Ys. 33. 4; 60. 5. Dagegen wird in Bd. 28. 14 Tarōmat̰ als ein Dämon verschieden von Nāūnhas angesehen.

5, 6. Taurvī (oder Tauru) und Zairitsha (oder Zairi). Dies sind der fünfte und sechste Dämon, und sie werden in derselben Awestastelle (Vd. 10. 10; 19. 43) wie die vorigen genannt, sowie in den Pahlavischriften. Die Formen ihrer Namen sind Aw. *taurvī* (oder *tauru*, phlv. *tāirēv* Bd. 1. 27, *tārēv* Bd. 30. 29, *taprēv* Bd. 28. 11, *tāūirēv* Ep. Mān. 1. 10. 9, *tāūrvō* Dk. 9. 9. 1); und Aw. *zairiča*[12], phlv. *zāīrīč* Bd. 1. 27; 28. 11; Ep. Man. 1. 10. 9; Bd. 30. 29; Dāt̰. 37. 52; *sārīčō* Dk. 9. 9. 1. Hinsichtlich der Ableitung sind ihre Namen etymologisch verwandt mit dem Begriffe des Überwindens (skt. *tūrv*) und des Verwelkens und Verfallens (skt. *jar*, *jaras*) oder der Zerstörung und des Alters[13]. Diese beiden Dämonen werden regelmässig zusammen genannt[14], gerade so wie Haurvatāt und Ameretāt, deren spezielle Gegner sie sind. Das Awesta sagt, dass Haurvatāt und Ameretāt, als die Gottheiten der Gewässer und Pflanzen, »Hunger und Durst« bezwingen[15]. In ähnlicher Zusammenstellung erklärt der Bündahishn, dass Horvadāt und Amerodāt Tārēv und Zāīrītsh besiegen[16]. In Bd. 28. 11 (vgl. auch Dāt̰. 37. 52) mischt Tārēv Gift in die Pflanzen und Tiere; Zāīrītsh bringt dieses Gift hervor. Eine diesem Dämonen ganz besonders angenehme Sünde begeht derjenige, der mit einem Stiefel herumgeht (Dk. 9. 9. 1).

Dies genügt für die Besprechung der sechs Erzdämonen, welche zusammen mit Ahriman die Gegnerschaft der Amshaspands ausmachen. Es ist jedoch noch ein anderer Dämon, der mit diesen sechs zusammengestellt werden kann, und wohl noch furchtbarer als irgend einer von ihnen ist. Dies ist der Dämon Aēshma, über welchen wir zunächst zu sprechen haben.

7. Aēshma. (Av. *aēšma*, phlv. *aēšm*, pers. *xišm*, *xēšm*; Nēryōsangh hat als Umschreibung skt. *kōpa* oder *krōdha*.) Dies ist der Dämon der Wut, Raserei, Verheerung, Schandthat, und keine von allen Gestalten in der ganzen zoroastrischen Litteratur wird als schrecklicher wie er geschildert. In den Gāthās, wo sich das Wort *aēšma* sechsmal findet, thut man am besten, den Namen als Personifikation und nicht als Abstraktum anzusehen. Die besondere Gāthā, welche die uralte Fehde zwischen dem Guten und dem Bösen behandelt, schildert, wie die Daēvas sich um die Fahne Aēshmas scharten, um das Leben des Menschen zu zerstören (Ys. 30. 6). In diesen Liedern bedeutet *aēšma* die Verkörperung der Wut und der Raserei, ganz besonders wie diese sich in der Rohheit gegen das Vieh kundgeben[17]. Im jüngeren Awesta erhält *aēšma* »mit seiner blutigen Waffe« (*xrvīdru*) Bezeichnungen wie »schlecht, unrühmlich, boshaft, verworfen«[18]. Überall in der zoroastrischen Litteratur ist dieser Dämon der Anführer bei jedem Angriff und bei jeder Gewaltthat, mögen sie nun im Krieg

oder in der Trunkenheit verübt werden[19]. Mit seinen Helfershelfern zusammen ist er immer bemüht, Krieg und feindlichen Einfall heraufzubeschwören[20]. Deswegen wird er auch im Awesta und den Pahlavischriften mit dem Abbilde des Todes und anderen Dämonen in Verbindung gebracht (besonders *astō vīδōtu*)[21]. Der Būndahishn erklärt, dass »dem Aēshma sieben Kräfte gegeben seien, dass er damit die Geschöpfe gänzlich zerstöre«[22]. Und weiterhin, demselben Texte zufolge, ist es Aēshma, der »alles Üble für die Geschöpfe Auharmazds zu Stande bringt« (Bd. 28. 7), und wenn ihm dieses nicht gelingt, entfacht er sogar Streit unter den Dämonen selbst (Dāṭ. 37. 104). Er machte ein Komplott gegen Kāī-Ūs (Aw. *Kava Usa*) und bewirkte, dass mehrere der edlen Kaianischen Helden auf schlechte Wege gerieten[23]. Um Abwendung des Unheils, welches Aēshma verursacht, ruft das Awesta die *fravaši* des heiligen Fradākhshti an (Yt. 13. 138). Ein Pahlavitext fügt noch hinzu, dass die Wirkung der Macht Aēshma's durch gewisse von Aūharmazd selbst eingesetzte Feste und durch Ausübung der Ceremonie des *xvētūkdas* vereitelt wird[24]. Aber der spezielle Engel, der diesen furchtbaren Dämon im Zaume hält, ist der Yazata Sraosha, die Verkörperung des religiösen Gehorsams, der Hingebung, der Andacht (z. B. Ys. 57. 11, 25 f.); und im letzten Kampfe zwischen den Erzengeln und den Erzdämonen am Ende der Welt wird Aēshma von Srōsh überwältigt werden[25]. Weiterhin ist er einer der Dämonen, die sich verbünden, um die Seele des Verstorbenen, wenn sie sich dem Gerichte an der Tshinvatbrücke naht, anzugreifen[26]. Schliesslich müssen wir noch einmal hervorheben, dass, wie schon längst allgemein zugegeben worden ist, der Asmodäus des Buches Tobias[27] nichts anderes ist als eine Form dieses selben Aēshma, des Daēva der zoroastrischen Dämonologie[28].

[1] Siehe auch West's Anmerkung zu Dk. 9. 21. 4 in SBE. XXXVII. 213. — [2] Vd. 10. 9—10; 19. 43; Bd. 1. 24, 27; 28. 7—13; 30. 29; vgl. Dk. 9. 21. 4; 9. 32. 3; SBE. XXXVII. 213, 253; Epist. Man. 1. 10. 9; SBE. XVIII. 319. — [3] Vgl. West, SBE. V. 15 n. 3, und ibid. p. 107 n. 2. — [4] z. B. Haug, Essays p. 272, 287 f.; Spiegel, EA. II. 127—128; Ders., Arische Periode p. 194—195; Darmesteter, O. et A., p. 261—263; Ders., Le ZA. III. p. xliii, xlv = SBE. IV., 2 ed. p. liii; Hovelacque, L'Avesta etc. p. 304. — [5] Dk. 9. 32. 3; SBE. XXXVII. 253. — [6] Bd. 28. 8; SBE. V. 106. — [7] Vgl. Aīndar in Epist. Mān. 1. 10. 9; SBE. XVIII. 319. — [8] So Spiegel, EA. II. 127—128, der sich auf den sogenannten Sad-dar Būndahishn bezieht. — [9] Siehe Haug, Essays p. 272; Spiegel, EA. II. 128—129; Ders. Arische Periode, p. 216—218; Darmesteter, O. et A., p. 263; Ders., Le ZA. III. p. xliii, xlv; SBE. IV., 2 ed. p. liii. — [10] Über die Bildung des Wortes handeln C. de Harlez, Av. trad., Introd. p. cxxx; Darmesteter, O. et A., p. 264, und Le ZA. III. p. xlv n. Siehe auch PWb. s. v. und Hopkins, Religions of India, p. 83 n. 3. — [11] Vgl. Darmesteter, O. et A. p. 264. — [12] Oder *zairi* nach Darmesteter, aber das *či* scheint zum Stamm zu gehören, wie das Pahlavi und die Form *zairiči-* beweisen. S. auch Spiegel, EA. II. 130 n. — [13] Vgl. Darmesteter, Haurvatāṭ et Ameretāṭ, p. 33—34. — [14] Ausgenommen in Dāṭ. 37. 52, wo Z. ohne T. steht. — [15] Yt. 19. 96 *šudəmča taršnəmča*. — [16] Bd. 30. 29; vgl. Darmesteter, H. et A., p. 33—34. — [17] Zu beachten ist die Verbindung zwischen *aēšma* und *rəmō, rāməm* in Ys. 29. 1, 2; 44. 2; 48. 7. — [18] Yt. 10. 93 *drvataṭ aēšmāṭ*; Yt. 19. 95 *aēšmō xrvidruš dušx^varənā*; Yt. 10. 96 *aēšmō duždå pəšōtanuš*. — [19] z. B. Yt. 10. 93; Ys. 10. 8 (Trunkenheit). — [20] Bd. 28. 15—17; Dk. 7. 4. 87—88; 7. 7. 7. — [21] Ys. 57. 25; Yt. 10. 93 *mahrka* und *astōvīδōtu*; vgl. auch Mkh. 2. 117; Dāṭ. 37. 44—52. — [22] Bd. 28. 15; vgl. auch Dk. 7. 1. 18. — [23] Dk. 9. 22. 5—7; vgl. auch Darmesteter, Le ZA. III. 37—39; und Bd. 28. 17; West, SBE. V. 108. — [24] Sls. 18. 1—3. — [25] Bd. 30. 29; Mkh. 8. 14; vgl. Yt. 19. 95. — [26] Mkh. 2. 115—117. — [27] Siehe Windischmann, Zoroastrische Studien, p. 138 f.; Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie, p. 75 f.; Spiegel, EA. II. 132; Casartelli, Mazdayasnian Religion, tr. Firoz Jamaspji, p. 90 n. 8; Stave, Einfluss des Parsismus, p. 263 f. (und neuerlich J. H. Moulton, The Iranian Background of Tobit, in the Expository Times XI. 258 f.). — [28] Die Zusammenstellung *aēšma daēva* findet sich allerdings nicht thatsächlich im Awesta, aber die entsprechende Phrase liegt im

Bd. 28. 15 vor, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Aēshma nach Ahriman die Hauptstelle unter den Dämonen einnimmt. [Vgl. auch E. K. Antia, in Cama Mem. Vol. p. 162—163. Korr.-N.]

§ 57. Andere Daēvas und Dämonen. — Im Awesta und in den Pahlavischriften werden noch viele andere Daēvas oder Dämonen genannt, aber wir wissen von ihnen wenig mehr als die Namen. Der Vollständigkeit halber müssen wir dieselben jedoch erwähnen, und indem wir sie aufzählen, folgen wir in der Ordnung so weit wie möglich einer Liste im Būndahishn (Bd. 28. 14—46), ergänzt durch das Awesta (besonders Vd. 19.43) und verschiedene Pahlavitexte.

1. Der erste in der Reihe ist der Dämon Tarōmaiti »Überhebung, Anmassung« (phlv. *Tarōmat*), welcher ebenso wie Pairimaiti (z. B. Yt. 11. 8) schon unter den Erzdämonen erwähnt wurde (§ 56, 4; vgl. auch § 36).

2. Von derselben Art ist die Personifikation des »lügnerischen, erlogenen Wortes«, das awestische *Miϑaoxta Vāč* (Ys. 60. 5; Yt. 19. 96) oder *Draoγa Miϑaoxta* (Vd. 19. 43), oder wiederum der Dämon *Miṯōxt* der Pahlavibücher, eine der ersten Schöpfungen Ahriman's (Bd. 1. 24; 28. 14; Mkh. 19. 6; Dāṯ. 37. 50, 53).

3. Als dritten nennen wir *Araska* »Böswilligkeit, Eifersucht, Neid«, eine Schöpfung der Dämonen genannt (Ys. 9. 5; Yt. 15. 16 *araska daēvō-dāta*), der Dämon *Arašk* im Pahlavi (Bd. 28. 14, 16). In der soeben citirten Stelle wird dieser Dämon mit Aēshma zusammengestellt. (Vgl. auch *Ereši* weiter unten).

4. Als vierter kommt der Dämon *Vīzarəša* (Vd. 19. 29; phlv. *Vīzarēš* Bd. 28. 18), welcher drei Tage und drei Nächte nach dem Hinscheiden der Bösen mit ihren Seelen ringt, dieselben bindet (Vd. 19. 29), sie dann zur Qual wegschleppt (daher sein Name *vīzarəša*), und sich zuletzt am Höllenthore hinsetzt (Bd. 18. 18; 18; Mkh. 2. 161—167; Dāṯ. 32. 4, 7; 37. 44).

5. Der fünfte Dämon heisst in den Pahlavischriften *Aūṯak* oder *Uda*. Es ist der böse Geist, der die Menschen bei Ausübung ihrer physischen Funktionen stört und sie zum Reden verleitet, wenn sie schweigen sollten (Bd. 28. 19). Anscheinend ist diese böse Verkörperung ein weiblicher Dämon, denn der Pahlavi Vendīdād, 18. 70 (Sp.), identifizirt die Drudsh mit dieser abscheulichen Kreatur. In den Pahlavitexten wird dieser Dämon unter dem Namen Udaī, Aūṯak oder Vaṯak als Mutter des Dahāk und als ein Dämon der Blutschande angesehen (Bd. 31. 6; Daṯ. 72. 5; 78. 2; Dk. 9. 10. 3; vgl. auch Zsp. 12. 12—13; Dk. 7. 2. 64). Deshalb wird auch das metronymische *Vaṯakān* (Mkh. 57. 25) wie das awestische *Vaδaγana* (Vd. 19. 6; ZPGl. 22. 12) auf Dahāk angewandt. Im Dk. 9. 21. 4 scheint eine Anspielung auf irgend eine Verführung Yim's durch Aūṯak enthalten zu sein. Im grossen und ganzen scheint dieses scheussliche Wesen ein halb menschliches, halb teuflisches Ungeheuer zu sein, welches eher anderen weiter unten zu erwähnenden Kreaturen zugezählt werden muss als den Dämonen[1].

6. Als sechster Dämon wird *Akataša* oder *Aγataša* genannt, und zwar sowohl im Awesta als auch in den Pahlavitexten. Beide Schreibungen des Namens finden sich als Varianten in den Awestastellen, wo der Name vorkommt (Vd. 10. 13; 19. 43). In beiden wird Akatasha gleich nach Aēshma genannt. Wahrscheinlich ist die Bedeutung des Namens als »einer der schlecht macht« aufzufassen, — was ausserdem durch das Pahlavi bestätigt wird. Der Būndahishn schildert *Akatāš* als den »Dämonen der Neugierde (der Fürwitzigkeit; vgl. SBE. XXXVII. 182 n.), der die Geschöpfe dem, was sich schickt, abhold macht« (Bd. 28. 20; vgl. auch Dk. 9. 9. 1).

7. *Zaurva*, oder »die die Eltern misshandelnde Hinfälligkeit« (Vd.

19.43)[2], ist der Dämon des Alters, eine grausame Personifikation des Hinschwindens und Verfallens, — phlv. *Zarmān* (Bd. 28. 23; Dāt. 37. 44, 52; Dk. 9. 21. 4).

8. Der Dämon *Čēšmak* der Pahlavitexte (Bd. 28. 24; Dk. 7. 2. 44—45; 7. 4. 61) ist der böse Geist des Sturmwindes, Orkans und der Zerstörung. Eine von den Verwandlungen dieses Dämons, »Tschēshmak des Karaps«, wird unten erwähnt (§ 59, 6). Es ist noch nicht gelungen, den Namen in den erhaltenen Awestatexten zu identifiziren.

9. Der *Varenō* der Pahlavitexte (Bd. 28. 25; Dāt. 37. 44; 94. 2; Dk. 8. 9. 3; 9. 32. 3) ist der Dämon der Lust, der zum verbotenen geschlechtlichen Umgang verführt. Vgl. aw. *varənya daēvō* (Vd. 10. 14) die Varenischen Daēvas oder Drvants (§ 55, n. 11; 59, 1 weiter unten).

10. Im Awesta spielt *Būšyąstā* (Yt. 10. 97; Yt. 22. 42; Vd. 18. 16; 11. 9, 12) die Rolle des Dämonen der Lethargie, des langen Schlafes und der Trägheit. Dies ist der böse Geist, der es bewirkt, dass die Menschen zu lange schlafen und in Folge dessen ihre religiösen Pflichten vernachlässigen. Man spricht von Büschyąsta als »der langhändigen« (*darəγōgava*) oder »der gelben« (*zairina*, vielleicht wegen eines krankhaften gelbsüchtigen Zustandes). Dieser Dämon ist eher weiblich als männlich, — nur einmal wird das männliche Geschlecht gebraucht (Yt. 18. 2). Die Pahlaviform des Namens ist *Būšasp* (Bd. 28. 26; Dāt. 37. 44. 51).

11. *Iδyejah maršaona* (Vd. 19. 1, 43; Yt. 6. 4; 13. 130; Vd. 18. 8) vom Pahlavi als »die heimlichschleichende Zerstörung« erklärt (*sēj nīhān ravišn*) ist »der Dämon der Vernichtung verursacht« (Bd. 28. 26) und »Unglück hervorbringt« (Sd. 32. 5), eine Personifikation der Pest. Ausserdem wird *Sēj* erwähnt Dk. 9. 21. 4 und 7. 4. 37 (eine Wiedergabe von Vd. 19. 1).

12. Der *Nīyāz* der Pahlavitexte (Bd. 28. 26) ist der Dämon der Not, der Dürftigkeit, der böse Geist der Teuerung. Der Name wird auch in Dāt. 37. 52; 77. 8; Dk. 9. 21. 4 genannt.

13. *Āzī* (Vd. 18. 19, 22; Ys. 16. 8; 68. 8; Yt. 18. 1) ist der Dämon der Gier, des selbstsüchtigen Strebens, der Habsucht (Neryosangh *lōbha*), phlv. *Āz* oder *Āzō*, vgl. np. *āz* (Bd. 28. 27; Dāt. 37. 51; Mkh. 8. 15; Dk. 8. 9. 3; 9. 32. 3). Vielleicht ist mit Bd. 30. 2 auch Plutarch's λιμόν, Is. et Os. 47, zu vergleichen.

14. *Pūš*, wie er in den Pahlavitexten (Bd. 28. 28) heisst, ist die Verkörperung des Geizes und der Habsucht.

15. Von der Dämonin *Nasu* (phlv. *Nas*) werden wir weiter unten sprechen (§ 59. 2).

16. *Frīftār* »der Betrüger«, bis jetzt nur in den Pahlavitexten gefunden, ist ein Dämon, der die Menschheit verführt (Bd. 28. 30).

17. *Spazga* (Yt. 3. 8; 11. 15) ist Verläumdung, Ohrenbläserei, Ehrabschneiden, Klatscherei, phlv. *Spazg* (Bd. 28. 29; Mkh. 2. 8, 11, 12, u. s. w.).

18. *Arāst* »unwahr, nicht recht« ist der Dämon der Unwahrheit (Bd. 28. 32).

19. *Aγaši* (Vd. 20. 3. 7) ist ein Dämon des bösen Blickes[3]. Im Pahlavi heisst er *Aīγāš* (Bd. 28. 33; Dk. 7. 4. 2). Für einen anderen Dämon des bösen Blickes vgl. Bd. 28. 36.

20. *Būiti* (Vd. 19. 1, 2, 43, vgl. Dk. 7. 4. 37—38) ist der Dämon *Būt* in Bd. 28. 34, dessen Götzendienst unter den Hindus besonders vom Verfasser des Būndahishn angedeutet wird. Man hat vorgeschlagen, diesen Dämonen mit dem Namen Buddha in Verbindung zu bringen, besonders befürwortet dies Darmesteter[4].

21. *Astō vīδōtu*, wörtlich »Teiler des Körpers« (Vd. 4. 49; 5. 8, 9) oder

Vīδōtu daēvōdāta (Ys. 57. 25; Yt. 10. 93; 13. 11, 28), der furchtbare Todesdämon, der die Seele bindet und vom Körper trennt, wird besonders in Verbindung mit Aēshma genannt (vgl. § 56 weiter oben). Er wird »die Schöpfung der Dämonen« genannt (*daēvōdāta*) und in den Pahlavischriften wird häufig auf ihn angespielt (vgl. phlv. *Astō-vīdāt* Bd. 3. 21; 28. 35; Dāt. 37. 44, 51, 52, 81, 98, 106, 108; Mkh. 2. 115, 117, 153; Dk. 9. 12. 17; 9. 16. 1—2; GF. 2. 41, 42, 48). Auf seine Zusammenstellung mit *Vayu* wird im folgenden Paragraphen Bezug genommen.

22. *Vaya* (Vd. 5. 8, 9) oder vielmehr *Vayu* (Aog. 77—81) ist bekannt als »der Erbarmungslose« (*anamarəždika* Aog. 77—81) und als der »schlimme Vāē« (Bd. 28. 35 *vāē ī sarītar*) im Gegensatze zum guten Vayu des Yt. 15. 5 (vgl. auch § 40, 13 oben und Bd. 2. 115; 47. 8; Dāt. 30. 4; 37. 44, 52; Ep. M. 2. 3. 15; 2. 8. 5). Eine Anspielung auf den Kampf zwischen dem »guten Vāē« (*vāē ī vah*) und dem »schlimmen Vāē« (*vāē ī vatar*), wenn die Seele des Gerechten zu der Tshinvat-Brücke kommt, findet man in Mkh. 2. 115; 47. 8. In Bd. 28. 35 wird dieser Dämon anscheinend mit Astō-vīdāt identifizirt, aber in der Vendīdādstelle, auf welche wir hingewiesen haben (Vd. 5. 8. 9) werden die beiden streng auseinander gehalten.

23. Ein Dämon des »boshaften Auges« (phlv. *sūr-čašmīh*) wird in Bd. 28. 36 angeführt. Diese übelwirkende Kraft scheint von der oben angeführten verschieden zu sein. Vgl. auch das awestische *duždōiϑra* (Yt. 3. 8) — eine dämonische Personifikation des bösen Blickes.

24. *Apaoša* (Yt. 8. 21, 22, 28; 18. 2, 6), phlv. *Apāōš*, ist der mächtige Dämon der Dürre, welcher mit dem Regengotte Tishtrya streitet, und zuletzt im Kampfe unterliegt. Auf diesen Kampf wird des öfteren hingewiesen (z. B. Yt. 8. 21—29; Bd. 7. 8, 10, 12; 28. 39; Dāt. 93. 11).

25. *Spənjayri* (Vd. 19. 41) ist mit Apaosha (Bd. 28. 39) verbunden und stellt den Dämonen des Sturmes dar, welcher Vāzishta, oder dem Feuer des Blitzes, unterliegt. Der Name erscheint in den Pahlavitexten als *Aspenjargāk* Bd. 7. 12, *Spēnjargāk* Bd. 17. 1, *Aspenjarōgā* Bd. 28. 39, *Spenžagar* Sg. 4. 52. Vgl. auch Justi, Iran. Nb. p. 309 zu *Spinjauruška*.

26. *Kunda* (Vd. 19. 41; 24. 26) ist »der Dämon, welcher betrunken ist, ohne zu trinken«, und als phlv. *Kūndak* gilt er als das Ross der Hexenmeister (Bd. 28. 42). Er ist augenscheinlich derselbe als *Kundi* Vd. 11. 9, 12; vgl. auch phlv. *Kunī* Sg. 16. 13—19[5].

27. *Kundiža*, siehe das vorige.

28. *Arəzūra* (Vd. 3. 7; 19. 45) ist phlv. *Ārzūr* (Bd. 12. 2), und zufolge einer Notiz im Mkh. 27. 14—15 scheint das Wort der Name eines Dämonen oder Teufels gewesen zu sein, welcher von Gayōmart erschlagen wurde[6]. Später wurde der Name dem Berge Arezūra gegeben, welcher das Thor der Hölle ist (vgl. auch Dāt. 33. 5)[7].

29. *Erəši* (Ys. 31. 5) ist der Dämon des Neides, der Schadenfreude oder der Ungläubigkeit nach Dk. 9. 30. 4—5; 9. 31. 6—10, phlv. *Areš* (*Arēšk* oder *Arašk* in Bd. 15. 18; 28. 16 — siehe oben 3)[8]. Er streitet mit Zartusht über die Unsterblichkeit. Der Name *ərəši*, welcher also eine schlimme Macht bezeichnet, enthält möglicher Weise einen Hieb auf das indische *ṛṣi*.

30. *Vātōdaēva* (Vd. 10. 12; vgl. Dk. 9. 15. 2) ist der Dämon des Sturmwindes, im Gegensatze zu dem günstigen Winde in Ys. 16. 5 (vgl. auch *Vāē* oben).

31. *Zəmaka* (Vd. 4. 49, ohne das Wort *daēva*; vgl. auch *zyąm daēvōdātəm* Vd. 19. 43) ist der Typus der schlimmen Macht des Winters. Siehe besonders den Winter des Zauberers Mahrkūsha Frag. 8. 2; Vd. 2. 22, vgl. Darmesteter, Études Iraniennes II. 205.

32. *Vyāmbura Daēva* (Yt. 14. 54, 55, 56) repräsentiren eine Klasse von Dämonen, aber wir müssen uns damit begnügen, ihren Charakter zu erraten. [T. D. Anklesaria, im Cama Mem. Vol. p. 315 n., vergleicht engl. 'vampire'. Korr.-N.]

33—42. Es sind noch einige Namen übrig: *Būiδi* und *Būiδiža* (Vd. 11. 9, vgl. oben), *Frazištō* und *Nizišto* (Mkh. 2. 115), zwei Dämonen, die bis jetzt noch an keiner anderen Stelle gefunden worden sind; und eine Reihe von vier Dämonen (Vd. 19. 43), nämlich *Driwi daēva* oder »Dämon der Bettelei«; *Daiwi daēva* oder »Dämon der Lüge«; *Kasvi daēva* oder »Dämon der Rachsucht«; und *Paitiša daēva*, welcher als der »teuflischste der Dämonen« erwähnt wird (Vd. 19. 43), der Dämon des Entgegenarbeitens oder des Widerstandes, welcher Ahrimans Macht, die Welt zu verderben, personifizirt[9]. Die Pahlaviversion zu Vd. 21. 17 identifizirt die Namen *Kaxuži* und *Ayehe* mit Ahriman.

43—53. Vier andere Namen verdienen gleichfalls erwähnt zu werden: *Haši, Ghaši, Saēni, Būji* (Yt. 4. 3)[10]; desgleichen *Xrū, Xrūiγni*, offenbar eine Personifikation des Mordes (Bd. 11. 9, 11) und *Mūiδi* und *Kaparti* (Bd. 11. 9, 11)[11]. In Ys. 60. 5 werden *Asrušti* »Ungehorsam«, *Anāxšti* »Zwietracht«, und *Arāiti* »Geiz« erwähnt als wären sie die dämonischen Gegensätze der personifizirten Engelstugenden. Aber alle diese sind wenig mehr als leere Namen.

54. Man könnte wohl noch andere Namen dieser langen Liste hinzufügen (z. B. aus Vd. 20. 9 *Ašire, Ayūire* u. s. w.), denn die Dämonen werden erwähnt als seien sie zahllos. Es wird jedoch genügen, nur noch einen hervorzuheben. Dies ist *Sēdā Spīh* »der weisse Dämon der Kilisyākīh, der Länder Salmān« (Byt. 3. 3)[12]. Nach West scheint dieser Teufel eine Personifikation des Christentums oder des Ecclesiasticismus zu sein[13]. Der Name erinnert an den weissen Dämonen *Dīv-i Sipīd*, den Führer des Heeres von Māzandarān, welcher nach dem Schahname von Rustam bei seinem siebenten Abenteuer erschlagen wurde[14]. Das Gesagte mag genügen; eine Aufzählung der bei Firdausi sonst noch vorkommenden Namen von Dämonen ist unnötig[15].

[1] Über alle diese Ausführungen siehe die Anmerkungen zu diesen Stellen von Dr. West in SBE. V. 109, 131; XVIII. 217, 228; XXIV. 103; XXXVII. 185, 212—213; XLVII. 32, 136. Vgl. auch Justi, Iranisches Namenbuch, p. 332. — [2] Vd. 19. 43 *zaurva duždąm fəδrō kərənaoiti* — so Justi s. v. und Darmesteter, Le ZA. II. 275. — [3] d. h. *aγa aži* nach Darmesteter, Le ZA. II. 278. — [4] Le ZA. II. 259 n. 4 und III. p. xlvii; aber Darab D.P. Sanjana, Observations on M. J. Darmesteter's Theory, p. 19 ff., Leipzig 1898; J. J. Modi, The Antiquity of the Avesta, p. 24, Bombay 1896; Jackson, Zoroaster, p. 177—178. — [5] Vgl. West's Anmerkung in SBE. XXIV. 244 n. 1; XLVII. 165 n. 1. — [6] Siehe auch die Erzählung bei Albīrūnī 100. 1 (108, 398), wo Sachau liest *Xrūra* statt *Xsūra* des Textes, vgl. Justi, Iran. Nb., p. 173. — [7] Siehe West, SBE. XXIV. 58 n. 1; Darmesteter, Le ZA. II. 35 n. 11 und vgl. § 50 oben. — [8] Vgl. West, SBE. XXVII. 246 n. 7. — [9] Vgl. Darmesteter, SBE. IV[2]. 224 n. 24. — [10] Über diese Namen siehe Darmesteter, Le ZA. II. 359. Ist *Axī*, *Axīi* bei Justi, Iran. Nb., p. 12, zu vergleichen? — [11] Darmesteter, Le ZA. II. 182 n. 14. — [12] Das Beiwort *drūj* wird ihm auch beigelegt, vgl. The Text of the Zand-i-Vōhūman Yasht, p. 15, ed. Kaikobād Ādarbād Dastūr Nosherwān, Poona 1900. — [13] Siehe SBE. V. 215 n. 4. — [14] Mohl, Le Livre des Rois, I. 424—430. — [15] z. B. *Akvan Dīv*, *Arzang*.

§ 58. Schluss. — Trotzdem die Anzahl der Dämonen eine sehr bedeutende ist, müssen wir doch zugeben, dass unsere Kenntnis ihres Wesens sehr beschränkt ist. Im Grossen und Ganzen lässt sich von ihnen wenig mehr behaupten, als dass sie einen tückischen, boshaften Charakter haben und stets darauf sinnen, den Menschen zu schaden.

Litteratur. Die Hauptlitteratur ist in den Anmerkungen zu den obigen Paragraphen schon gegeben, oder wird unten am Ende des Kapitels angeführt werden.

§ 59. C. Die Drudsh und andere Unholde; die Pairikās, Yātus und ähnliche böse Wesen. — Einleitung. Ausser den Daēvas ist es noch möglich, eine weitere Gruppe böser Wesen zusammenzustellen, Teufel, Hexen, Zauberer, Ungeheuer und ähnliche böse Wesen, die der höllischen Rotte angehören. In verschiedenen Gestalten stellen diese das Prinzip des Übels und der Schlechtigkeit dar, insbesondere die Drudsh oder Unholdin par excellence.

1. Die Drudsh und andere Drudshs. Der Name *Druǰ* »Lüge, Betrug«, altpers. *drauga*, steht in den Gāthās und sonstwo als Verkörperung des bösen Geistes, dessen Werk durch Ahriman vertreten wird (§ 44, 49)[1]. Deshalb wird auch die Drudsh manchmal mit Ahriman identifizirt[2]. Der Gegner der Drudsh ist, wie schon erwähnt, Asha; und am Ende der Welt wird Asha diese scheussliche Teufelin und ihre Lehren vernichten (vgl. Kap. V). Wie das altpers. *drauga* (neutr.) findet man das Wort *druǰ* beinahe ausschliesslich im Singular[3]. Als Klasse werden wir die Drudshs weiter unten betrachten. Das Geschlecht des Wortes ist weiblich, und daher betrachtet man auch die verschiedenen anderen Teufel, auf die das Beiwort *druǰ* angewandt wird, gewöhnlich als weiblich, gerade wie man die Daēvas allgemein als männlich ansieht. Es ist durchaus nichts Aussergewöhnliches, dass der Titel »dämonische Teufelin« *daēvī druǰ* dem Ungeheuer Azhi Dahāka, welches sonst als männlich gilt, beigelegt wird. Da *druǰ* ein Femininum ist, so spricht der Vendīdād von vier männlichen Übelthätern, welche sie mit einer Brut Teufel schwanger machen[4]. Da weiterhin die Drudsh, gerade so gut wie andere Teufel, ein Geist ist, findet man auch, dass ihr manchmal das Adjektiv *mainyava* »geistig« beigelegt wird[5]. Das häufiger vorkommende Attribut ist jedoch das Adjektiv »teuflisch«, d. h. *daēvī druǰ* »dämonische Drudsh«[6]. In späterem Gebrauch wird die Bezeichnung *druǰ* selbst noch sogar verallgemeinert. Schon aus der Phrase *vīspa druxš* »jede Drudsh« (Yt. 2. 11) lässt sich entnehmen, dass die Drudshs zahlreich waren. Ihre genaue Zahl wissen wir aber nicht.

Ein Hauptadjektiv GAw. *drəgvant-*, YAw. *drvant-* kommt nach Bartholomae von dem Worte *druǰ*. Der Plural dieses Adjektivs, die Dregvants, wird in den Gāthās gebraucht, um die »Schlechten« oder Gottlosen im Gegensatz zu den Gerechten oder Ashavans zu bezeichnen[7]. Im jüngeren Awesta findet sich die gleichwertige Form dieses Plurals in der Zusammenstellung *varənya drvantō* (z. B. Yt. 10. 68, 97, u. s. w.). Es bezeichnet dies die bösen Dämonen Varenas (vgl. § 57, 9), eine Anspielung auf den Dämon der Üppigkeit und Unzucht, und bezieht sich ganz besonders auf die Einwohner von Gīlān, südlich vom Kaspischen Meere, die als eingefleischte Teufel dargestellt werden[8].

2. Nasu oder Drudsh Nasu (aw. *druxš yā nasuš*, vgl. gr. *νέκυς*), die Leichendämonin, ist die am häufigsten vorkommende von allen Drudshs. Sie ist eine Personifikation des Geistes der Zersetzung, der Verwesung, der Ansteckung und der Unreinheit, welche in Gestalt einer scheusslichen Fliege vom toten Körper Besitz nimmt und überallhin Ansteckung verbreitet[9]. Sie wird von der Leiche vermittelst eines Hundeblickes (*sagdīd*) ausgetrieben, oder von dem lebenden Körper durch die Ceremonie des Barashnūm, einer neuntägigen Reinigung[10].

3. Azhi Dahāka, eine Drudsh (aw. *Aži Dahāka*, phlv. *Až-ī Dahāk*, np. *Až Dahāk*), halb Mensch, halb Ungeheuer, den arabischen Schriftstellern auch als Dahhāk Baiwarāsb bekannt, und auch im Armenischen als Azhdahak Biurasp[11], ist einer der Hauptvertreter der teuflischen Rasse. Mythologische sowohl als auch fabelhafte Bestandteile sind in diesem scheusslichen Wesen mit menschlichen vermischt. Das Awesta spricht von ihm als einem Unge-

heuer mit drei Köpfen, sechs Augen und drei Mäulern (Ys. 9. 8 u.s.w.). Das Schahname erklärt dies, indem es ihn darstellt mit zwei ihm aus den Schultern herauswachsenden Schlangen. Im Ys. 9. 8 und anderswo heisst er ein »dämonischer Teufel« (*daēvī druj*), von Ahriman erschaffen, um Zerstörung auf die Welt zu bringen. Im Būndahishn (Bd. 31. 6) wird sein teuflischer Stammbaum bis auf Ahriman zurückgeführt[12]; auch soll er mit seiner Mutter Aūṭak, Uda, welche selbst eine Dämonin ist (vgl. § 57, 5), blutschänderischen Umgang gehabt haben. So ist auch sein metronymischer Name im Awesta *Vaδayana* (Bd. 19. 6), sein traditionelles Attribut im Pahlavi und sonstwo, *Bēvarāsp*, wird gedeutet als »tausend Pferde besitzend«[13]. Der Sitz seiner Herrschaft ist Babylon, wo sich sein Palast und seine Citadelle befand[14]. Der alten Legende zufolge entthronte und erschlug er den Yima (Jamshēd), dessen Glanz er zu rauben versuchte[15]. Seine tausendjährige Herrschaft scheint irgend eine Fremdherrschaft vorzustellen und ist gleichbedeutend mit Schrecken[16]. Schliesslich jedoch macht Thraētaona, der Held des persischen Epos, dieser Gewaltherrschaft ein Ende und Azhi Dahāka wird unter dem Berge Damāvand festgekettet[17]. Am Weltende wird er aber noch einmal loskommen, um dann endgiltig von dem tapferen Keresāspa, dem Sāma, welcher zu diesem Zwecke in wunderbarer Weise wieder zum Leben kommt, getötet zu werden[18]. Sowohl in der Pahlavilitteratur (z. B. Dk. 9. 21. 1—21) als auch im Schahname gibt es zahlreiche Stellen, welche in der Beschreibung dieses teils menschlichen, teils übermenschlichen Unholds das Awesta ergänzen. Das Schahname sieht in Azhi Dahāk ein unmenschliches Ungetüm, welches mit Herrschermacht bekleidet ist.

4. Von Sēdsh (aw. *Ā̊yĕja Marśaona*) wird im Būndahishn (Bd. 28. 26) als von einem »Teufel« (phlv. *drūj*) gesprochen. Wir haben jedoch dieses üble Wesen schon vorher (§ 57, 11) in der Liste der Dämonen angeführt.

5. Dshahi. *Dshahi* (Aw. *jahi*, Phl. *Jēh*, *Jah*) ist ein weiblicher Teufel des schlechten Lebenswandels und der Ausschweifung; daher wird im Awesta das Wort *jahi*, gerade wie das davon abgeleitete *jahikā* »Metze, Hure« auf ein unordentliches Frauenzimmer angewandt[19]. Der Name wird mit Zauberern, Hexenmeistern und Ketzern zusammen genannt[20]. Gegen das von Dshahi in die Welt gebrachte Übel ruft man die Jungfrau Eredaṭ-Fedhri an (Yt. 13. 142). Im Būndahishn ist dieser Teufel *Jah* die Buhle, und entspricht der Personifikation der Sünde in Milton's Verlorenem Paradiese. Durch den Kuss, den Dshah von Ahriman empfing, kam die Unreinheit der Menstruation auf die Welt[21].

6. Eine andere Teufelin. Im Dēnkarṭ (Dk. 7. 4. 55—61) wird noch ein der Dshah ähnlicher weiblicher Teufel genannt. Sie ist die Versucherin, die Zoroaster entgegentritt, wie er von seinen himmlischen Zusammenkünften mit Aūharmazd zurückkommt, und die ihn verführen will. Sie wird dargestellt als von goldgleichem Körper und vollbusig; sie ist schön von vorne, aber von hinten scheusslich und abschreckend. Dieses abscheuliche und verführerische Geschöpf, welches »Tshēshmak der Karap« in Verkleidung zu sein scheint (Dk. 7. 4. 61), wird von Zoroaster gänzlich überwunden[22].

[1] Die charakteristischen Stellen sind schon angeführt. Wir fügen noch hinzu Yt. 13. 13; Vd. 19. 12. — [2] Vgl. PV. von Ys. 30. 10; 51. 10; 46. 6, 7; und auch Yt. 11. 14 *drujō . . . spəništahe* (vgl. Justi, Handbuch s. v. und Die älteste Religion, p. 239; auch Darmesteter, Le ZA., ad loc.). Siehe ferner Bd. 2. 11; Zsp. 1. 28. Vgl. auch Darmesteter's Anmerkungen zu Vd. 18. 3, Le ZA. II. 247, n. 41. [3] Yt. 4. 7 *drujinąm* ist jedoch Gen. Pl., es sei denn, man erklärt es als Adj., wie vom Verfasser in JAOS., Mai 1899, gethan ist. Yt. 24. 29 ist textlich zu corrumpirt, um davon ausgehen zu können. In den Pahlavischriften kommt der Plural *drūjān* öfter vor, z. B. AV. 53. 4; 70. 3; GF. 4. 15; 5. 6. — [4] Vd. 18. 30—59; vgl. auch Sls. 10. 7; 12. 18. — [5] Yt. 1. 19 = 13. 71; Yt. 11. 3; vgl. Sls. 20. 9. — [6] z. B. Vd. 8. 21; 18. 31; Ys. 9. 8; 57. 15; Yt. 5. 34; 14. 4. — [7] Am besten

erklärt man überall in den Gāthās den Plural von *drəgvant* als sich auf die Bösen beziehend. Ausgenommen ist vielleicht Ys. 44. 14, wo das Pahlavi eine Anspielung auf Ahriman sieht. Beachte den Gebrauch des Pl. in Vd. 19. 44, 45. — [8] Vgl. auch Darmesteter, Le ZA. II. 373 n. 3. — [9] Vd. 5. 27 f.; 7. 1 f.; Sls. 2. 1—2; Dāṭ. 17. 7—8. — [10] Vd. 8. 14—22 u. s. w.; Vd. 8. 41 f. — [11] Vgl. Stackelberg, WZKM. XII. 237. — [12] In ähnlicher Weise stammt Macbeth, der alten schottischen Chronik Wynton's gemäss, vom Teufel ab. — [13] Vgl. auch Justi, Namenbuch s. v. *Baēwarāspa. — [14] Yt. 5. 29 *Bawri* und Yt. 15. 19 *Kvirinta*. Vgl. besonders Darmesteter, Le ZA. II. 584 n. 16. — [15] Yt. 19. 46; Bd. 31. 56; 34. 5—6; Dk. 9. 21. 2. — [16] West sagt »probably Semitic«, SBE. V. 131 n. 6; Darmesteter versteht darunter die Chaldäer und dann die Araber, vgl. Le ZA. II. 375 n. 39 und III. Introd. xlix. — [17] Vgl. Ys. 9. 7—8; Bd. 31. 7; 34. 6; Dāṭ. 37. 97; 55. 5; Dk. 7. 1. 26; 7. 11. 3 und verschiedene Stellen im Schahname. — [18] Bd. 29. 7—9; Byt. 3. 58—62. — [19] Vgl. Vd. 18. 62; 21. 2, 17; Ys. 9. 32; Yt. 21. 39 u. s. w. — [20] Aw. *yātumaiti* und *kaxᵛarədaini*, Vd. 21. 17; Yt. 3. 9, 12, 16; vgl. *aδ̌maoya* Vd. 21. 1. — [21] Bd. 3. 3—10. — [22] Siehe Jackson, Zoroaster, p. 53, und § 51, 8 oben.

§ 60. Yātus, Pairikās und ähnliche übelwollende Mächte. — Ausser den Daēvas nennt das Awesta noch eine Liste übelwollender Mächte und übler Persönlichkeiten, welche unter der allgemeinen Beschreibung von »Yātus, Pairikās, Unterdrückern, Kavis und Karapans, Banditen, Ketzern, Wölfen und einfallenden sengenden Horden« gruppirt werden[1]. Hiervon sind die ersten

1. die Yātus (aw. *yātu*, phlv. *yātūk*, pers. *jādū*, Nēryōsangh *śākinī*, *rākṣasa*) Zauberer und Schwarzkünstler; die Bezeichnung scheint sich eher auf menschliche Wesen als auf übernatürliche Kreaturen zu beziehen. Von diesen ist das Hauptgeschöpf der höllische Räuber *Axtya*, welcher neunundneunzig Rätsel aufgibt, die jedoch von dem Yōishta der Fryānas, einem frommen Turanier, gelöst werden. Der Überlieferung zufolge war es ungefähr dreissig Jahre nach Zoroasters Tode, als dieser Zauberer, Phl. *Axt*, getötet wurde. (Siehe Yt. 5. 2; Byt. 2. 1; Dāṭ. 90. 3; Dk. 3. 195 (SBE. XVIII. 411); Dk. 9. 44. 14; und besonders die Pahlavierzählung Yōsht-ī Fryānō; West, Grundriss, II. 109, und Darmesteter, Le ZA. I. 335 n. 38; II. 266 n. 14; 386. Ferner Zsp. 23. 10, in SBE. XLVII. 10 n. 4).

2. Pairikā (aw. *Pairikā*, phlv. *Parīk*), der zweite Name, ist durch das persische Perī bekannt. Er wird einer Klasse von schönen, verführerischen Zauberinnen beigelegt und scheint sich stets auf übernatürliche Wesen zu beziehen[2]. Nach dem Awesta wirkt der üble Einfluss der Pairikās auf Erde, Wasser, Feuer, Vieh und die ganze Pflanzenwelt (Bd. 11. 19). Ausserdem verwendet Ahriman die Pairikās, um die Sterne zu behexen, so dass es nicht regne, und ihrem bösen Einflusse sind auch allem Anschein nach die Sternschnuppen zuzuschreiben[3]. Drei Pairikās insbesondere werden mit Namen genannt. Davon ist eine die Mūsh Pairikā[4], welche einen Komet oder irgend eine Ursache der Mondfinsternis zu bedeuten scheint, denn hiermit wird der Name im Būndahishn zusammengestellt[5]. In den Awestastellen, wo der Name vorkommt, werden die Gewässer gegen die Pairikās angerufen[6]. Aus ähnlichen Gründen wird der Regenstern Tishtrya angerufen, um die Pairikā Duzhyāirya »Missernte, Hungersnot, Unfruchtbarkeit, Dürre« im Zaum zu halten[7]. Diese Personifikation ist mit der üblen *Dušiyāra* der altpersischen Inschriften identisch (Dar. Pers. d. 15—12 = H. 15—20). Die dritte mit Namen angeführte Zauberin ist die Pairikā Khnanthaiti (*Xnąϑaiti*), eine Schöpfung Aṅra Mainyu's, ein böser Genius, der sich dem Keresāspa angeschlossen hat[8]. Dieser verderbliche Geist stellt eine Verkörperung des fremden Götzendienstes zu Vaēkereta oder Kabūl dar; vielleicht personifizirt er nichts mehr und nichts minder als die bestrickenden Reize irgend einer fremden Prinzessin[9].

3. Zur selben Klasse gehört auch eine Zahl weiblicher Teufel des Lasters und des Siechtums, die Dshainis[10]; überdies werden noch mit den Pairikās

und den Drudshs eine Unzahl von Personifikationen des Hochmuts, der Krankheit, des Fiebers und dergleichen zusammengestellt[11].

4. Von den anderen am Anfang dieses Paragraphen genannten übelwollenden Wesen lässt sich nicht viel sagen. Die Sātars des Awesta stellen in erster Linie ausländische Tyrannen vor. Die im Awesta so beständig vorkommenden Kavis und Karapans, welche der Überlieferung gemäss als blinde, dem Gesetze taube Leute erklärt werden, sind die Priester des entgegengesetzten Glaubensbekenntnisses[12]. Die Ashemaoghas sind Ketzer; die Kahvaredhas und Kayadhas Zauberer[13]; und die Zandas sind Apostel der Yātus[14]. Weiterhin ist das awestische *haēna*, altpers. *hainā* eine Personifikation der Not und des Elends eines feindlichen Einfalles. Vielleicht ist auch das fragmentarische Wort *sar..* in den altpersischen Inschriften hierhin zu zählen[15].

5. Die bösen Gestirne. Es bleibt nur noch übrig, auf eine andere üble Macht in der Natur, welche in Gestalt von Planeten oder bösen Gestirnen verkörpert sind, aufmerksam zu machen. Diese Gestirne stehen auf Seiten Ahriman's, um ihren verderbenbringenden Einfluss auf die Menschen auszuüben. Wir haben schon auf die Pairikā hingewiesen (§ 60, 2), auch auf Apaosha, den Dämonen, der mit dem guten Sterne Tishtrya kämpft (§ 57, 24). Dem Bündahishn zufolge (Bd. 2. 25) »stürzten sich die Planeten, zusammen mit vielen Dämonen, in die himmlische Sphäre hinein« und störten die Weltordnung zur Zeit, da Ahriman den Himmel bekriegte[16]. Es sind ihrer sieben, und sie sind Ahriman's eigene Schöpfung[17]. Nach der Aussage des »Ulamā-i Islām« hatten sie ursprünglich die Namen von Dämonen; als Ormazd jedoch sie unter seine Macht brachte, gab er ihnen neue Namen[18]. Unter diesen ist sein eigener Name selbst. Dies erklärt auch den Widerspruch, der darin liegt, dass in Bd. 5. 1 vielen derselben gute Namen zuerteilt werden (z. B. *Tīr*, *Vāhrām*, *Aūharmazd* und *Anāhīț*; die anderen Namen sind *Kēvān*, d. h. Saturn, *Gočihar* und *Mūš par*, vgl. § 60, 2 oben). Sie werden im Zaum gehalten durch die guten Gestirne, die Wächter des Himmels, deren Häupter Tishtrya, Satavaēsa, Vanant und Haptō-iringa sind, welche alle helfen, die Thore der Hölle zu hüten[19].

[1] Ys. 9. 18; Yt. 1. 10; vgl. auch Yt. 10. 34; 14. 4; 15. 12 und vgl. Darmesteter, Le ZA. I. 91—92. — [2] Vgl. Darmesteter, Le ZA. I. 91—92. — [3] Yt. 8. 39; vgl. auch Zsp. 11. 9. — [4] Ys. 16. 8; 68. 8 *avaiŋhå mūš avaiŋhå pairikayāi*. Vgl. Plutarchs μῦς ἐνύδρους Is. et Os. 46. — [5] Bd. 5. 1—2; 28. 44. Siehe auch West's Anmerkungen zu Sg. 4. 46—47. Vgl. auch Daț. 39. 11. — [6] Vgl. Anm. 4. [7] Yt. 8. 51—54; vgl. auch Yt. 8. 36. — [8] Vd. 1. 10; 19. 5. — [9] Siehe Darmesteter zu Bd. 1. 10; Bd. 19. 51, und vgl. West in SBE. XVIII. 373. — [10] Ys. 10. 17; Vd. 7. 59; 20. 10; Yt. 19. 8. Mit den Dshainis vergleicht Spiegel die arabischen Dshinns, vgl. EA. II. 139. — [11] Yt. 3. 8; Vd. 20. 9—10; Ganjeshāyigān II, ed. Peshotan D. B. Sanjana, p. 7, Bombay 1885. — [12] Siehe Jackson, Zoroaster, p. 28, 42; auf mögliche indische Beziehungen wird später zurückgekommen. — [13] Vgl. Ys. 61. 3; Vd. 18. 1; 21. 1 und Darmesteter, Le ZA. I. 264. — [14] Betreffs der Zandas (aw. *Zanda*) vgl. Ys. 61. 3; Vd. 18 16; ZPGl. p. 30. 9. — [15] NRa. 52, vgl. Jackson in JAOS. XX. 57. — [16] Vgl. auch Bd. 28. 43—44, 48; Zsp. 2. 10. — [17] z. B. Mkh. 8. 17—21; Zsp. 4. 3. — [18] 'Ulamā-i Islām, trad. Blochet, in Revue de l'Hist. Relig. XXXVII. 44 und die Übersetzung von Vullers, p. 52. — [19] Yt. 8. 8, 9, 12 u. s. w.; Yt. 12. 16—22; Sirōz. 1. 13; Bd. 2. 7; 5. 1—2; Zsp. 4. 3, 7—10; Mkh. 8. 17—21; 12. 7—10; 24. 8. Siehe besonders Spiegel, EA. II. 140—141; Casartelli, Mazd. Relig. p. 99—100.

§ 61. Ungeheuer und fabelhafte üble Geschöpfe. — Gerade wie die Religion Babyloniens und Assyriens, so machte sich auch der altiranische Glaube Vorstellungen vom Dasein einer Anzahl abschreckender Ungeheuer und böser Geister in furchtbarer Gestalt[1]. Man denke nur an die Wandskulpturen von Persepolis, die so häufig den Kampf der achaemenidischen Könige mit schrecklichen Tieren darstellen. 1. Unter diesen ahrimanischen Ungeheuern ist das erste

natürlich der schon zur Genüge beschriebene Azhi Dahāka. Auf ihn folgt 2. »der gehörnte Drache« Azhi Srvara (aw. *Aži Srvara*, phlv. *ažō srōbar*, *srōbōvar*, Nēryōsangh *ahi srubara*), ein schrecklicher, giftstrotzender Wurm, dessen Grösse und Aussehen in Ys. 9. 11; Yt. 19. 4; Dk. 7. 1. 32; 8. 35. 13; 9. 15. 2 beschrieben wird[2]. Ihn erschlägt der tapfere Keresāspa, auf dessen Heldenthat des öfteren hingewiesen wird. Ihm gesellt sich 3. Gandarewa zu, ein Ungeheuer, von welchem gesagt wird, dass es »goldene Fersen« habe, und dessen Kopf die Himmel berührt, obschon es selbst sich in den Gewässern befindet (Yt. 5. 38; 15. 28; 19. 41; Dk. 7. 11. 32)[3]. Derselbe Held erlegte 4. ein titanisches Ungeheuer Namens Snāvidhka, ein zur gehörnten Rasse gehöriges Geschöpf mit steinernen Händen (Yt. 19. 41—44)[4]. Der Dēnkart spricht von ihm als einer Drudsh[5]. Das Ungeheuer erklärte prahlend, dass es Himmel und Erde, ja sogar Ormazd und Ahriman in Verwirrung bringen würde. Dass Keresāspa es tötete, ist eine der grössten Thaten dieses Helden[6]. 5. Andere üble Geschöpfe oder als Ungeheuer personifizirte Feinde werden bei Namen genannt in Yt. 19. 41—52, z. B. die von Nivika und Dāstayāni abstammenden Hunus, sowie auch Hitāspa, Vareshava Arezōshamana und der böse »Pitaona nebst vielen Hexen«[7]. Zu letzteren gehört der feindlich gesinnte Zainigāu (Yt. 19. 93; Bd. 31. 6; Dk. 7. 11. 3) und vielleicht auch Tūr-ī-Brātarvakhsh, der Mörder des Propheten Zoroaster (Stellen bei JACKSON, Zoroaster, p. 128—129), sowie auch möglicher Weise die rätselhaften Gāthānamen Grēhma und Usidsh (Ys. 32. 13; 44. 20, vgl. ved. *Uśij*). Besonders muss hier der Tyrann Keresāni, Haoma's Feind, erwähnt werden, über dessen Identität die Meinungen noch auseinandergehen[8].

[1] Vgl. JASTROW, Religion of Babylonia and Assyria, Boston 1898, p. 263 f. — [2] Vgl. WEST, SBE. XVIII. 370—375; XXXVII. 111, 198; XLVII. 13. — [3] Über Gandarewa vgl. SPIEGEL, Arische Periode, p. 210 ff.; JUSTI, Iran. Namenb., p. 110; STACKELBERG, WZKM. XII. 24. — [4] Über *srvō-jana* vgl. den Aufsatz meines Schülers A. F. J. REMY, Journ. Am. Or. Soc. XX. 70. — [5] Dk., ed. PESHOTAN, V. 223, 21, siehe JUSTI, Iran. Namenb., p. 305. — [6] Die Ansicht A. WEBER's über Snāviδka siehe Sb. Berl. Ak. vom 17. Juli 1890, S. 903, und vom 12. Juli 1894, S. 10. — [7] Yt. 19. 41—42; Dk. 9. 15. 2, vgl. WEST, SBE. XVIII. 370; XXXVII. 198, und JUSTI, Iran. Namenb. p. 22. 80, 132, 230, 254. — [8] Siehe besonders die von DARMESTETER, Le ZA. I. 81—82 vorgeschlagene Identifikation mit Alexander dem Grossen, worüber viel gesprochen ist, vgl. unten. Siehe auch JUSTI, Iran. Namenb., p. 161.

§ 62. Schluss. — Wir haben nunmehr eine Übersicht gegeben über den Umfang der iranischen Dämonologie, welche sich der üblen Rotte Babylons und Assyriens mit ihren *utukku*, *shedu*, *namtar*, *ašakku* u. dgl. an die Seite stellt, womit auch wohl Vergleiche gezogen werden könnten. Nur die Scharen der Engel und die Wachsamkeit der Menschen halten das Heer des Ahriman, seine Dämonen und Teufel im Zaume. Irgend ein Abweichen vom Pfade der Gerechtigkeit, irgend eine sündige oder gedankenlose Handlung, eine Vernachlässigung des Guten oder Nichtbeachtung der vorgeschriebenen Lebensweise gibt den Menschen in die Macht irgend eines Dämons oder irgend einer anderen üblen Kraft, die stets lauert, von ihm Besitz zu nehmen und sowohl Seele als auch Körper zu Grunde zu richten. Die Dämonenlehre des Zoroastrismus ist, wie wohl schon aus dem vorhergesagten erhellt, sehr umfangreich und verdient eine genauere Darstellung als ihr in diesem beschränkten Raume gewährt werden konnte.

Litteraturangaben. Im Allgemeinen SPIEGEL, Eran. Altertumskunde, II. 126—148; DARMESTETER, Ormazd et Ahriman, p. 259—265; DERS., Le Zend Avesta, III. Introd. p. 43—45; C. DE HARLEZ, Des Origines du Zoroastrisme, p. 211—219; DERS., Avesta traduit, Introd. p. 128—135; HOVELACQUE, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, p. 303—325; GEIGER, Civilization of the Eastern Iranians, transl. DARAB D. P. SANJANA, I. Introd. p. 61—63. Siehe auch RAPP, Die Religion der Perser, in

ZDMG. XIX. 80—81 (ins Englische übersetzt von K. R. Cama, Religions and Customs of the Persians, p. 153—155); Casartelli, Mazdayasnian Religion, p. 88—93; Ervad S. D. Bharucha, Zoroastrian Religion, p. 28—32, xliii—xliv; Edv. Lehmann, Die Perser, p. 182—184; Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie, p. 72—105; Stave, Über den Einfluss des Parsismus, p. 235 ff. Vergleiche ferner Ragozin, Story of Media, p. 135—138, 152, New York 1888, und die Dämonenlehre bei Jastrow, Religion of Babylonia and Assyria, p. 260—273, Boston 1898.

VII. DAS WELTALL UND DER MENSCH. KOSMOLOGISCHE, ANTHROPOLOGISCHE UND PSYCHOLOGISCHE IDEEN DES ALTEN IRAN.

§ 63. Einleitung. — Die Entstehung der Welt versuchte die religiöse Spekulation der antiken Völker in der mannigfachsten Weise zu erklären. Als Ursache setzte man bald die Elemente, Wasser, Feuer, die Nacht, oder Liebe und Feindschaft. Die Vorstellung von einem Weltei oder überweltlichen Baume findet sich mehrfach auch in den alten Kosmologien. Die kosmogonische Spekulation ist bei den Zoroastriern eng mit den religiösen Grundproblemen verknüpft. Nach ihr ist das Weltall einzig und allein das Produkt des Ormazd; nur durch Ahriman, dessen böswillige Angriffe die reine Welt des Ormazd besudeln, wird er in seinem Schöpfungswerk gestört. Die Erde ist der Schauplatz des Kampfes zwischen diesen beiden. Der Mensch ist der Mittelpunkt des Universums, und seine Seele steht auf dem Spiele; sie ist der Preis, um den beide Geister ringen. Betrachten wir darum die Vorstellungen der alten Perser von der Organisation des Weltalls, ihre Kosmologie, und ihre Anthropologie näher.

§ 64. Kosmologie und Chronologie: die Geschichte des Universums. — Das System der iranischen Chronologie der Welt stellt am besten der Bündahishn dar, welcher sich ganz besonders mit »der Urschöpfung«, wie der Name Bündahishn besagt, beschäftigt. Die Darstellung, die sich in diesem Werke findet, ergänzt durch Bemerkungen in anderen Pahlavitexten und verbunden mit Andeutungen, die uns das Awesta gibt, lässt uns einen ziemlich sicheren Einblick in die zoroastrische Kosmologie thun.

Das Awesta und die Pahlavischriften setzen in den Anfang aller Dinge die beiden Urgeister[1]. Von diesen beiden wohnt, wie der Bündahishn und die Zāṭ-sparam-Auszüge lehren, der gute Geist, Aūharmazd, oben in »ewigem Lichte«; der böse Geist lauert im Abgrunde »ewiger Finsternis«[2]. Zwischen beiden ist eine Leere (Phl. *vāē* = Aw. *vayu*, *vayā*); dies ist der Zwischenraum, der Schauplatz ihrer Begegnung und ihres Kampfes im Reiche der Zeit[3]. Im Awesta und in der Pahlavilitteratur gibt es zwei Arten von Zeit: erstens »grenzenlose Zeit« oder Ewigkeit; zweitens »die herrschende Zeit der langen Periode«, welche Ormazd als Zeitabschnitt für die Geschichte der Welt bestimmt hat[4]. Letzterer Zeitabschnitt bildet eine grosse Weltepoche von 12000 Jahren. Diese ganze Weltdauer wird wieder in vier grosse Perioden von je 3000 Jahren eingeteilt. Jedem dieser Millennien weiterhin steht ein Zeichen des Tierkreises vor[5]. Auf diese Weise erhalten wir eine Weltperiode, welche dem Cyklus eines ungeheueren Himmelsjahres entspricht[6].

1. Die ersten 3000 Jahre: Geistige Schöpfung. Der erste Abschnitt der Weltdauer ist die Periode der geistigen Schöpfung. Von Anfang an weiss Aūharmazd kraft seiner Allwissenheit von der Existenz Aharmans. Deswegen bringt er seine ganze Schöpfung zunächst in einem immateriellen Zustand hervor und diese Schöpfung verbleibt in dieser transscendentalen Form während der ersten 3000 Jahre der Zeit[7]. Diese ursprüngliche geistige Schöpfung durch Ahura Mazda wird durch die *fravašis* vertreten; schon im Awesta wird auf

sie hingewiesen[8]. Erst nachträglich taucht Aharman, unwissend und zu spät kommend, wie er immer ist, aus dem Dunkel hervor und wird von dem Anblicke des Lichtes verwirrt. Aûharmazd schlägt dem Ahriman Frieden vor, doch jener lehnt ab, darauf bietet er dem bösen Geiste einen Kampf an auf die Dauer von 9000 Jahren, denn er weiss, dass nach Ablauf dieser Zeit der böse Geist vernichtet werden wird[9]. Als dieses Anerbieten angenommen wird, schlägt Aûharmazd sofort den Aharman, der sich ins Dunkel zurückflüchtet und 3000 Jahre im Zustande der Verwirrung bleibt. Die Waffe, deren sich Ormazd bei diesem ersten feindlichen Zusammenstoss bedient, ist, nach Angabe der zoroastrischen Schriften, das heilige Gebet *Ahuna Vairya*. Dieses heilige Wort besteht schon vor der Erschaffung der Welt[10]. In mancher Hinsicht ist es dem *Λόγος* und der *Vāč* der indischen Kosmologie vergleichbar[11].

2. Die zweiten 3000 Jahre: die materielle Schöpfung. Noch ist die materielle Welt unerschaffen. Während dieser zweiten Periode schafft Aûharmazd die bis dahin nur in geistigem Zustande bestehende Schöpfung in materielle Gestalt um. Zur selben Zeit erschafft Aharman Dämonen und böse Geister, die ihm im Kampfe gegen den Himmel beistehen sollen[12]. Die erste der materiellen Schöpfungen Aûharmazds, nach den Amshaspands und den Geistern, ist »der Himmel«; die zweite ist das Wasser; die dritte die Erde; die vierte die Pflanzen; die fünfte das Tierreich; die sechste der Mensch[13]. Die Fravashis, oder himmlischen Urbilder, helfen ebenfalls bei dieser Schöpfung, gerade wie sie es auch bei der Regierung der Welt thun. Weiterhin, aus freier Wahl werden diese Schutzgeister, die Fravashis der Menschen, geboren und kommen zur Welt, um mitzuhelfen bei der Besiegung Aharmans und um ewige Freuden zu gewinnen[14].

3. Die dritten 3000 Jahre: Einbruch Ahrimans; früheste Geschichte der Menschheit. Die dritten 3000 Jahre, oder das siebente Millennium fängt jetzt an. Dies ist die Periode »der Vermengung der Willen Aûharmazds und Aharmans«[15]; es ist diejenige Periode in der Geschichte der Menschheit, die der Offenbarung vorausgeht. Nachdem sich Aharman von seiner Verwirrung erholt hat, ermutigt durch seine infame Buhle, die Dämonin Dshah, welche Miltons Auffassung der Sünde entspricht[16], stellt er sich an die Spitze seiner höllischen Scharen und wie eine Schlange springt er durch den Himmel zur Erde nieder[17]. Die Himmelswölbung bricht; die Erde ist in grosser Not. Verderben, Verwesung, Krankheiten und schädliche Geschöpfe werden über die Welt verbreitet. Der böse Geist greift das Wasser, die Erde, die Pflanzen und das Feuer an; er beschädigt und verunreinigt dieselben. Er erschlägt den Urstier (*gōš*) und den Urmenschen (*gāyōmarṭ*). Der Kampf währt eine Weile; schliesslich aber gelingt es den Himmelsgeistern, die höllische Rotte zu schlagen und in die Hölle unterhalb der Erde zu schleudern, während sie selbst helfen, eine Mauer um den Himmel zu bauen, damit dieser gegen den Feind geschützt sei[18]. Indem jedoch der Urstier und der Urmensch, Gōsh und Gāyōmarṭ, vergehen, werden sie die Urzeuger alles Tierlebens und der Menschheit. Den Rest dieser 3000 Jahre füllt die Geschichte des Menschengeschlechtes und der irdischen Königreiche aus, besonders von Yima (vgl. Skt. *Yama*) bis zur Ankunft Zoroasters und der Annahme der Religion durch Vishtāspa.

4. Die letzten 3000 Jahre: von der Ankunft Zarathushtras bis zum Tage des Gerichts. Das zehnte Jahrtausend fängt an, indem die Religion dem Zarathūsht geoffenbart und von Vishtāsp angenommen wird. Dieses Millennium Zarathūshts und seiner nachgeborenen Söhne Aûshēṭar und Aûshēṭar-māh (Aw. *Uxšyaṭ-ərəta*, *Uxšyaṭ-nəmah*), zusammen mit der Ankunft des Messias Sōshāns (Aw. *Saoshyant*), füllen den vierten Abschnitt der 12000 Jahre aus. Mit dem jüngsten Tag wird das Ende dieser Zeit kommen; die allgemeine

Auferstehung der Toten findet statt; Aûharmazd wird über Aharman triumphiren; in einer neuen und vollkommenen Zeitlichkeit wird das Gute unumschränkt herrschen[19]. Dieselbe Vorstellung eines Kampfes zwischen den beiden Prinzipien des Lichtes und der Finsternis, des Guten und des Bösen, als Ursache des Weltalls, und die Verbindung dieser Vorstellung mit der Lehre von »der grenzenlosen Zeit« (*zrvan akarana*) als ein charakteristischer Lehrsatz des Zoroastrismus wird, unter anderen, von den armenischen Schriftstellern Eznik, Elisaeus und Thomas Arzrouni erwähnt, wie schon vorher bemerkt wurde[20].

Dies ist das Schema der Weltgeschichte nach der zoroastrischen Religion. Eine musterhafte Tabelle der gesamten Chronologie gibt West, SBE. XLVII. Introd. § 56—57. Es sei noch auf den Appendix über den Kalender des Awesta und des altpersischen Volkes (§ 72 unten), den ich meinem Schüler, Dr. Louis H. Gray, verdanke, verwiesen.

[1] Ys. 30. 3; 45. 2; Bd. 1. 1f.; Zsp. 1. 1—2. — [2] Über »ewiges Licht« und »endlose Finsternis« im Awesta vgl. Yt. 22. 15, 33. — [3] Über »Zeit« und Vaē siehe den Überblick über den grossen iranischen Bûndahishn von West, Grundriss II. 100. Betreffs des Kampfes zwischen Ormazd und Ahriman vgl. Bd. 1. 1—5; Zsp. 1. 1f. und 'Ulamā-i Islām, übers. Vullers, p. 46ff.; vgl. auch Blochet in Revue de l'histoire des Religions, XXXVII. 23—49. — [4] Aw. *zrvānəm akaranəm* und *zrvānəm hᵛaδātəm* (e. g. S. 1. 21), und vgl. Phl. Bd. 34. 1f. Über Aûharmazd als Urheber der Zeit siehe Zsp. 1. 24 und Gr. Iran. Bd. 1 (West's Überblick, Grundriss II. 100). — [5] Bd. 34. 2; vgl. 'Ulamā-i Islām, übers. Vullers, p. 46. — [6] Einige glauben Spuren babylonischen Einflusses in diesem zodiakalischen System zu erkennen. — [7] Bd. 1. 8; Zsp. 1. 22. — [8] Yt. 13. 1f., und siehe besonders Aw. *mainyava stī*, *gaēϑya stī* (e. g. Ys. 35. 1; Fragm. Vd. 2. 2; vgl. Darmesteter, Le ZA. III. 41, und vgl. *manaspaoirya dāmaṇ*. Weiterhin in Bezug auf das geistige Prototyp, von welchem die materielle Form eine Kopie ist, siehe die persische Ansicht, auf welche Clemens Alex. Stromata 3. p. 446 c hindeutet; vgl. Rapp, ZDMG. XX. 66 (= Cama p. 210); Kleuker, Anh. zum ZA. II. 3 Thl. p. 108. — [9] Bd. 1. 9—20; Zsp. 1. 10; vgl. Awesta, Yt. 11. 14. — [10] Ys. 19. 1—3; Bd. 1. 21—22. Vgl. J. Oppert, L'Honover, Le Verbe créateur de Zoroastre, p. 13, 22, in Annales de Philosophie Chrétienne, janvier 1862. — [11] Siehe Darmesteter, Essais Orientaux p. 197—201; Le ZA. III. p. LIV—LVI. — [12] Bd. 1. 21—28. — [13] Bd. 1. 28; Zsp. 1. 20 und Awesta, Yt. 13. 86; Ys. 19. 1; Yt. 13. 28. — [14] Bd. 2. 10—11; vgl. Yt. 13. 28—29. — [15] Bd. 1. 20. — [16] Bd. 3. 1—9, § 59, 5 oben. — [17] Vgl. Bd. 3. 10—19; 6. 1—4; Zsp. 2. 1—4, und Awesta, Yt. 13. 13, 77. — [18] Bd. 3. 10—27; 6. 2; Zsp. 2. 1—11; 5. 1; vgl. Awesta, Yt. 13. 45, 76—78; und für Aw. *Gao* und *Gaya Marətan* siehe Ys. 29. 1f.; 30. 6; Ys. 13. 17; Yt. 13. 37; 7. 1 (*mā̊ŋhəm gaočiϑra*). [Vgl. B. N. Dhabar, Cama Memorial Volume, p. 84.] — [19] Siehe Kap. IX unten. Siehe auch Bd. 30. 2f.; Dk. I. p. 246—247 (ed. Peshotun Dastur Behramjee Sanjana). Weiterhin, vgl. den Auszug aus dem grossen Iran. Bd. übers. von Darmesteter, Le ZA. III. 398—402. — [20] Kap. IV, Schluss. Vgl. auch Wilson, Parsi Religion p. 542f.; und Jackson, Zoroaster p. 276—278.

§ 65. Griechische Angaben über die kosmologischen Ideen der Perser. — Herodot macht keine speziellen Angaben über die kosmologischen Vorstellungen der alten Perser; er sagt nur, dass die Perser den ganzen Himmelskreis Zeus nannten[1], und nebenbei erwähnt er eines dem Zeus heiligen Wagens, der von vier weissen Pferden gezogen wurde und einen Teil der Gefolgschaft des Xerxes ausmachte[2]. Dieser Wagen war ein heiliges Symbol und stellte den rollenden Himmelswagen vor, wie man aus Xenophons Anspielung auf den Wagen in der Prozession des Cyrus ersehen kann[3], und auch aus des Dio Chrysostomos schöner Beschreibung des persischen Gleichnisses, welches sich das Weltall unter dem Bilde eines von der Gottheit gelenkten und durch die Ewigkeit dahinkreisenden Wagens vorstellt[4]. Der Umlauf der Sonne und des Mondes sind nur ein Teil des Universums und weder Homer noch Hesiod, so behauptet er, haben von diesem Wagen so schön gesungen wie es Zoroaster gethan habe. Der Wagen wird nach seiner

Schilderung von vier riesigen Pferden, jedes noch schneller und stärker als das andere, gezogen. Diese Pferde laufen in concentrischen Kreisen und stellen die Sphäre des Himmels, der Luft, der See und der Erde vor. Das Ganze wird durch νοῦς regiert, welcher die Welt durchdringt, und alles Bestehende absorbiert und wieder hervorbringt[5]. Das Bild mag in dieser Überlieferung griechische Färbung angenommen haben.

Keinem Zweifel unterliegt es, dass Aristoteles, wie auch Hermippus, von der zoroastrischen Lehre von den zwei ursprünglichen Prinzipien (ἀρχάς) als Quelle und Ursprung aller Dinge wussten[6]. Der erste von dem wir wissen, dass er einen Einblick in das System der Kosmogonie und Chronologie der Magier besass, war Theopompus, denn er kannte ihre Lehre von den tausendjährigen Cyklen. Dies erfahren wir aus Plutarchs kurzer aber inhaltvoller Beschreibung der Magierreligion, deren Richtigkeit fast in allen Punkten durch die einheimische Litteratur bestätigt wird. Plutarchs zum Teil auf Theopomp fussender Bericht lautet in der Hauptsache so (Is. et Os. 46—47):

Die Magier erkennen Horomazes als den Gott des Guten und des Lichtes an; in Areimanios sehen sie den Dämon des Bösen und des Dunkels: zwischen diesen beiden steht Mithra, den die Perser auch deswegen »den Vermittler« (den Mittler) (τὸν μεσίτην) nennen[7]. Horomazes stammt vom hehrsten Lichte her; Areimanios von der Finsternis; beide führen Krieg gegen einander. Horomazes erschuf sechs gütige Gottheiten (d. h. die Amshaspands), und dann, indem er dreimal so gross wurde als zuvor, zog er sich von der Sonne zurück gerade so weit wie die Sonne von der Erde entfernt ist[8]. Darauf schmückte er den Himmel mit Sternen, wovon der Hauptstern Sirius ist. Darauf schuf die oberste Gottheit vierundzwanzig andere Gottheiten, die er in ein Ei legte[9]. Um diesem entgegen zu wirken schuf Areimanios seinerseits eben so viele böse Wesen, die ihm folgen sollten. Sie durchbrachen das Ei und so wurde das Böse mit dem Guten vermischt[10]. — Unter Berufung auf Theopompus fügt Plutarch dann hinzu, dass der magischen Lehre gemäss einer der beiden Götter (i. e. Horomazes) 3000 Jahre lang herrscht, während der andere unterliegt; darnach bekämpfen sie sich 3000 Jahre lang und zerstören gegenseitig ihre Werke; zuletzt (τέλος) wird der gute Gott den Teufel (τὸν Ἅιδην) besiegen, das Gute triumphiert und das Millennium bricht an. Die letztgenannte Stelle weist deutlich auf die Lehre von den 12000 Jahren hin, welche, wie wir oben gezeigt haben, eine der Hauptlehren des Zoroastrischen Glauben ist.

[1] Hdt. 1. 131. — [2] Hdt. 7. 20. — [3] Xen. Cyrop. 8. 36. — [4] Dio Chrysostomos Orat. 36. — [5] Vgl. Rapp, ZDMG. 20. 63, 67—68 (= Cama p. 203, 210—213). Behufs besonderer Bemerkungen über diese Vorstellung siehe Kleuker, Anh. zum ZA. II. 3 Thl. p. 23 Anm. 43; p. 32 Anm. 65—66; p. 97 Anm. 2. — [6] Vgl. S. 627 oben. — [7] Vgl. auch Darmesteter, O. et A. p. 112; Windischmann, Über Mithra p. 57. — [8] Eine Anspielung auf die himmlischen Sphären, welche im Zoroastrismus erkennbar sind, wie später gezeigt werden wird. — [9] Anspielung auf die Yazatas und die Idee des Welteies. — [10] Zu erklären aus Bd. 3. 10—27; Zsp. 2. 1—11.

§ 66. Plan und Anordnung des Weltalls: Naturgesetze. — Was den Plan und die Anordnung des Weltalls betrifft, so ist es wahrscheinlich, dass schon das altiranische System sich auf eine geocentrische Auffassung des Weltalls gründete. Der Himmel ist vor der Erde erschaffen, aber die Erde ist in der Mitte desselben. Der Himmel selbst, dem Dāṭistān-ī-Dīnīk zufolge, gilt als dreifach: der oberste Himmel, der dunkle Abgrund, und was zwischen diesen beiden liegt[1]. Es scheint darnach doch nicht unwahrscheinlich, dass die Vorstellung von einem Weltei auch dem alten Iran nicht unbekannt geblieben war[2]. Die Atmosphäre (*vayu*) ist rings um die Erde; über dieser ist Himmelssphäre (Aw. *ϑwāša*, Phl. *spihar*), in welche die Sterne und Sternbilder und Zeichen des Tierkreises gesetzt sind[3]; infolge eines astronomischen

Missverständnisses werden die Sonne und der Mond im Zoroastrischen System in Sphären jenseits der Sterne versetzt[4]; über allen im höchsten Himmel thront Ahura Mazda. Verschiedene Sternbilder halten Wache über die vier Himmelsgegenden und den Zenith; jedem dieser steht ein besonderer Stern vor[5]. Die Planeten und Sternschnuppen stören die Ordnung der Natur und werden als die Kreaturen Ahrimans angesehen[6]. Ahura Mazda ist vor allem der Herr des Gesetzes, der ewigen Ordnung in der Natur, und der Gesetzmässigkeit in der Welt[7]. Ihm oder seinen Vertretern sind die Naturgesetze unterthan[8]. Alljährlich, zum Beispiel, lässt der Stern Tishtrya nach seinem Siege über Apaosha, den Dämon der Dürre, den Regen (Aw. *vāra*, Phl. *vār*) niederströmen[9]. Durch geheime Kanäle leitet Ahura Mazda das Wasser vom reinigenden See Pūitika zum mächtigen Reservoir Vourukasha in dessen Mitte der mythische Baum Hvāpa steht; auf diese Weise erhält der Samen der ganzen Erde die Nahrung des Himmels[10]. Das Feuer des Blitzes stammt von der Wolke, welche mit dem Dämon Spendshaghri (Aw. *Spənjaγri*, Phl. *Spēnjarjāk*) ringt (§ 57. 24, 25). Auch die anderen Erscheinungen des physischen und weltlichen Lebens lassen göttliche Anordnung und Absicht sehen.

[1] Dāṭ. 37. 24—26 (West, SBE. XVIII. 86—87; XXIV. 17 n. 4). — [2] So Spiegel, EA. I. 452—453, und andere (vgl. auch Yt. 13. 2). Die Idee wird jedoch von Casartelli angezweifelt (Mazd. Relig. p. 107). — [3] Diese Auslegung des Aw. *ϑwāša* oder Phl. *spihar* als die Sternsphäre hinter der Mondsphäre stimmt überein mit Arṭā Virāf 7. 5 f. und der Grossen Iran. Bd.-Stelle übers. von Darmesteter, Le ZA. II. 310 und n. 45. Es ist jedoch nicht die Auslegung Spiegel's, EA. II. 13—16, noch die von de Harlez, Av. trad. Introd. p. cxxxviii. — [4] Arṭā Virāf 9. 6. — [5] e. g. Yt. 8. 1, 12; Bd. 2. 7; 5. 1; für Einzelheiten siehe Geiger, OK. p. 308—314 (= Darab, East. Iran. I. p. 135—142); und Casartelli, Mazd. Relig. p. 95—96. — [6] z. B. Yt. 8. 8, 39; Bd. 3. 25—26, 43—45; Mkh. 8. 17—21. — [7] Ys. 31. 7, 8; 44. 3. — [8] z. B. Ys. 44. 3—4. — [9] Yt. 8. 1 f.; Bd. 7. 1—10; Zsp. 6. 9—14. — [10] Vgl. Vd. 5. 17—20.

§ 67. Ideen über die Schöpfung. — Was nun die Erschaffung und Organisation der materiellen Welt betrifft, so baut die Zoroastrische Lehre das Weltall als einen echten Kosmos auf. In den Gāthās wird Ahura Mazda als der Schöpfer gepriesen der alles mit Weisheit (*xratu*) hergestellt und geordnet hat mit Hilfe seines heiligen Geistes (*spənta mainyu*) oder seines guten Denkens (*vohu manah*)[1]. Besonders eine Stelle in den Gāthās, die ihn als den Urheber und Lenker der ganzen Natur verherrlicht, erinnert in ihrer schlichten Erhabenheit an die Schilderung der Psalmisten (Ys. 44. 3—4). Er war es der den Pfad der Sonne und der Sterne erschaffen (*dā*) hat; der den Mond bald zu- bald abnehmen lässt; der die Erde ohne Stütze gehalten hat und sie vor dem Hinunterfallen bewahrt; der das Wasser und die Pflanzen erschuf. Er ist es auch, der die schnellen Rosse vor die Winde und die Wolken gespannt hat; er ist es, schliesslich, der als weiser Demiurgos Licht und Dunkel und Einteilung des Tages hervorgebracht hat[2]. In ähnlicher Weise verherrlichen die Inschriften des Darius und der anderen Achämenidischen Könige Auramazda als denjenigen der den Himmel, die Erde, und den Menschen erschaffen hat (*dā*)[3]. In engerem Sinne wird in dem Schöpfungskapitel des jüngeren Awesta (Vd. 1. 1 f.) Ahura Mazdas Thätigkeit als ein Schaffen (*ϑwars*) verschiedener Länder und Wohnorte dargestellt, welche Aṅra Mainyu dann durch seine Gegenschöpfungen herabsetzt. Diese Ideen werden weiter ausgeführt im Pahlavi Būndahishn der, wie schon bemerkt, eine Art iranischer Genesis ist, die sich auf den älteren Awestischen Dāmdāṭ Nask gründet.

In diesem Zusammenhange ist es nicht unpassend, kurz über das Verhältnis der Awestaworte *dā*, *ϑwars*, *kərənt*, *taš* zu sprechen, welche die schaffende Thätigkeit nach verschiedenen Seiten hin bezeichnen. Die Verbal-

wurzeln *ϑwars* und *kərənt* in ihrer ursprünglichen Bedeutung drücken den Sinn des Schneidens aus; und *taš* bedeutet »behauen, formen, bilden«. Diese drei Verba sind im Gebrauche ausschliesslich auf die Thätigkeit des guten Geistes resp. Ahrimans im Gegensatz zu menschlicher Thätigkeit beschränkt[4]. Das Wort dessen Sinn der Idee wirklichen Erschaffens am nächsten kommt ist *dā-*, das typische Wort für »erschaffen«. Allerdings herrscht im allgemeinen die Meinung, dass die zoroastrische Vorstellung der Schöpfung eher ein Bilden oder Formen von etwas Vorherbestehendem war, als eine wirkliche Schöpfung *ex nihilo*[5]; diesem scheint jedoch eine bemerkenswerte Stelle im Būndahishn (Bd. 30. 5—6) zu widersprechen, wo anscheinend gemeint wird, dass etwas Nichtvorhandenes aus dem Nichts erschaffen wird[6].

Wir fügen noch hinzu, dass der Überlieferung gemäss die Erschaffung des Stoffes der Welt in sechs Perioden, den sogenannten Gāhānbārs, stattfand und den Zeitraum eines Sonnenjahres von 365 Tagen einnahm (siehe unten § 72). Sowohl Spiegel als auch Darmesteter legen grosses Gewicht auf gewisse auffallende Berührungspunkte mit der semitischen Schöpfungstheorie und beide behaupten, dass in dieser Hinsicht das Awesta unter dem Einfluss jüdischer Ideen stehe[7].

[1] Ys. 44. 3—4. — [2] Man beachte, dass hier Ahura Mazda als der Erschaffer des Dunkels dargestellt wird (*təmå*), gerade wie es anscheinend mit Anspielung auf persische Lehren in Jesaias 45. 7 angedeutet wird. — [3] z. B. Dar. Elv. (O) 1—11 und anderswo, z. B. Vd. 1, 2, u. s. w. — [4] Über die Awestaworte für »schaffen« siehe Anmerkungen von Jackson in H. T. Peck's Semitic Theory of Creation p. 25—27, Chicago, Barclay, White 1886. — [5] Siehe op. cit. und die Ansicht Spiegel's, EA. I. 454; West, SBE. V. 9 n.; Bharucha, Zor. Relig. p. 17; und vgl. Darmesteter, O. et A. p. 24, 84 n. — [6] Siehe Casartelli, Mazd. Relig. p. 28, und vgl. de Harlez, Av. trad. Introd. p. cxxxviii. — [7] Spiegel, EA. I. 455; Darmesteter, Le ZA. III. p. lvii (= SBE. IV. p. lvii, 2. ed.).

§ 68. Die Erde und ihre physische Organisation. — Wir wissen nicht mit Bestimmtheit, welche Vorstellung sich der Zoroastrismus von der Gestalt der Erde machte. Man nimmt gewöhnlich an, dass die Iranier sich die Erde als kreisförmig und flach, aus drei Schichten oder Strata bestehend, vorstellten[1]; jedoch ist Grund zu der Annahme vorhanden, dass sie sich die Erde als Sphäre dachten[2]. Die Oberfläche, glaubte man, sei in sieben Zonen oder Kreise eingeteilt (Aw. *karšvar*; Phl. *kēšvar*) — eine Einteilung, die eben so alt ist wie die Gāthās[3]. Betreffs der Anordnung der Karshvars und der Verteilung der Flüsse, Seen und Meere, müssen wir der Kürze halber auf das Awesta und den Būndahishn verweisen; das einschlägige Material, das dort enthalten ist, hat in einer Anzahl neuerer Werke kritische Erörterung gefunden[4]. Dasselbe gilt auch von der Organisation der Tier-, Pflanzen- und Steinreiche, oder den altiranischen Anschauungen über Zoologie, Botanik und Geologie[5].

[1] Vgl. Ys. 11. 7; Yt. 13. 2, und siehe Casartelli, Mazd. Relig. p. 110—111; Geiger, OK. 301 (= Eastern Iranians I. 128); Darmesteter, Le ZA. II. 506 n. 10. [2] Dk. 1. p. 19 nach Peshotun Behramjee Sanjana's Übersetzung; siehe Casartelli, Mazd. Relig. p. 111 n. — [3] Ys. 32. 3; siehe auch Justi, Handbuch, s. v. *karšvar*. Beachte, dass Nēriōsang das Wort *karšvar* durch Skt. *dvīpa* wiedergibt. Man hat Vergleiche gezogen zwischen den sieben indischen Dvīpas und den sieben iranischen Karshvars, vgl. Justi, s. v. und Geiger, OK. p. 303 (= East. Iran. I. 130 n.). — [4] z. B. Windischmann, Zor. Stud. p. 67; Geiger, OK. p. 303 (= East. Iran. I. 130) und Grundriss II. 387—394; Casartelli, Mazd. Relig. p. 110—117.— [5] Siehe besonders Casartelli, Mazd. Relig. p. 117—128.

§ 69. Der Mensch und die altiranischen Anschauungen über Anthropologie. — Ebenso wie man annahm, dass das Tierreich von dem von Ahriman erschlagenen Urstiere (Gōsh) seinen Ursprung bekam, so glaubte man auch, dass das menschliche Geschlecht vom Stammvater Gāyōmart ab-

stamme. Als er am Sterben war, liess er seinen Samen aus, und diesem entsprangen, wie uns der Bündahishn erzählt, zwei Wesen, Mashya und Mashyōī, die die Eltern des Menschengeschlechts wurden. Zuerst wuchsen sie zusammen auf unter der Gestalt der Schösslinge einer sich verschlingenden Rīvās-Pflanze; nachher aber nahmen sie die unabhängigen Gestalten von Mann und Frau an. Die erste Frucht ihrer Ehe waren Zwillinge, ein Knabe und ein Mädchen; diese verschlangen sie; die folgenden sieben Paare Kinder jedoch liessen sie leben. Von diesen sieben Paaren stammt das ganze Menschengeschlecht ab[1]. Aber ausser dem einen Baume, der dem Samen Gāyōmarts entsprang, entstand noch ein zweiter Schoss aus derselben Quelle. Dieser jedoch brachte menschliche Scheusale und Ungeheuer zur Welt, die verbrannt und verflucht sind[2]. Gerade wie die Bibel, so gibt auch der Būndahishn lange Genealogien der edlen und unedlen Rassen der Welt, doch müssen wir wegen Mangel an Raum uns begnügen, einfach auf diese Listen zu verweisen (Bd. 31. 1—33. 9).

[1] Bd. 15. 1—26. — [2] Bd. 15. 5, 31. Über den Pflanzenursprung der menschlichen Rassen vgl. Casartelli, Mazd. Relig. p. 130—134.

§ 70. Physiologische und psychologische Anschauungen. — Der Mensch besteht aus Leib und Seele; die Elemente, woraus er gebildet ist, sind demgemäss leiblich und geistig. Der geistige Teil seines Wesens bestand vor dem leiblichen und wird nicht wie letzterer mit dem Tode vergehen. Die physischen Bestandteile des menschlichen Wesens (*gaēϑā*), welche sich bei der Geburt verbinden und mit dem Tode auflösen, sind: 1. *tanu* oder der ganze Körper mit seinen verschiedenen anatomischen Teilen; 2. *ast*, die Knochen oder das Gerüst; 3. *gaya* oder *uštāna* »Lebenskraft, Vitalität«, welches mit dem Tode verloren geht (Vd. 5. 9). Obgleich der leibliche Körper sich mit dem Tode in seine Elemente auflöst, wird die Gestalt (*kəhrp*, *tanu*) zur Zeit der Auferstehung aufs Neue wieder hergestellt werden (vgl. Yt. 13. 61; Fragm. 4. 3) und mit der Verjüngung oder Erneuerung der Welt (*frašōkərəti*) nimmt das Individuum den neuen Körper der Zukunft (Phl. *tanū ī pasīn*) an.

Die gewöhnliche Einteilung der geistigen Organisation des Menschen, ist im Awesta eine fünffache: 1. *ahu* (Phl. *ahū*) »Geist, Eingebung, Vernunft«; 2. *daēnā* (Phl. *dēn*), »Religion, Gewissen, Offenbarung«, der moralische Faktor des Menschen; 3. *baoδah* (Phl. *bōd*) »Bewusstsein, Wahrnehmung, Empfindung«; 4. *urvan* (Phl. *ravān*) »Seele«; und 5. *fravaši* (Phl. *frōhar*) »Fravashi, Schutzgeist«. Nächst *daēnā* sind die wichtigsten dieser Fähigkeiten *urvan* und *fravaši*. Der *urvan*, oder die Seele, ist diejenige Fähigkeit des Menschen, welche ihm Willensfreiheit verleiht zwischen Gutem und Bösem zu wählen (*var*), welche ihn für seine Werke verantwortlich macht, und welche nach dem Tode mit seiner Fravashi vereinigt wird[1]. Die Fravashi, oder der Schutzengel, ist das himmlische Abbild des Menschen, sein Prototyp oder Vorbild »in der Nähe Aūharmazds«[2], sie lenkt des Menschen Seele als geistiger Helfer, und hat mit der Platonischen Lehre von der Idee einige Ähnlichkeit[3]. Von den Fravashis übler Geister wird nichts gesagt. In einigen der Stellen, welche den geistigen Organismus des Menschen zergliedern, findet sich im Awesta auch *təvīši* »physische Kraft«; und in späteren Aufzählungen wird auch *jān* »Leben« erwähnt im Sinne von Aw. *ahu*, *daēnā*; gelegentlich wird auch *hōš* (Aw. *uši*) »Sinn, Gefühl«, hinzugefügt. Es gibt ausserdem noch andere traditionelle Einteilungen der psychischen und ethischen Elemente; in einigen Fällen z. B. werden elf Fähigkeiten anerkannt. Unter diesen finden sich: *xratu* »Weisheit«, welche zweierlei ist, *āsna xratu* »angeborene Weisheit« und *gaošō-srūta xratu* »angelernte Weisheit«. Und ferner *čisti* »Wissenschaft, Kenntnis«, *manah* »Gedanke«, *vačah* »Wort«, *šyaoϑna* »That«, *vasah* »Wille«, *kāma* »Begierde

(Lust)« und dergleichen. Es genügt auf die neuesten Erörterungen dieses philosophischen Gegenstandes hinzuweisen[4].

[1] Vgl. Gross. Iran. Bd. übers. von Darmesteter, Le ZA. II. 501. — [2] Gr. Iran. Bd., vgl. vorhergehende Anmerkung. — [3] Vgl. auch p. 643. — [4] Geiger, OK. p. 295—300 (= East. Iran. I. 121—127); Darab D. P. Sanjana, The Avesta Doctrine regarding Man in Relation to his Body and Soul, Bombay Gazette, Nov. 3, 1882; Casartelli, Mazd. Relig. p. 134—144; Jackson, JAOS. XIII. p. ccxiv., Oct. 1887; Ervad Sherarji D. Bharucha, Zor. Religion and Customs, p. 20—22; Darmesteter, Le ZA. II. 501, 555; J. J. Modi, JRASB. XIX. 365—370. [Vgl. ferner E. K. Antia in Cama Memorial Volume, p. 154—158.]

§ 71. Schluss. — Von der soeben berührten moralischen Verantwortlichkeit der menschlichen Seele, die ein Hauptdogma des Zoroastrismus bildet, wird das folgende Kapitel handeln.

[1] Litteraturangaben. — Spiegel, Eranische Alterthumskunde II. 141—151; de Harlez, Avesta traduit, Introd. p. cxxxvf.; Geiger, Ostiranische Kultur p. 295—314 (= Eastern Iranians, übers. von Darab D. P. Sanjana, II. p. 127—142); Casartelli, Mazdayasnian Religion p. 94—144; Ervad Sheriarji D. Bharucha, Zoroastrian Religion and Customs p. 16—23, Bombay 1893; über arische Kosmologie im Allgemeinen vgl. Darmesteter, Les cosmogonies aryennes, in seinen Essais orientaux p. 171—207, Paris 1883.

§ 72. Appendix. Der Iranische Kalender (Appendix von meinem Schüler, Dr. Louis H. Gray.) — Der altiranische Kalender war von zweifacher Art, persisch und awestisch. In der awestischen Zeitrechnung gab es ein Jahr von zwölf Monaten, und jeder Monat enthielt dreissig Tage. Am Ende des Jahres wurden zu diesen dreihundertundsechzig Tagen noch die fünf Gāthātage (*Gāh, Andargāh*) gerechnet[1]. Die Namen derselben sind: *Ahunavaiti, Uštavaiti, Spənta Mainyu, Vohuxšaϑra* und *Vahištōišti*. Um den jährlichen Verlust von einem viertel Tag wieder gut zu machen, wurde alle hundertundzwanzig Jahre ein Monat eingeschaltet. Jedoch wurde dieses Einschaltungssystem während der Zeit der mohammedanischen Religionsverfolgung nach dem Sturze der Sāsānidenherrschaft nicht befolgt. Im Jahre 1745, lange nachdem die Mehrheit der gläubigen Zoroastrier ihre Zuflucht in Indien gefunden hatte, wurde ein Versuch gemacht, den Kalender zu reformieren, führte aber bedauerlicherweise zu ernsten religiösen Streitigkeiten unter den Parsen. Die indische Zeitrechnung des Awestajahres ist jetzt einen Monat hinter der persischen zurück[2]. Über Einschaltung im altpersischen Jahr ist nichts bekannt.

Das Jahr fing am 21. März an und bestand aus folgenden Monaten: *Fravarṭīn, Arṭavahišt, Horvadaṭ, Tīr, Amerōdaṭ, Šatvaīrō, Mitrō, Āvān, Āṭarō, Dīn, Vohūman, Spendarmaṭ*[3]. Hieraus erhellt, dass der awestische Kalender ein wesentlich hieratischer ist. Es ist beachtenswert, dass das Jahr mit Fravarṭīn (21. März bis 20. April), und nicht mit Dīn (16. December bis 15. Januar) beginnt, und dass die gewöhnliche Reihenfolge von Ahura Mazda und den Amshaspands gänzlich gestört ist. Weder das eine noch das andere hat bis jetzt genügende Erklärung gefunden.

In den 30 Tagen eines jeden Awestamonats wird jedoch die gewöhnliche Reihenfolge von Ormazd und seinen Erzengeln streng beachtet. Die Namen der Monatstage sind wie folgt: *Aūharmazd, Vohūman, Arṭavahišt, Šatvaīrō, Spendarmaṭ, Horvadaṭ, Amerōdaṭ, Dīn pavan Āṭarō*[4], *Āṭarō, Āvān, Xūršeṭ, Māh, Tīr, Gōš, Dīn pavan Mitrō, Mitrō, Srōš, Rašnū, Fravarṭīn, Vahrām, Rām, Vāt, Dīn pavan Dīn, Dīn, Arṭ, Āštāṭ, Āsmān, Zamyāṭ, Māraspānd, Anīrān*. Auch hier ist der priesterliche Charakter der Namen der Tage zu beachten. Von der Thatsache ausgehend, dass der erste, achte, fünfzehnte und dreiundzwanzigste Tag eines jeden Monats dem Ahura Mazda heilig waren, haben einige Gelehrte angenommen, dass die zoroastrische Religion den Monat

in Wochen einteilte. Da aber die Anzahl der Tage in diesen Wochen gleich 2 (7 + 7) + 2 [(7 + 1) + (7 + 1)] ist, so ist eine solche Ansicht kaum haltbar. In Wirklichkeit teilte man den Awestamonat in 14 + 16 Tage ein, und von jedem Abschnitt war der erste (also der erste und fünfzehnte des Monats) so wie auch der mittlere Tag (der achte und dreiundzwanzigste des Monats) dem Ormazd heilig. Allerdings nennt das Awesta selbst die Monatsnamen nicht; man findet sie jedoch in den Pahlavischriften, in Albīrūnī und sonstwo[5]. Die dreissig Tage des Monats werden sowohl im Awesta, als auch in den obengenannten Schriften aufgezählt[6].

Das Awestajahr hatte sechs Feste, *Gāhānbār*[7] genannt, welche die sechs Schöpfungsperioden feiern sollten[8]. Dies ist jedoch eine spätere ritualistische Erklärung, denn ursprünglich scheinen die Gāhānbārs Volksfeste gewesen zu sein, möglicherweise den Jahreszeiten entsprechend[9]. Die Namen der Gāhānbārs sind die folgenden: *Maiδyōzarəmaya*, entsprechend den Tagen *Xūršēṭ-Dīn pavan Mitrō* im Monat *Arṭavahišt* = 1. bis 5. Mai, *Maiδyōišəma*, *Xūršēṭ-Dīn pavan Mitrō* im Monat *Tīr* = 31. Juni bis 4. Juli, *Paitišhahya*, *Āštāṭ-Anīrān* im Monat *Satvaīrō* = 12. bis 16. September, *Ayāϑrima*, *Āštāṭ-Anīrān* im Monat *Mitrō* = 12. bis 16. Oktober, *Maiδyāirya*, *Mitrō-Vahrām* im Monat *Dīn* = 31. December bis 4. Januar, *Hamaspaϑmaēda*, die fünf Gāthatage = 15. bis 20. März. Der letzte Tag war der Gāhānbār κατ' ἐξοχήν. Diese Feste fanden statt in unregelmässigen Zwischenräumen von 45, 60, 75, 30, 80 und 75 Tagen. Die beste Erklärung dieser merkwürdigen Thatsache ist vielleicht die von Cama[10]. Wir wissen, dass das Awestajahr in einen Sommer (*hama*) von sieben Monaten, der am ersten Tage des Fravarṭīn (21. März) anfing, und in einen Winter (*zayana*) von fünf Monaten, der am ersten Tage des Āvān (17. Oktober) anfing, eingeteilt wurde[11]. Später wurde das Jahr auch in vier Jahreszeiten von drei Monaten eingeteilt: Frühling (*vahār*, *Fravarṭīn-Horvadaṭ*), Sommer (*hāmīn*, *Tīr-Šatvaīrō*), Herbst (*pātīz*, *Mitrō-Ātarō*) und Winter (*zamistān*, *Dīn-Spendarmaṭ*)[12]. Der scharfsinnigen Theorie Camas zufolge fielen der erste, zweite und fünfte Gāhānbār in die Mitte der Jahreszeiten, d. h. in die Mitte des dreimonatlichen Frühlings, des siebenmonatlichen Sommers, und des fünfmonatlichen Winters. Der dritte, vierte und sechste Gāhānbār dagegen, kamen am Ende der Jahreszeiten, d. h. des dreimonatlichen Frühlings, des siebenmonatlichen Sommers, und des dreimonatlichen Winters. Der sechste Gāhānbār war also der letzte Tag des Jahres.

Was den Tag selbst betrifft, so wissen wir aus dem Awesta, dass er in fünf Teile eingeteilt wurde, welche im Awesta *asnya ratavō* oder *ayara ratavō*, und im Pahlavī *gāhān* heissen. Die Gāhs waren wie folgt: *Hāvani* (Dämmerung bis Mittag), *Rapiϑwina* (Mittag bis 3 Uhr Nachmittags), *Uzayēirina* (3 Uhr Mittags bis zur Abenddämmerung), *Aiwisrūϑrima Aibigaya* (Abenddämmerung bis Mitternacht), und *Ušahina* (Mitternacht bis Morgendämmerung). Sowohl im Awesta als auch in den Pahlavitexten werden die Gāhs erwähnt[13]. Aus diesen Schriften erfahren wir, dass im Winter der Tag nur vier Gāhs hatte, denn der Rapithwin-gāh fällt dann aus, und der Hāvan-gāh dauerte von der Morgendämmerung bis 3 Uhr Mittags[14].

Der altpersische Kalender weicht von dem in den Awestatexten beschriebenen wesentlich ab. Von den zwölf Monaten des altpersischen Jahres werden in den Achaemenideninschriften zufälligerweise nur neun genannt. Es sind dies (in der von Oppert angenommenen Reihenfolge): *Bāgayādi*, *Ādukani*, *Aϑriyādiya*, *Anāmaka*, *Margazana*, *Viyaxna*, *Garmapada*, *Θūravāhara* und *Θaigarči*. Diese Monate erstrecken sich über den Zeitraum von Mitte Oktober bis Mitte Juli. Die von Justi angenommene Reihenfolge ist von derjenigen Opperts sehr verschieden. Sie ist wie folgt (in dem wir wie im Awesta-

Kalender mit März-April anfangen): 1. *Θūravāhara*, 2. *Θaigarči*[15], 3. *Ādukani*, 4. unbekannt, 5. *Garmapada*, 6. unbekannt, 7. *Bāgayādi*, 8. unbekannt, 9. *Aϑriyādiya*, 10. *Anāmaka*, 11. *Margazana*, 12. *Viyaxna*. Anscheinend fing das altpersische Jahr im Oktober-November (*Bāgayādi*) anstatt im April-Mai, wie im Awesta-Kalender, an, und die Tage des Monats wurden durch Zahlen anstatt durch Namen wie im Awestasystem, bezeichnet, mit Ausnahme des letzten Tages im Monat, welcher *xšiyamana*[16] hiess, eine Bezeichnung, die an eine verwandte Idee im griechischen Ausdruck μὴν φϑίνων für die letzten zehn Monatstage erinnert. Die Namen der Monate, welche den babylonischen Tammuz, Ab und Elul entsprechen, kommen in den Felseninschriften nicht vor. Im Awesta-Kalender sind alle Monatsnamen von spezifisch religiösem Charakter, während im altpersischen System, nur drei, *Bāgayādi*, *Aϑriyādiya* und vermutlich *Anāmaka* mit dem religiösen Kultus verbunden sind. Im grossen und ganzen ist es wahrscheinlich, dass wir im altpersischen Kalender die ältere iranische Zeitrechnung besitzen, denn Darius Hystaspis bediente sich derselben noch im ersten Teile seiner Regierung, obgleich — nach der Ansicht von Dr. West — er später an deren Stelle den Awesta-Kalender angenommen zu haben scheint, vielleicht auf Vorschlag seiner priesterlichen Ratgeber[17].

[1] Vgl. Quintus Curtius, III. 3. 10. — [2] Dosabhai Framji Karaka, History of the Parsis, I. p. 105—116; West, Academy XLI. p. 348. — [3] Haug-West, Glossary and Index of ... Arda-i Viraf, p. 87. Zu beachten sind auch die griechischen Namenformen der Awestamonate in Lagarde's Gesamm. Abh., p. 230, und die kappadokischen Formen, ebenda, p. 258—263; M. Schmidt, Neue lykische Studien, p. 142—144. Ferner die Stelle des Chrysokokkes bei Hyde p. 186. Schliesslich verweisen wir auf die Liste der Awestamonate in Firdausi's Schahname ed. Vullers-Landauer, p. 1110, 781—789. — [4] Oder *Dai pa Āϑarō*, u. s. w. Die khorazmische Form dieses Wortes, *Daδū*, sowohl als auch das sogdische *Dast*, und die griechischen und kappadokischen Formen Ντωι (ντ = δ, wie im Neugriechischen) und Τεϑουσια (oder Δαϑουσα) sind von Interesse in diesem Zusammenhang. Zu beachten ist fernerhin die Variante *Dīn* für *Dai* als ein Monatsname im Schahname, 1509, 229. Wenn die Lesart *Dai*, unterstützt von *Daδū*, *Dast* (für **Dats*?) Ντωι, Τεϑουσια angenommen wird, so ist der Ursprung dieses Namens des Tages in den Awestaworten *daϑūšō* oder *daδvantō*, beide Beiwörter des Ahura Mazda, zu suchen. Siehe weiterhin Haug-West, Glossary and Index ... of Arda-i Viraf, p. 281, 167; Justi, Bundehesh, p. 151—152. — [5] Bd. 25. 20; Albīrūnī Chronology, p. 52, 82. Zu bemerken ist auch Albīrūnī's Aufzählung der Monate nach den Angaben der Einwohner von Sidschistān, Sughd und Chvarizm, ebenda, p. 52—53, 56—57, 82. Siehe noch Sachau's Anmerkungen, ebenda, p. 383—384, und Hyde, p. 191, 203—205; Lagarde, Gesamm. Abh., p. 229—232. — [6] Ys. 16. 3—6; Sīr. 1. 1—30; 2. 1—30; Bd. 27. 24; Sls. 22. 1—30; 23. 1—4; Albīrūnī, Chronology, p. 53, vgl. auch p. 56—57. — [7] Ys. 1. 9; 2. 9; 3. 11; 4. 14; 6. 8; 7. 11; Vsp. 1. 2; 2. 2; Afr. 3. 2—12; Albīrūnī, Chronology, p. 204, 207, 210, 212, 217; vgl. auch die khorazmischen Namen, ebenda, p. 225 und Sachaus Anmerkungen ebenda, p. 425—426. Siehe weiterhin die persischen und Sanskrit-Übersetzungen der Afrīngān Gāhānbār in Darmesteter, Etud. Iran., II., p. 318—333. — [8] Bd. 25. 1. — [9] West, Glossary and Index ... of Mainyō-i Khard, p. 81; SBE. XXIV., p. 27, n. 1; Geiger, Ostiran. Kult. p. 321. — [10] Actes du VI. congr. internat. des Orientalistes, III. p. 583—592. — [11] Glosse zu Vd. 1. 4; Bd. 25. 7. — [12] Bd. 25. 30; vgl. auch Darmesteter, Le ZA., I. p. 40. — [13] Ys. 1. 3—7; 2. 3—7, und besonders die fünf Gāhs, wie auch Nir. 46—51; Bd. 25. 9—10; Dk. 9. 9. 6—10; ZPGl. 27. Vgl. ferner West, Glossary and Index ... of Mainyō-i Khard, p. 87—88; Darmesteter, Le ZA. I. p. 26—33. — [14] Siehe die naive Erklärung dieser Thatsache in Bd. 25. 10—14. — [15] Oder *Θaigrači*, Justi, ZDMG. LI. p. 242—245. Anders Foy, ebenda, LIV. p. 356—360. Zu beachten ist auch die neuelamitische Form des Wortes *Saikurrizil*. — [16] Bh. 2. 62. — [17] West, Academy, XLIX. p. 348; SBE. XLVII. Einl., p. 42—47.

Litteraturangaben über den Kalender. Albīrūnī, Chronology of Nations, tr. Sachau, p. 52—58, 82; Benfey-Stern, Die persischen Monatsnamen, p. 29—76; Bezzenberger, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., 1878, p. 251 ff.; Darmesteter, Le Zend-Avesta, I. 33—41; III. Introd. p. LXX; Geiger, Ostiran. Kult

p. 314—327; v. Gutschmid, Berichte über d. Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss., 1862, p. 1 ff.; de Harlez, Bull. de l'Athénée orient., 1881, p. 79—97, 159—183; Verh. d. v. intern. Orientalisten-Congr., IIb, p. 237—277; Avesta tr., Introd., p. 231—232; Hyde, Hist. relig. vet. Pers., Oxon. 1700, p. 183—213, 236—275; Justi, ZDMG. LI. p. 233—251 und die dort citirte Litteratur; Grundr. II. p. 428; Cama, Zertošti Abhyas, no. 7, Bombay 1867; Actes du vi. cong. intern. des Orient. III. p. 583—592; Lagarde, Purim 28—46, 57—58, in Abh. GGW. XXXIV; Masudī, Prairies d'or, tr. Barbier de Meynard, III. p. 413; Oppert, JA. 4me sér., XVII, p. 384; Le peuple ... des Mèdes, p. 187—190; Actes du viii. cong. intern. d. Orient. I, p. 253—264; ZDMG. 52. p. 259—270; Actes du xi. cong. intern. d. Orient. I. p. 327—348; Roth, ZDMG. XXXIV p. 697—720; Spiegel, Av. übers., II. Introd. p. 96—105; III. Introd. p. 40—41; Erān. Alterthumskunde, III. p. 665—670; ZDMG. XXXV. p. 642—645; 38. p. 433—436; West, SBE. XLVII., Einl. p. 42—47; Academy XLIX. p. 348. Vgl. fernerhin die vedischen Kalender, Zimmer, Altind. Leben, p. 360—374; Lassen, Ind. Altert.[2] p. 985—986. [Siehe jetzt noch sieben Aufsätze über den Kalender, von Parsengelehrten, im Cama Memorial Volume, p. 54, 122, 146, 216, 235, 241, 244; und Gray, Byzant. Zt. XI. 468—472; Drouin, Rev. Arch. XII. 333—343; Prášek, Beitr. z. alten Gesch. I. 26—50.]

VIII. MORAL DER ALTIRANISCHEN RELIGION.

§ 73. Einleitung. — Die religiöse Gesetzgebung eines Volkes und die Art und Weise wie dieselbe in der Praxis gehandhabt wird, geben einen Massstab für den Kulturgrad der Nation ab. Die Geschichte des alten Iran liefert ein Beispiel für diese Behauptung. Das ethische Niveau Persiens in ältester Zeit, einschliesslich der Zeit der Achaemeniden-Könige und der Herrschaft der Sāsāniden in frühchristlicher Zeit, soll hier kurz gezeichnet werden.

§ 74. Willensfreiheit und Verantwortlichkeit. — Wie wir wissen, ist der Dualismus, die grosse Spaltung der Welt, der Hauptcharakterzug des alten zoroastrischen Glaubens. Und als den wichtigsten Faktor in diesem Dualismus müssen wir die Lehre von der Willensfreiheit betrachten[1], welche die Stellung des Menschen in diesem Schisma bestimmt. Diese Lehre ist die Grundlage der ganzen Ethik in Zoroasters Religionssystem. Der Mensch ist Ormazds Geschöpf und als solches gehört er dem Reiche des Guten an. Aber frei erschaffen hat er das Recht der Wahl für oder wider Ormazd. Von dieser Wahl aber hängt sein eigenes künftiges Schicksal oder ewiges Verderben ab und sein Anteil an dem schliesslichen Triumphe des Guten oder des Bösen in der Welt. Jede gute That, die der Mensch übt, erhöht die Macht des Guten; jede böse That vermehrt das Reich des Bösen. Sein Einfluss gibt den Ausschlag zu Gunsten des einen oder des anderen; deswegen soll er das Gute wählen. Den Menschen in dieser Wahl zu leiten, betrachtete Zoroaster als Zweck seiner göttlichen Mission[2].

Als ein zweiter wichtiger Faktor in dem allgemeinen ethischen System der Religion, muss die Lehre von der Verantwortung gelten. Man glaubte, dass die Gottheiten streng über die Thaten eines jeden Menschen wachten[3]. Jede gute That wurde sorgfältig aufgezeichnet, — aber auch jede schlechte Handlung wurde unerbittlich niedergeschrieben. Die Lehre von dem Rechnung führenden Engel ist nirgends klarer aufgestellt worden als im Zoroastrismus. Ob die Handlungen im Buche des Lebens verzeichnet wurden, oder ob dieselben als ein konkretes Kapital angehäuft wurden, um später in der Wagschale gewogen zu werden, wenn die Seele selber nach dem Tode gewogen wurde, wie man in einem späteren Entwickelungsstadium der Religion annahm, kann hier füglich unerörtert bleiben. Anspielungen auf solch ein Verzeichnisgericht oder Abwägen sind häufig in den heiligen Büchern des Zoroastrismus, und zwar von den frühesten bis zu den spätesten Zeiten.

[1] Ys. 31. 11; 30. 2. — [2] Ys. 31. 2. — [3] Vgl. Jackson, Hymn of Zoroaster, p. 45—47; JAOS. XIII. p. xx. Oct. 1888.

§ 75. Humata, hūkhta, hvarshta. — Um nun vom Allgemeinen zum Besonderen überzugehen, so wurde die Quintessenz der moralischen Lehre Zoroasters in die bekannte Triade »gute Gedanken, gute Worte, gute Werke« oder *humata, hūxta, hvaršta* zusammengefasst. In der That ist diese Triade zum Schlagwort der Reden des Propheten geworden. »Ich übe gute Gedanken, gute Worte, gute Werke; ich schwöre ab alle bösen Gedanken, bösen Worte, bösen Werke« ist die Losung des Glaubens, die immer und immer wiederkehrende Phrase in der heiligen Schrift. Gute Gedanken, gute Worte, gute Werke, jedesmal zusammengenannt, bilden die drei Räume oder Stadien, durch welche die Seele des Gerechten nach dem Tode hinauffährt zum ewigen Himmelslichte (*anaγra raočå*). Böse Gedanken, böse Worte, böse Werke sind die Stufen, durch welche die Seele des Verdammten hinabfällt zur ewigen Finsternis. Der Mann, welcher diesen dreieinigen Lehrsatz des Glaubens ausübt, ist im Awesta »der Gerechte« (*ašavan*), der Mann, welcher dem Gesetze der Rechtschaffenheit gemäss lebt. Ihm entgegengesetzt ist »der Ungerechte« (*anašavan*), der Anhänger der Falschheit (*drəgvant*).

§ 76. Tugenden und Laster. — Mangel an Raum verbietet uns eine ausführliche Liste der auszuübenden Tugenden und Pflichten, oder der zu vermeidenden Laster und Untugenden zu geben. Die Haupttugenden sind Reinheit, sowohl des Körpers wie auch der Seele, Aufrichtigkeit, Wohlthätigkeit, Freigebigkeit und Barmherzigkeit. Schwerlich gibt es heute irgend ein Volk, welches bekannter ist durch seine Freigebigkeit als die modernen Zoroastrier, die Parsen in Bombay. Im Besonderen legte die Religion das grösste Gewicht auf treues Worthalten und Vermeidung jeglichen Betruges, namentlich der Lüge[1]. Nachdrücklich wurde den Gläubigen eingeschärft, sich frei von Schulden zu halten und niemals Diebstahl oder Raub zu begehen. Herodot berichtet, dass die Perser ihre Söhne drei Dinge lehrten, nämlich »zu Pferde reiten, den Bogen gebrauchen, und die Wahrheit sprechen«[2]. Und nächst der Lüge sahen sie das Schuldenmachen für die grösste Schande an, weil zu den vielen anderen Übeln, die diese Gewohnheit mit sich bringt, auch noch das Lügen hinzukam, »denn ein Mann der in Schulden ist« sagt Herodot, »muss notwendigerweise lügen«[3]. In den grossartigen Felseninschriften des Königs Darius findet sich kaum ein Paragraph, der nicht besonders betont, dass dieser mächtige Monarch ein Feind der Falschheit und ein Freund der Wahrheit sei.

Die Erziehung der alten Perser beschränkte sich jedoch nicht bloss auf den Geist; auch der Körper wurde nicht vernachlässigt. In der Erziehung der Jugend spielten körperliche Übungen im Freien eine wichtige Rolle[4]. Überdies wurde von Anfang an der Bewahrung von Mässigkeit und Keuschheit Beachtung geschenkt, obgleich sonst wohl die Ansichten hierüber nicht so streng gewesen sein mögen, wie bei uns heutzutage. Unmässigkeit, geschlechtliche Ausschweifungen, Verführung, Tötung der Leibesfrucht, und Päderastie sind Sünden, die das Awesta auf das Schärfste verdammt. Über das verworfene Weib wird der Fluch ausgesprochen[5]. Zu gleicher Zeit müssen wir aber im Auge behalten, dass unter den alten Iraniern die Vielweiberei und das Konkubinat zweifellos bestanden, wenn auch nicht gerade als Regel[6]. Auch scheinen die Perser dem Weingenuss ergeben gewesen zu sein[7]; jedoch wurde das Laster der Unmässigkeit streng bestraft, wenigstens nach einigen Anspielungen klassischer Schriftsteller zu urteilen[8]. Strabo spricht überdies von den Persern als mässig in den meisten ihrer Gewohnheiten[9]. Andererseits — und darin äussert sich ein gesunder Sinn — war die Ascese ihnen fremd; die zoroastrische Religion erlaubte jedem den normalen und freien Genuss des Lebens[10]. Die Familie war der Grundpfeiler des Staates, das

Aufbringen einer grossen Familie wurde als ein dem Throne geleisteter Dienst angesehen[11], war also eine Tugend und wurde als solche vom Könige belohnt. Wir müssen jedoch erwähnen, dass schon in der ältesten Zeit Mässigkeit, Beschränkung und eine gewisse Selbstbeherrschung im allgemeinen Charakterzüge der persischen Rasse waren[12], also nicht notwendigerweise der zoroastrischen Religion auf Rechnung gesetzt werden können. In erotischen Dingen ist der ganze Ton des Awesta und der Pahlavischriften äusserst zurückhaltend und keusch.

Was die Stellung der Frau anbetrifft, so war dieselbe im alten Iran anscheinend ebenso hoch oder niedrig, wie in Indien zu vedischer Zeit[13]. Gerade wie bei anderen Völkern des Ostens wird auch hier vorausgesetzt, dass die Frau dem Manne unterthan sei, und für die Frau »die ihrem Manne gehorsam ist« hat das Awesta ein besonderes Lob. So viel geht aber aus den zoroastrischen Schriften klar hervor, dass diese Unterwürfigkeit seitens der Frau keineswegs ein gänzliches Aufgeben ihrer Selbstständigkeit war. Noch verschiedene andere Tugenden verdienen erwähnt zu werden. Wie wir dem Awesta und den Schriften klassischer Autoren entnehmen können, wurde das nationale Selbstbewusstsein gepflegt[14]. Unterwerfung unter geistliche und kirchliche Obrigkeit wird unbedingt verlangt. Zufriedenheit, Fleiss, Mut und Tapferkeit, Liebe zur Weisheit und Wissenschaft, — alle diese Tugenden wurden eingeprägt[15]. Ehrfurcht vor der göttlichen Macht und die Ausübung religiöser Gebräuche und Zeremonien wurden streng befohlen[16]. Kurzum, wir finden in dem Sittengesetze des Zoroastrismus beinahe jedes uns geläufige Gebot betreffs der Pflichten gegen Gott und den Nächsten.

§ 77. Gebote und Verbote. — Unter den vielen speziellen Vorschriften, welche in der altpersischen Religion streng durchgeführt wurden, verdienen besondere Erwähnung diejenigen, welche die Reinhaltung der Elemente, Erde, Feuer und Wasser, bezweckten, wie auch das Verbot der Verunreinigung dieser Elemente, besonders durch Berührung mit verwesten Stoffen. Die strenge Durchführung dieser Vorschriften, Anfangs ohne Zweifel zum Teil nur aus Gesundheitsrücksichten, war was dem Zoroastrismus in den Augen der Griechen und Römer sein besonderes Gepräge gab. In der Durchführung dieser Vorschriften im Alltagsleben jedoch entstanden nicht wenige Umständlichkeiten und Schereien, wie man aus den römischen und griechischen Schriftstellern und auch aus den persischen Schriften selbst ersehen kann. Besonders zu billigen, auch von unserem modernen Standpunkte aus, sind die Vorschriften, welche den Zoroastriern zur Pflicht machen, für die Erhaltung und Förderung des Lebens nützlicher Tiere zu sorgen. Vor allem bezog sich dies auf die Kuh und den Hund, denn für ein Hirtenvolk, wie es die Iranier in frühester Zeit waren, sind diese beiden Tiere von unersetzlichem Wert und darum heilig. Aber diese Sorge für das Tier wurde nicht bis ins Absurde getrieben, wie unter den Jainas in Indien. Der zoroastrische Glaube lehrte ausdrücklich, dass es verdienstlich sei, schädliche Tiere, wie z. B. Schlangen, Kröten, Ratten und Ungeziefer, die ahrimanischen Ursprungs sind, zu vertilgen[17]. Durch das Töten solcher bösen Geschöpfe wird die Macht Ahrimans geschmälert und das Reich Ormazds gestärkt. Auf diese Art konnten Sünden in nutzbringender Weise gesühnt werden, wie der Strafcodex des Awesta lehrt (Vd. 14. 5—6; Vd. 18. 66—76).

Im Fall einer Verunreinigung wurden bestimmte zeremonielle Reinigungen vorgeschrieben. Bei diesen spielt das Waschen mit Wasser oder mit Kuhurin (*gōmēz*), unter besonderen Umständen auch mit Erde, die Hauptrolle. Diese Reinwaschungen waren oft sehr umständlich und werden im Vendīdād des längeren beschrieben (vgl. z. B. Vd. 8. 36—71 und das Barashnūm bei den jetzigen

Parsen). Bei allen schweren Verunreinigungen, z. B. durch Berührung eines Leichnams, musste der Mazdayasna sich an seinen Priester wenden (Vd. 9. 2). Gegen andere Sünden wurden Geisselungen mit der Pferdepeitsche (*aspahe aštrā*), bez. mit einem noch schärferen Instrument, dem *sraoša-čarana*, vorgeschrieben (z. B. Vd. 4. 11—72). Die Zahl der Geisselhiebe wird für die einzelnen Vergehungen genau bestimmt. Eine andere Form der Busse bestand in der Ausführung gemeinnütziger Werke, die gleichfalls genau bestimmt wurden, z. B. das Bauen von Brücken, das Reinigen von Hunden, Schenkungen an Priester, auch wirkliche Sühnopfer, das Beten von Sprüchen u. s. w. (Vd. 14. 7—18; 19. 43, 49). Es gab aber auch Sünden, für die keine Busse vorhanden war, z. B. Leichenverbrennung und gewisse Sittlichkeitsvergehen. Doch genügte die äusserliche Sühne (*čiϑa*) nicht allein; die Religion verlangte auch eine innere Reinigung in Form der Reue und Beichte (*paitita*). Diese Beichte der Sünden nahm der Priester dem Sündigen ab; derselbe kontrolirte auch die Bussen, und nur der wirklich reuige Sünder wurde durch ihn von der Schuld freigesprochen[18].

Schliesslich sei noch erwähnt, dass zu allen Zeiten die persische Religion den Ackerbau hochhielt und seine Pflege zu einem religiösen Gebot machte. »Die guten Thaten des Landmannes«, Bewässerung der Felder, u. s. w. werden im Awesta besonders gelobt und unbedingt über das nomadische Leben der umherstreifenden Steppenbewohner gestellt[19]. Die wenigen Zoroastrier, die noch in ihrer alten iranischen Heimat zu finden sind, beschäftigen sich auch heute meistens mit Gärtnerei und Landwirtschaft. In Indien dagegen haben sich die Parsen meist dem Handel zugewandt.

[1] Yt. 10. 1 ff.; Vd. 4. 1, und verschiedene klassische Stellen. — [2] Herodot 1. 136 und Porphyrius, Vit. Pythag. § 41 (p. 30, ed. Nauck). — [3] Hdt. 1. 138. — [4] Für klassische Angaben vgl. Rapp, ZDMG. 20. 130—131 (übersetzt von K. R. Cama, p. 345—346). — [5] Vd. 15. 9—19; Vd. 18. 54, 62—69; Ys. 9. 32; Yt. 17. 57—58; Vd. 1. 9, 11; 8. 31—32, u. s. w. — [6] Vgl. Herodot 1. 135. — [7] Vgl. Herodot 1. 134 und vgl. Avesta Vd. 14. 17; 19. 41. — [8] Maximus Tyrius, Dissert. 28. 4; Heraclides Cum. fragm. 2, Rapp, ZDMG. XX. 102 (übers. von Cama, p. 285). — [9] Strabo 15. 22 (p. 735). — [10] Vgl. Vd. 4. 47—49. — [11] Herodot 1. 136. — [12] Für klassische Angaben darüber vgl. Rapp, ZDMG. 20. 131—132 (übersetzt von Cama, p. 347—349). — [13] Siehe Darab Dastur Peshotan Sanjana, Position of Zoroastrian Women in Remote Antiquity, Bombay 1892. — [14] Vgl. Awesta *airyā̊ daiŋ́havō* und Herodot 1. 4 und 134; 9. 116 und andere Citate bei Rapp, ZDMG. 20. 123 (= Cama p. 331). — [15] Awesta *sraoša* und Phl. Dēnkart ed. Peshotan Sanjana, vol. IV. p. 253—254, und Herodot 3. 31, Rapp, ZDMG. 20. 121 (= Cama p. 325). — [16] Vgl. Casartelli, Mazdayasnian Religion p. 150. — [17] Vgl. Awesta Vd. 14. 5—6; Herodot 1. 140; Plutarch, Is. et Os. 46; Act. Pers. Martyr. p. 203; Agathias 2. 24, Rapp, ZDMG. 20. 52 (= Cama p. 179 n.). — [18] Darmesteter, Le ZA. II. Introd. 17—22, 111, 167—180; Casartelli, Mazd. Relig. p. 169—171; auch in Compte Rendu du 4. Congrès Scient. des Catholiques 1. 146. — [19] Ys. 12. 2—3; Vsp. 15. 1; Vd. 3. 23—35; vgl. Agathias 2. 24; siehe Rapp, ZDMG. 20. 50—51 (= Cama, p. 177—178).

§ 78. Schattenseite der Lehren. — Das ideale Bild hatte jedoch auch seine Kehrseite. Das Millennium kommt nicht auf einmal mit dem Reformator. Es kann nicht geläugnet werden, dass in der zoroastrischen Religion gewisse Gebräuche bestanden, ja geduldet oder sogar befürwortet wurden, welche heutzutage allgemeiner Verdammung anheimfallen würden. Auch ist die Liste der damals vorherrschenden Sünden, Laster und Untugenden keine kleine, wie uns ein Blick auf eine Stelle in der Danteartigen Vision der Hölle des heiligen Artā Vīrāf lehrt[1]. Einige der dort angeführten Vergehen kommen uns verhältnismässig trivial vor; z. B. barfuss gehen, übermässiges Trauern um Verstorbene, oder wenn eine Frau ihr Haar über dem Feuer kämmt; andererseits scheint es uns, als ob die Grösse anderer Sünden unterschätzt

sei[2]. Ein Gebrauch jedoch, der unläugbar mit grossem Eifer von den Anbetern Ormazds ausgeübt wurde, ist in unseren Augen geradezu blutschänderisch. Wir meinen nämlich die Heirat unter den nächsten Blutsverwandten. Was auch immer der Sinn des vielumstrittenen Wortes *x̄ᵛaētvadaδa* im Awesta oder des Pahlaviwortes *xvētūk-dasīh*, wovon die heutigen Parsen fest behaupten, dass es dies niemals bedeutet, sein mag, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass das Heiraten zwischen Verwandten, sogar zwischen Eltern und Kindern, Brüdern und Schwestern, unter den Iraniern seit den ältesten Zeiten vorkam[3]. Ohne Zweifel entsprang diese Sitte dem Wunsche, die Reinheit der gläubigen Gemeinde oder Familie zu erhalten, war also eine Art von Rasseninstinkt. Es versteht sich von selbst, dass solche Heiraten wie die zwischen nächsten Blutsverwandten unter den modernen Zoroastriern nicht mehr vorkommen. Schon seit mehreren Jahrhunderten sind dieselben verpönt.

Es muss auch zugestanden werden, dass einige alberne abergläubische Gebräuche, welche nach unserer Ansicht unmöglich ohne schädlichen Einfluss auf den moralischen und ethischen Charakter des Volkes bestehen konnten, sich in die Religion einschlichen. Ebenso wurden einige widerliche Gebräuche, die in unseren Augen keine Billigung finden können, erlaubt oder doch wenigstens als nicht ungeziemend angesehen. Es muss gleichfalls zugegeben werden, dass die alten Iranier nicht vor Grausamkeiten zurückschreckten, dass sie öfters barbarische Strafen verhängten[4]. Jedoch geschah dies meistens mit einer bestimmten Absicht, um von Verbrechen gegen das Vaterland abzuschrecken oder schwere Verbrecher zu strafen. Andere Nationen des Altertums haben auch nicht anders gehandelt. Im Awesta wurde Barmherzigkeit als eine Tugend gepriesen und die Ausübung derselben empfohlen. Mit dem Niedergange der achaemenidischen Dynastie brach jedoch die moralische Kraft Irans zusammen unter der Flut des Luxus und der Schwelgerei, welche das ganze Land zwischen dem Tigris und dem Indus überschwemmte, die ethischen Grundpfeiler des Volkes fortspülte und jene Charakterzüge des tapferen Bergvolkes, welche Persien unter Cyrus zur Herrin von Asien gemacht hatten, mehr und mehr verwischte. Dagegen steht nun aber auch wieder fest, dass die Religion in sich selbst das beste Mittel gegen die völlige moralische Zersetzung enthielt; und in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, unter der Sāsānidenherrschaft, blühte die frühere Herrlichkeit des zoroastrischen Iran noch einmal in ihrem alten Glanze auf, bis Persien der aufsteigenden Macht des Islam erlag, zur selben Zeit, als die moslemische Eroberung eine gänzliche Umwandlung oder vielmehr eine Umwälzung im religiösen Geiste und im nationalen Charakter des iranischen Volkes bewirkte.

[1] Artā i Virāf, cap. 19. 1 bis 100. 5. — [2] Artā i Virāf 25. 1—6; 16. 1—12; 34. 1—7. — [3] Hierüber eine ziemlich umfangreiche Litteratur. Vgl. West in SBE. XVIII. 389—430; Casartelli, Mazdayasnian Religion, p. 156—160; Darab Dastur Peshotan Sanjana, The Alleged Practice of Next-of-Kin Marriages in Old Iran, London 1888 (abgedruckt als zweite Aufl. in Zarathushtra in the Gāthās, Appendix, Leipzig 1897); Darmesteter, Le ZA. I. 126—134; Hübschmann, ZDMG. XLI. 300—312. Vgl. auch Rapp, ZDMG. 20. 112 (= Cama p. 306 f.). — [4] z. B. Vd. 3. 20—21; Ktesias Pers. Fragm. 5. 59; Plutarch, Pythag. 16; Herodot 9. 120 vgl. Rapp, ZDMG. 20. 132—133 (= Cama p. 350) und die Keilinschriften von Darius, 2. 74—76, 88—91; 3. 52.

§ 79. Schluss. — Alles in allem genommen, kann man behaupten, dass es keinen besseren Beweis für den sittlichen Wert des zoroastrischen Glaubens geben kann als den thatsächlichen Charakter der heutigen Anhänger dieses Glaubens. Es sind dies die Parsen in Indien, von Iran vertrieben seit der mohammedanischen Eroberung, und die wenigen Überbleibsel der Zoroastrier, die sich heute in Persien finden. Zusammen zählen sie kaum hundert-

tausend Seelen, und von diesen wohnen neunzigtausend nicht im Lande ihrer Abstammung, sondern in und nahe bei Bombay. Sie sind ein lebendes Beispiel für die nachhaltige sittliche Kraft der Lehren, die der alte iranische Prophet einst verkündete. Noch immer befolgen sie getreulich die besten der Lehrsätze des alten Glaubens; sie leben in Frieden und Eintracht mit ihren andersgläubigen Nachbarn; sie zeichnen sich durch Mässigkeit, Familiensinn, Nächstenliebe und Erwerbfleiss aus und der Ruf ihrer Freigebigkeit ist über die ganze Welt verbreitet. Unter ihnen gibt es keine Vielweiberei; sie sind alle strenge Monogamisten; Ehebruch ist beinahe unbekannt, und die Prostitution unter den Parsenfrauen ist äusserst selten. Noch heute haben die Parsen denselben Abscheu vor Betrug, Doppelzüngigkeit und Schulden wie ihre Vorväter vor mehr als zweitausend Jahren. Zum Schlusse, wenn wir die zoroastrische Religion als Ganzes betrachten, und dabei in Betracht ziehen, welch frühem Zeitalter dieselbe entstammte, so drängt sich uns die Überzeugung auf, dass ausser dem Lichte der biblischen Offenbarung es schwer halten dürfte, unter den heidnischen Völkern einen höheren moralischen Massstab zu finden, oder einen edleren Sittencodex als den, welchen Zoroaster verkündete und dem Lande des Löwen und der Sonne gegeben hat.

Litteraturangaben. Das vorstehende Kapitel ist meistens nach Jackson, The Moral and Ethical Teachings of the Ancient Zoroastrian Religion in International Journal of Ethics, VII. 55—62, Philadelphia 1896. Vgl. auch C. de Harlez, Avesta traduit, Introduction, p. CL—CLVII; Geiger, Ostiranische Kultur, p. 333—342; Casartelli, Mazdayasnian Religion, p. 145—177; Rapp, Die Religion der Perser u. s. w. in ZDMG. 20. 94—140 (englische Übersetzung von K. R. Cama, The Religion and the Customs of the Persians, p. 306—353, Bombay 1876—1879); ferner Hovelacque, Morale de l'Avesta in L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, p. 489—499; Edv. Lehmann, Die Perser in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., II. 189—198; Ervad Sheriarji Dadabhai Bharucha, Zoroastrian Religion and Customs, p. 23—32, Bombay 1893; L. C. Casartelli, L'Idée du Péché chez les Indo-Éraniens de l'Antiquité, in Compte du 4. Congrès des Catholiques, I. 134—147, Fribourg (Suisse) 1898.

IX. ESCHATOLOGIE. DIE ALTPERSISCHE LEHRE VOM ZUKÜNFTIGEN LEBEN.

§ 80. Einleitung. — Unter den Völkern des Altertums, ausserhalb des Lichtes biblischer Offenbarung, hat es kaum ein zweites gegeben, das ein so folgerichtig entwickeltes eschatologisches System, ein so klares Bild von der Unsterblichkeit der Seele und einen so festen Glauben an eine Auferstehung und ein zukünftiges Leben besass, als die alten Iranier, soweit sich das aus ihren heiligen Schriften beurteilen lässt. Durch alle die Schriften des Zoroastrismus zieht sich der éine Gedanke, dass nach diesem Leben die Guten ihren Lohn und die Bösen ihre Strafe finden müssen, dass das Rechte siegen und das Schlechte unterliegen wird; dass die Toten auferstehen werden zu neuem Leben; und dass eine neue vollkommnere Welt erstehen wird, in der Friede und Glückseligkeit ewig herrschen werde.

In den Gāthās selbst bildet die fromme Erwartung einer neuen Weltordnung den Grundton aller Reden des Zoroaster. Eine grosse Katastrophe steht bevor, vielleicht schon unmittelbar. Jedermann sollte das Rechte wählen und nach dem besseren Zustande streben, um jeder für seinen Teil mitzuhelfen, dass die Menschheit vollkommen und die Welt erneut werde (*frašəm ahūm*, *frašōtəma*, *frašōkərəti* u. s. w.). Bei diesem »grossen Akt« wird die Macht und Herrschaft des Bösen gebrochen, die des Guten dauernd begründet werden, »das gute Reich« oder »das wünschenswerte Reich« (*vohu xšaϑrəm*, *xšaϑra vairya*), wie es genannt wird. Gleichzeitig mit dem Anbruch dieser

gesegneten Ära wird die Auferstehung der Toten stattfinden. Ein allgemeines Gericht erfolgt in Gestalt eines Ordals. Eine grosse Flut geschmolzenen Metalls bricht herein, worin die Bösen verbrannt, die Guten dagegen geläutert werden; und der Satan mit allen Übeln wird endgiltig von der Erde verbannt.

§ 81. Quellen unserer Kenntnis. — Ausser den heiligen Schriften Irans haben wir auch die Zeugnisse älterer griechischer Schriftsteller über diesen Artikel des persischen Glaubens. Diogenes Laertius (Prooem. 6) sowohl als auch Aeneas von Gaza (Dial. de animi immort. p. 77) berufen sich in diesem Punkt auf Theopompus (Ende des 4. Jahrh. v. Chr.) und auf Eudemus von Rhodus. Auch Plutarch (Is. et Os. 47) benutzt zum Teil dieselbe Quelle. Alle dort angeführten Stellen bezeugen das Dogma der Magier von einem kommenden Millennium, einer Auferstehung der Toten und einer umfassenden Wiederherstellung der Welt. Man hat angenommen, dass schon eine Stelle bei Herodot (Hdt. 3. 62) auf die persische Auferstehungslehre anspiele, jedoch ist diese Auffassung des betreffenden Satzes fraglich geworden. Die Zoroastrischen Gāthās, das jüngere Awesta und die Pahlavischriften werden vollkommen beherrscht von der Idee des zukünftigen Lebens.

§ 82. Das Schicksal der Seele und das besondere Gericht. — An das Schicksal der Seele nach dem Tode und das besondere Gericht mahnt das Awesta immer wieder. Dutzende von Stellen erzählen von der künftigen Reise der Seele des Abgeschiedenen von dieser zu jener Welt. Wir können dieselben nur kurz berühren. Die ausführlichste Stelle findet sich in dem Haṭokht Nask (Yt. 22. 1; 24. 53—64)[1]. Drei Tage lang, nachdem das Leben aus dem Körper entflohen ist, schwebt die Seele noch in der Nähe der leblosen Hülle und erfährt Freude und Leid je nach ihrem Lebenswandel hier auf dieser Erde[2]. Bei Anbruch des vierten Tages fliegt die Seele von der Erde unter dem Wehen einer wohlduftenden Brise oder erstickt von einem stinkenden Winde, je nachdem der Mensch als gerecht oder gottlos aus diesem Leben geschieden ist. Nun tritt mit derselben sinnigen Unterscheidung der Seele eine schöne Maid oder eine scheussliche Hexe entgegen. Diese Gestalt ist jedenfalls das Abbild des früheren Lebens und der Religion des Menschen[3]. So gelangt die Seele zu der verhängnisvollen Richterbrücke (*činvato peretu*). Dort findet das besondere Gericht statt in Gegenwart der drei Engel Mithra, Sraosha und Rashnu. Diese bilden das Tribunal, vor welchem die Rechenschaft über das Leben abgelegt wird und die guten und bösen Thaten in der Wage gewogen werden. Von dem Steigen oder Sinken der unparteiischen Wagschale hängt der endgiltige Richterspruch ab. Die Gewissensbisse, welche die Seele auf diesem letzten Gang empfindet, werden als das Schrecklichste geschildert[4].

[1] Vgl. Vend. 19. 28—34; Arṭā ī Vīrāf 4. 8—35; 17. 2—27; Mkh. 2. 114—194; Dd. 24. 1—6; 25. 1—6. — [2] Yt. 22. 1—6. 19—24; 24. 53—54; Vd. 19. 28; Arṭā ī Vīrāf 4. 8—14; 17. 2—9; Mkh. 2. 114. 158—161; Dd. 24. 1—4; 25. 1—4. Vgl. auch Scherman, Ind. Visionslit. p. 120. — [3] Yt. 22. 2, 17—14, 25—32; 24. 55—60; Vd. 19. 30; Arṭā ī Vīrāf 4. 15—36; 17. 10—26; Mkh. 2. 125—144, 167—181; Dd. 24. 5; 25. 5. Es ist zu beachten, dass der Mkh. behauptet, die Seele begegne ihrem Abbilde, nachdem sie die Tschinvatbrücke überschritten habe, während alle anderen Pahlavitexte behaupten, die Maid oder die Hexe begleite die Seele über die Brücke. — [4] Arṭā ī Vīrāf 5. 6; Mkh. 2. 119—122; Dd. 8. 1. Vgl. auch Jackson, Actes du Xme Congr. des Orient. II. 65—74.

§ 83. Die Tschinvatbrücke. — Dann kommt der furchtbare Gang über die Richterbrücke Tschinvat, welche über die Hölle ausgespannt ist zwischen dem göttlichen Berge Alburz und dem Dāityāgipfel, nahe dem Dāityāflusse[1]. Diese Brücke spielt im Zoroastrismus zu aller Zeit eine wichtige Rolle. Von den Gāthās bis zu den spätesten persischen Religionsschriften wird des

öfteren auf die schwierige Procedur des Überschreitens der Brücke hingewiesen. Die Brücke wird breiter und leicht zu überschreiten, wenn die Seele des Gerechten darüber zum Himmel steigt; dagegen wird sie enger, wenn die Seele des Ungerechten sie betritt, bis zuletzt die verlorene Seele von ihr abstürzt in die Tiefen der Hölle zu den Eingeweiden der Erde[2].

[1] Ohne Zweifel nahm man die Lage dieses Berges als im nordwestlichen Iran an, vgl. Jackson, Zoroaster, p. 211. Vgl. besonders Dk. 9. 20. 3. »Und diese, darüber gelegt vom Dāityagipfel, welcher ist in Airān Vēdsch, bis zu dem Alburz, und unter dessen Mitte das Höllenthor ist, ist die Tschinvatbrücke ... neun Speere ... Schneide eines Rasiermessers.« Siehe auch Bd. 12. 7. Vgl. auch Scherman, Ind. Visionslit. pp. 102—110, 117—119. — [2] Dd. 21. 1—8; Mkh. 2. 123; Artā i Vīrāf 5. 1.

§ 84. Stufen zum Himmel, zur Hölle, zum Mittelplatz. — Nachdem das besondere Gericht stattgefunden hat, wird weiter geschildert, wie die Seele des Gerechten emporsteigt durch die Wohnungen der guten Gedanken, der guten Worte und der guten Thaten (*humata, hūxta, hvaršta*). Diese Wohnungen werden in der Sphäre der Sterne, des Mondes und der Sonne liegend gedacht. Und nun tritt die Seele des Gerechten in den Himmel ein, in den Ort des »ewigen Lichtes« (*anaγra raočå*), das wonnereiche Garōnmāna, »das Haus der Lobgesänge«, »die schöne Wohnung« (*hušiti*), welche die »Wohnung des guten Gedankens« (*vaŋhǝuš dǝmānǝm manaŋhō*), »die beste Welt« (*aŋhu vahišta*), oder der Himmel ist, »wo Ahura Mazda in Freuden wohnt«[1]. In grellem Gegensatze zu diesem steht der schreckliche Niedergang durch die Stufen der schlechten Gedanken, schlechten Worte und schlechten Thaten, in die Hölle der Dunkelheit, welche so dicht ist, dass man sie mit Händen greifen kann. Dies ist ein Ort so übelriechend und scheusslich, so grauenvoll finster und so einsam, dass, obgleich die leidenden Seelen so zahlreich und so dicht zusammen sind wie »die Haare in der Mähne eines Pferdes«, jede dennoch verzweiflungsvoll allein zu sein wähnt[2]. Dieser Ort schrecklichen Leidens, der sich gut mit Dante's Inferno vergleichen lässt, ist »das Haus der Lüge« (*drūjō dǝmānǝm*), »die Wohnung des schlimmsten Gedankens«, »das schlimmste Leben«[3], — es ist die Hölle! Vollkommen folgerichtig setzt der Zoroastrismus jedoch auch noch das Bestehen eines dritten Ortes für solche Fälle voraus, wo die im Leben verrichteten guten und bösen Thaten sich genau aufwogen. Dieser ist im Pahlavi als Hamēstakān bekannt, »das immer Ruhende« oder »Gleichgewicht«. Schon in den Gāthās wird dieser Zwischenort angedeutet[4], die Idee ist also alt. Dieser dritte Zustand, eine Art von Fegefeuer, wird als ein Zwischenreich zwischen der Erde und der Sternenregion gedacht. Hier erduldet die Seele keine schlimmere Qual als die Abwechslung zwischen Hitze und Kälte, durch die Jahreszeiten hervorgerufen, und hier muss sie bleiben und auf die allgemeine Auferstehung und das letzte Gericht warten[5].

[1] Vgl. Yt. 22. 15; Yt. 45. 8; 30. 14; 32. 15; 46. 16. — [2] AV. 54. 5—8; Bd. 18. 47. — [3] Vgl. Ys. 51. 14; 32. 13; Vd. 3. 35. — [4] Bartholomae und Roth, ZDMG. XXXVII. 223—229; de Harlez, ZDMG. XXXVI. 627—631; BB. IX. 294—299; IF. Anz. III. 169—170; Casartelli, Mazdayasnian Religion, pp. 194—196. — [5] Artā i Vīrāf 6. 1—12; Mkh. 7. 18—19; 12. 14; Sls. 6. 2. Nach Dd. 24. 6 und 33. 2 wird Hamēstakān in zwei Teile eingeteilt, einen für die etwas Guten und einen für die etwas Bösen.

§ 85. Die Lehre von den letzten Dingen. — Wir wenden uns jetzt zu den altiranischen Lehren der letzten Dinge, welche vom Millennium handeln, dem Kommen eines Saoshyant oder Heilandes, der Auferstehung der Toten, der Bestrafung der Bösen in einer Flut geschmolzenen Metalls, der Reinigung der Hölle und der Aufrichtung eines heiligen Reiches, welches die Regeneration der Welt sein soll. Die Awesta- und die Pahlavitexte sprechen

des öfteren von einer der grossen Katastrophe vorausgehenden Ära mit den Worten *frašokərəti* und *frašakarṯ*[1]. Dieses Millennium ist in Wirklichkeit die Vorbereitung der ganzen Menschheit für die Ewigkeit und die Vollkommenheit der Welt, eine gesegnete Errungenschaft, an der der Mensch selbst mitarbeiten soll[2]. Das Ende dieser kritischen Zeit wird »das ersehnte Reich« (*xšaϑra vairya*) bringen[3]. Das Dogma »eines neuen Himmels und einer neuen Erde« findet sich sowohl in den Gāthās als auch im jüngeren Awesta. Es ist diese Millenniumslehre eng verknüpft mit dem Glauben an das Kommen eines Heilandes (*saošyant*) und an die Auferstehung der Toten. Diese Lehren wurden schon von Theopompus als spezifisch »magisch« anerkannt[4] und sie fanden ihren Weg in die hieratische Chronologie des Būndahishn, der die Geschichte der Welt durch ein grosses Aeon von 12000 Jahren eingrenzte (Cap. VII). Die Pahlavitexte nennen die letzten 3000 Jahre dieses Aeons die Millennien von *Aūšēṯar*, *Aūšēṯar-māh* und *Sōšāns* (Aw. *Uxšaṯ-ərəta*, *Uxšaṯ-nəmah* und *Saošyant*). In Zwischenräumen von tausend Jahren werden die drei Milleniumspropheten geboren von drei Jungfrauen, die sich im Kansava-See, welcher wunderbarer Weise etwas vom Samen Zarathushtras aufbewahrt hat, baden[5]. Die ganze Entwicklung der Heilandsidee in Persien und der Gebrauch und die Bedeutung des Awestawortes *saošyant*, Phl. *sōšāns*, ist vom Verfasser sowie von anderen an anderer Stelle schon erörtert worden[6]. In seinem Essay für die Biblical World hat derselbe darzulegen versucht, wie sehr die Messiasidee des Judentums und die Saoshyantidee des Mazdaismus, die wahrscheinlich auf Zoroaster selbst zurückgeht, sich gleichen. Die wichtigste Stelle in den iranischen Schriften, die Ereignisse des jüngsten Tages betreffend, findet man im 30. Kapitel des Būndahishn, welches der Überlieferung zufolge sich auf den verlorenen Awesta-Text Dāmdāṯ Nask gründet[7]. Nach der dort gegebenen Schilderung werden die Ereignisse, die mit der Auferstehung der Toten (*rīstāxēz*) und der Verjüngung der Welt durch den Saoshyant und seine Gesellschaft von Helfern, 15 Männern und 15 Mädchen, verbunden sind, einen Zeitraum von 57 Jahren einnehmen. Gleich darauf erfolgt das allgemeine Gericht und eine Flut geschmolzenen Metalls ergiesst sich über die Erde, um sie von Sünde und Makel zu reinigen. Durch diese glühend heisse Flut müssen alle Menschen gehen, aber dem Gerechten scheint es nicht schlimmer als ginge er durch warme Milch. Wenn diese Probe bestanden ist, wird jeder seine Freunde und Familie wieder erkennen, und es wird eine freudige Wiedervereinigung folgen ohne künftige Trennung. Der letzte endgiltige Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen wird dann stattfinden; Ahriman und seine Horden werden unterliegen und für immer unschädlich gemacht werden; die Schlange wird im geschmolzenen Metall verbrannt; die Hölle selbst gereinigt. Die Berge vergehen und Ormazd erobert das Land der Hölle zurück zur Vergrösserung der Welt; nach seinem Willen kommt die Erneuerung der Welt zu Stande, und die Welt ist auf ewig unsterblich und immerwährend[8].

[1] z. B. Ys. 62. 3; Yt. 13. 58; Vd. 18. 51; Arṯā ī Vīrāf 64. 13; 87. 9; Bd. 30. 17; Mkh. 27. 17; u. s. w. — [2] Ys. 30. 9. — [3] Ys. 43. 5—6. — [4] Angeführt von Diogenes Laertius, prooem. 6; Aeneas von Gaza, Theophrastus 77. — [5] Dk. VII. 8. 51—10. 19. Vgl. auch Bd. 30. 1—3; 32. 8—9; Byt. 3. 43—62; Yt. 19. 92; Vd. 19. 2; Yt. 13. 128—129. — [6] Hübschmann, Jahrb. f. prot. Theol., V. 241—243; Jackson, Biblical World, VIII. 157—158 und die dort angeführten Stellen. Vgl. auch Macler, Apocalypses Apocryphes de Daniel, pp. 110—112. — [7] ZS. 9. 1; Dk. VIII. 5. 1—5. Siehe Wests Bemerkungen über diese Stellen, sowie auch SBE. V. Introd. 43; XXXVII. 465—466. — [8] Bd. 30. 32.

§ 86. Schluss. — Dies ist in kurzen Worten die iranische Lehre vom künftigen Leben und den letzten Dingen. Die Ähnlichkeit mit den christ-

lichen Lehren springt ins Auge und verdient von Seiten der christlichen Theologie noch grössere Beachtung, soviel auch schon über diesen Gegenstand geschrieben worden ist.

Litteraturangaben: SPIEGEL, Eranische Alterthumskunde, II. 158—167, Leipzig 1873; Awesta übersetzt, I. 32—38, Leipzig 1852. WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien, pp. 231—259, Berlin 1863. HAUG, Essays on the religion of the Parsis (3d edition, WEST), pp. 310—314, London 1884. AYUSO, Los pueblos iranios y Zoroastro, pp. 168—186, Madrid 1874. GEIGER, Ostiranische Kultur, pp. 273—286, Erlangen 1882. CASARTELLI, Mazdayasnian religion, pp. 178—200, Bombay 1889. STAVE, Einfluss des Parsismus auf das Judentum, pp. 145—204, Haarlem 1898. HÜBSCHMANN, Parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, Jahrb. f. prot. Theol., V. 203—245, 1879. BRANDT, Schicksale der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen, ibid., XVIII. 405—438, 575—603, 1892. JACKSON, New reference in the Avesta to the 'Life-book' hereafter, JAOS. XIV. proc. 20—21, 1888; On Avestan *ayōkhšusta* * 'molten metal', *ayah* and its significance in the Gāthās, ibid. XV. proc. 58—61, 1890; Doctrine of the resurrection among the Ancient Persians, ibid., XVI. proc. 38—39, 1893; The Ancient Persian doctrine of a future life, Biblical World, VIII. 149—163, 1896. KUHN, Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande, Festgruss an Roth, pp. 217—221, Stuttgart 1893. BOUSSET, Himmelsreise der Seele: Die Vorstellungen auf dem Gebiet der eranischen Religion, Archiv f. Religionswissenschaft, IV. 155—169, 1901.

X. DIE RELIGION DER ACHAEMENIDEN.

§ 87. Einleitung. — Untersuchungen über die Religion der Achaemeniden sind nicht nur von Interesse für Forscher auf dem Gebiete des altiranischen Glaubens, sondern auch für Bibelforscher von hohem Werte (vgl. § 1 oben). Wir stossen dabei jedoch auf gewisse Schwierigkeiten, indem einige Gelehrte zweifeln, ob die Achaemeniden echte Zoroastrier waren, und darüber verschiedener Meinung sind, inwiefern Religionsunterschiede zwischen dem eigentlichen Persien, Medien, Baktrien und dem übrigen Iran bestanden. Diese Fragen in extenso zu erörtern, ist in diesem Abriss unmöglich; ich verweise deshalb auf eine diesbezügliche Abhandlung, die ich zu anderweitiger Veröffentlichung bereit habe[1], wie auch auf ähnliche Studien Anderer über diese Fragen[2].

[1] In meiner von der Columbia University Press herausgegebenen Indo-iranischen Serie erscheinend. — [2] Eine Liste findet sich in meinem einleitenden Artikel, betitelt: The Religion of the Achaemenian Kings. First Series. The Religion according to the Inscriptions. By A. V. W. J. With an Appendix by L. H. GRAY on the Non-Iranian Inscriptions, JAOS. XXI. 160—184.

§ 88. Die achaemenidische Religion nach den altpersischen Inschriften. — Wenn wir auch das Awesta ganz aus dem Spiele lassen, vermögen wir doch noch Material über die altiranische Religion aus anderen Quellen zu schöpfen. In erster Linie können wir ein Bild der Achaemenidenreligion auf Grund der erhaltenen altpersischen Inschriften zu entwerfen versuchen. Dieses lässt sich noch ergänzen durch den Stoff, der in Inschriften geboten wird, die jene Monarchen in nichtiranischen Sprachen niederschreiben liessen. Drittens können zahlreiche Schlüsse gezogen werden aus Mitteilungen über die Achaemeniden bei classischen Schriftstellern, obgleich ein solches Zeugnis eben nur den Wert haben kann, welcher den Aussagen fremder Schriftsteller beizumessen ist. Viertens ist es noch möglich, einige Andeutungen über die Religion der späteren Achaemeniden aus isolirten Stellen in der Pahlavilitteratur oder im Schahname zu entnehmen. Und schliesslich können noch andere orientalische oder sonstige Quellen zur Ergänzung herangezogen werden. Hier folgt eine kurze Zusammenstellung der Hauptpunkte einer solchen Untersuchung. Für eine eingehendere Behandlung verweisen wir auf die Schrift, deren Erscheinen oben in Aussicht gestellt wurde.

Eine Prüfung der Religion der Könige Darius, Xerxes, Artaxerxes Mnemon und Artaxerxes Ochus, bloss vom objectiven Standpunkt aus, wie er sich aus ihren iranischen Inschriften ergibt, zeigt, wie sehr die Stellung Auramazdas, als des höchsten Gottes Irans, betont wurde. Neben ihm wurden aber noch andere Gottheiten (*baga*) anerkannt, und Mithra und Anāhita werden ausdrücklich mit Namen genannt, wenigstens in den späteren Inschriften von Artaxerxes Mnemon und Artaxerxes Ochus. In *drauga* darf man wohl eine Anspielung auf das böse Princip sehen (vgl. auch *dušiyāra*, *hainā* und *sara*, S. 665—666). Dass es eine Wahl gab zwischen Gut und Böse, scheint hervorzugehen aus der Ermahnung »dem rechten Pfad« (*paϑim tyām rāstām*) und »dem Gebote Auramazdas« (*hyā auramazdāhā framānā*) zu folgen. Es ist angeregt worden, allerdings nicht ohne Bedenken, ob nicht in dem unsicheren Worte, welches *abaštām* oder *abištām* (Bh. 4. 64) oder nach Foy's Conjectur[1] *arštām* gelesen wird, eine Beziehung auf das Awesta zu finden sei. Verehrung oder Gebet wurden als Acte der Frömmigkeit angesehen, auch gab es bestimmte Orte der Anbetung (*āyadanā*), jedoch wird nichts näheres darüber angegeben. Wenn heilige Feuer unterhalten wurden, wie wir dies aus den classischen Schriftstellern wissen, dürfen wir vermuten, dass sie durch irgend eine Art von Gebäude geschützt wurden, selbst wenn die Perser auch keine Tempel im griechischen Sinne des Wortes besassen[2]. Das rechteckige Gebäude in der Nähe der achaemenidischen Grabmäler bei Nakshi Rustam ist vermutungsweise mit dem modernen *sagrī*, dem Heiligtum für das heilige Licht, welches noch heute von den Parsen nahe den Dakhmas unterhalten wird, identificirt worden[3]. In den Inschriften werden Segen und Flüche herabgerufen, aber man findet natürlich keine genauen Anweisungen. Die Notwendigkeit, immer die Wahrheit zu reden, wird aber als ein Hauptgrundsatz im Glaubenssystem eingeschärft und bildet die Grundlage des ganzen Sittengesetzes. Der Massstab dieses ethischen Gesetzes, soweit wir zu urteilen im Stande sind, scheint uns etwas erniedrigt zu werden durch die äusserst grausamen Strafen, welche Darius seinen in den Fels gehauenen Edicten gemäss verhängte. Wir müssen jedoch in Betracht ziehen, dass er in diesen Fällen mit Volksfeinden und Verrätern in einer gefährlichen Periode zu thun hatte. Solchergestalt ist der Eindruck, den wir aus den iranischen Inschriften von der Religion der altpersischen Könige gewinnen.

[1] KZ. XXXV. 45 (vgl. jetzt Jackson, JAOS. XXIV. 91—92). — [2] Vgl. Tiele, Geschiedenis van den Godsdienst, II. 362—364. — [3] So besonders Andreas.

§ 89. Die achaemenidische Religion nach den nichtiranischen Inschriften. — Aus den altpersischen Texten ist nur eine teilweise Lösung des schwierigen Problems der Religion der Achaemeniden zu gewinnen. Die nichtiranischen Inschriften in Babylonisch, Neu-Susisch, Ägyptisch und Griechisch, welche auf Befehl jener Herrscher eingegraben worden sind, liefern neues Material von Wichtigkeit. Eine Liste dieser Inschriften findet man bei Weissbach, Grundriss der iran. Philol. II. 63—64. Das Material, soweit es sich auf Religion bezieht, hat mein Schüler, Herr Dr. Gray, gesammelt und der schon vorher erwähnten Monographie anhangsweise beigefügt[1]. Wir sehen deshalb von einer ausführlichen Wiederholung an dieser Stelle ab.

Durch den wohlbekannten babylonischen Cylinder Cyrus des Grossen erfahren wir, dass dieser Herrscher sich selbst für den Auserwählten des Gottes Merodach ausgab und darauf Anspruch erhob, dass er gekommen sei, um die verbannten Götter in ihre Heimat zurückzuführen und den alten Stand der Dinge wieder herzustellen. Was Kambyses betrifft, so können wir auch auf eine ägyptische Inschrift auf der naophorischen Statue im Vatican verweisen, welche durch den Mund der Priester Kambyses' Stellung der Religion gegenüber zu kennzeichnen behauptet (s. Brugsch, Thes. Inscript. egypt. p. 693).

Kambyses verordnet die Wiederherstellung des entweihten Tempels der Göttin Neit zu Sais in Ägypten, wie auch die Wahl der Priester und Akolyten dem ägyptischen Ritual gemäss. Von dem gleichen Geiste, wie Kambyses und Cyrus, zeigt sich auch Darius beseelt, wenn er sich für den Sohn der Neit ausgeben lässt[2]. Auf der Stele des Darius zu Chaluf, Zeile 5, ist eine Anspielung auf eine Gott durch seine (des Darius) Seher dargebrachte Verehrung enthalten. Daressy in seiner Erörterung dieser Stelle meint, diese »Seher« seien Magier, »denn die ägyptische Religion hatte keine Priester dieses Namens«. In Verbindung hiermit ist auch eine griechische Inschrift des Darius zu beachten, welche 1886 zu Deirmendschik bei Magnesia aufgefunden wurde (s. G. Cousin und G. Deschamps, Bull. de corr. hell. XIII. 529 f.). In diesem Pronunciamento lobt Darius seinen Satrapen Gadates, den Herrscher von Kleinasien, dafür, dass er den Ackerbau und die Sorge für die Erde (ganz zoroastrisch!) gefördert habe, er tadelt ihn dagegen, weil er Steuern verlangt habe von den Gärtnern eines dem Apollo geweihten Heiligtums, indem letztere dadurch gezwungen worden seien, nichtheiligem Boden ihre Sorge zu widmen, und dadurch das Verhältnis des Königs zu den Göttern getrübt worden sei[3]. Noch einige andere auf die Religion bezügliche Ausdrücke in den babylonischen Übersetzungen altpersischer Texte werden in der gleichen Monographie behandelt werden[4].

Aus den Inschriften von Cyrus, Kambyses und Darius gewinnen wir den Eindruck, dass diese Herrscher fremden unterworfenen Völkern gegenüber grosse Toleranz, ja sogar beinahe völlige Duldsamkeit zeigten. Jedenfalls nahmen sie weit mehr die Stellung des Staatsmannes ein, als dass sie als religiöse Fanatiker oder bigotte Frömmlinge erschienen.

[1] Vgl. The Religion of the Achaemenians according to their Non-Iranian Inscriptions, JAOS. XXI. 177—184. — [2] Vgl. Jackson-Gray a. a. O. 183—184. — [3] a. a. O. S. 182—183. — [4] a. a. O. S. 180—182.

§ 90. **Die Religion der Achaemeniden nach classischen Anspielungen.** — Für die ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes verweise ich wiederum auf das von mir vorbereitete Buch und beschränke mich hier auf die allgemeinen Resultate. In den Werken der classischen Schriftsteller finden sich zahlreiche directe oder indirecte Hinweise auf den Glauben der Könige Cyrus, Kambyses, Darius, Xerxes, Artaxerxes Longimanus, Artaxerxes Mnemon, Artaxerxes Ochus und Darius Kodomannus. Es sind dies jedoch wieder die Aussagen Fremder, und man kann über den Wert solcher Zeugnisse verschiedener Ansicht sein. Der Zeit nach erstrecken sich diese Angaben von den Zeitgenossen der späteren Achaemeniden, wie Herodot, Ktesias, Xenophon oder Aeschylus, Euripides, Aristophanes bis zu späteren Autoren wie Strabo, Cicero, Plutarch, Nicolaus Damascenus, Arrian, Ammianus Marcellinus und anderen[1]. Hier haben wir nur für die aus einer erschöpfenden Sammlung des Materials zu ziehenden Hauptschlüsse Raum. Die Resultate lassen sich folgendermassen formuliren.

Die Aussagen der classischen Schriftsteller scheinen anzudeuten, dass alle Achaemeniden Anhänger der Magier waren. Auch wird jeder König dargestellt als sich auf Götter (θεοί) oder schlechtweg auf Gott berufend. Letzterer wird bezeichnet mit dem Namen Ζεύς, Δία, worunter nach der gewöhnlichen Ansicht Ormazd verstanden wird[2]. In der That erscheint der Name Ὠρομάσδης zur Zeit des Artaxerxes Longimanus. Auch der Name des Ahriman (Ἀρειμάνιος) wird angeführt und zwar von Aristoteles[3]. Der Name der persischen Gottheit Mithra scheint den Griechen allgemein viel bekannter gewesen zu sein als der Name der Gottheit Anaïtis. Dies stimmt mit der Notiz bei Herodot überein. Der Cult dieser weiblichen Gottheit wurde von der Zeit des Artaxerxes Mnemon an volkstümlicher

(p. 642 o.). Anspielungen auf Sonnenverehrung und auf den Feuercult sind sehr häufig. Auch werden Opfer und Vorzeichen oft genug erwähnt, am häufigsten wohl in Verbindung mit den früheren Königen, obgleich durchaus nicht immer so. Wenigstens zum Teil ist dies ohne Zweifel rein zufällig. Mitteilungen über Culthandlungen und rituelle Beobachtungen finden sich in allen Zeitabschnitten. Tempel und Bilder erscheinen erst zur Zeit der späteren Herrscher. Auf die Erwähnung Ahrimans durch Aristoteles haben wir schon Bezug genommen; aus gewissen Handlungen des Kambyses, des Xerxes und der Amestris, seiner Gattin, lässt sich auch mit grosser Bestimmtheit das Bestehen eines latenten Teufelscultus erweisen. In zahlreichen Fällen kann man peinlichste Fürsorge für die Elemente, Feuer, Erde und Wasser, beobachten, jedoch dürfen wir gewisse auffallende Verletzungen dieser Vorsichtsmassregeln nicht unerwähnt lassen. Auch scheint in einigen Stellen ein Hinweis auf den Glauben an ein zukünftiges Leben enthalten zu sein.

Der Name Zoroasters wird in keiner classischen Stelle in Verbindung mit einem der achaemenidischen Könige direct genannt, auch wird nirgends sein Glaubenssystem als das eines solchen Königs ausdrücklich hingestellt. Der platonische Alkibiades jedoch (121E—122A) behauptet, dass die Kinder aus königlichem Blut im »Magismus Zoroasters des Ormazders« erzogen wurden. Allerdings werden die Amesha Spentas nicht ausdrücklich in directer Verbindung mit den Achaemeniden genannt, aber der Glaube an sie lässt sich bis auf Theopompus (4. Jahrh. v. Chr.) zurückführen und ist ohne Zweifel noch viel älter, wie ich schon oben (p. 635—636) angedeutet habe. Im Zusammenhang hiermit verweise ich noch einmal auf die mutmassliche Erklärung der achaemenidischen Namen Ἀρτάβανος, Ὀξυάρτης, Ἀξάθρης (p. 635).

Von den Königen Artaxerxes I, II, III und Darius Kodomannus dürfen wir annehmen, dass sie echte Anhänger des Zoroaster waren, soweit wir aus den classischen Notizen über Ormazd, Ahriman, Anāhita, Mithra und über religiöse Gebräuche sowie aus zerstreuten Andeutungen in anderen Quellen einen Schluss ziehen können. Die Berichte der Classiker stimmen da mit den übrigen Quellenangaben völlig überein. In Betreff des Cyrus, Kambyses, Darius und Xerxes, wie sie in den classischen Autoren dargestellt werden, müssen wir uns aber vorläufig noch eines Urteils enthalten. Das Zeugnis der classischen Schriftsteller lässt uns sicherlich vermuten, dass alle diese Herrscher Anbeter Gottes, d. h. Ormazds, waren, selbst wenn wir nicht die altpersischen Inschriften zur Hand hätten, um zu beweisen, dass sie Mazdayasnier waren. Auch stellen die Classiker diese sowohl als auch die späteren Monarchen als Anhänger der Magier dar, trotz der Magophonie des Darius. Den Gegenstand eingehender zu erörtern behalten wir uns auf später vor.

[1] Das Material ist teilweise in Kleuker's Zend Avesta, Anhang, und in Rapp, ZDMG. XIX—XX, zugänglich. — [2] Obgleich Spiegel, EA. II. 190, Hesychius folgend, annimmt, dass der Himmel gemeint sei und nicht Ormazd. Ähnlich Herr Dr. J. H. Moulton (mündliche Mitteilung). — [3] Vgl. Jackson, Zoroaster the Prophet, p. 241—243

§ 91. Die Religion der Achaemeniden nach der Pahlavilitteratur. — Man findet in den Pahlavitexten nur zwei oder drei Andeutungen, die für unsere Frage von Wert sind; sie haben aber insofern besonderes Interesse, als sie die Überlieferung der Zoroastrier wiedergeben. Sie finden sich im Dēnkart, im Būndahishn und in dem Pahlavi Vohūman oder Bahman Yasht. Der Dēnkart gehört dem 9. Jahrh. unserer Zeitrechnung an; der Būndahishn ist etwas älter und sein Stoff ist sicherlich altertümlich, obgleich Teile dieser Compilation, insbesondere das letzte Capitel, das für uns mit in Betracht kommt, aus dem 11. oder sogar 12. Jahrh. stammen mögen[1]; der Bahman Yasht

ist wahrscheinlich ungefähr in die Zeit des 12. Jahrh. zu setzen[2]. Der Wert solcher Hinweise beruht daher nicht auf ihrem Alter, sondern auf der Thatsache, dass wir es hier mit alten Überlieferungen zu thun haben. Ausserdem sind diese zerstreuten Hinweise nur insoweit von wirklichem Werte, als sich die Könige der zoroastrischen Legende mit den historischen Königen des Achaemenidenstammes wirklich identificiren lassen. Eine von mir in Zoroaster the Prophet, p. 158 f., ausführlich besprochene Stelle des Būndahishn (Bd. 34. 7—8) gibt der Reihe nach die Namen und die legendären Zeiträume der Regierungen. Wie schon andere vor mir habe ich diese Regierungen mit den historischen Regierungen der Achaemeniden nach occidentalischer Chronologie verglichen (vgl. Zoroaster p. 160) und habe meine Gründe entwickelt für die Identificirung der langen Regierung Vohūmans, des Sohnes von Spend-dāt, den die Pahlavitexte auch Artakhshatr (d. h. Artaxerxes, Ardashīr Dirāzdast, »den langhändigen«) nennen, mit derjenigen von Artaxerxes Longimanus oder Μακρόχειρ[3].

Angenommen aber, dass diese Identificirung richtig sei, gibt es noch eine interessante Stelle, auf welche wir ihrer Bedeutung für die religiöse Seite der Sache wegen aufmerksam machen müssen. Die Stelle ist Byt. 2. 17—18 (vgl. West, SBE. V. 198—199). Der Text zählt die verschiedenen Zeiträume der Religion auf wie folgt: »die welche von Silber war ist die Regierung Artashīrs des Kayāniers (Kaī), welchen sie Vohūman, den Sohn des Spend-dāt, nennen, welcher der ist, der die Dämonen von den Menschen trennt, sie zerstreut und die Religion in der ganzen Welt zur Geltung bringt. Und die, welche von Erz war, ist die Regierung Artashīrs (d. h. Pāpakāns), des Anordners und Wiederherstellers der Welt und die des Königs Shahpūr«. Dieser Hinweis auf Artashīr von dem Stamme der Kayāniden, der die Dämonen in die Flucht treibt und die wahre Religion in der Welt zur Geltung bringt, verdient sicherlich Beachtung, trotz seines Datums. Es geht daraus hervor, dass der Zoroastrismus während der Regierung des Artakhshatr Dirāzdast in ganz Iran allgemein zur Annahme gelangte. Ganz besondere Bedeutung erhält dieser Hinweis in Verbindung mit dem klar erwiesenen Zoroastrismus von Artaxerxes I, II, III, nach den classischen Schriftstellern und den Inschriften; denn er gibt so der auf historischer Basis beruhenden allgemein angenommenen Identificirung auch von der religiösen Seite die notwendige Stütze.

Hinsichtlich der Religion des letzten Darius (phlv. Dārāī-ī Dārāyān), oder Darius Kodomannus, hat es nie Zweifel gegeben, insoweit sich Schlüsse aus den classischen Autoren und anderen Quellen ziehen lassen, und die Pahlavilitteratur bezeugt dieses auch direct von der zoroastrischen Seite. Die einschlägige Stelle findet sich im Dēnkart (Dk. 4. 23, vgl. SBE. 37. 413): »Dārāī, Sohn des Dārāī, verordnete die Aufbewahrung zweier Abschriften des ganzen Awesta und Zand, der Art und Weise gemäss wie Zaratūsht es von Aūharmazd empfangen hatte; eine in der Schatzkammer von Shapīgān, und eine in der Festung schriftlicher Dokumente«[4]. Dies lässt keinen Zweifel aufkommen betreffs der Rechtgläubigkeit des letzten Achaemeniden, des von Alexander gestürzten Herrschers.

Es steht also für zwei der Achaemeniden ihre Zugehörigkeit zum zoroastrischen Glauben auch der Pahlaviüberlieferung fest. Einen sāsānidischen Text, der auf die Religion von Darius, Dārāī-ī Cīhar-āzat und Humāī Bezug nähme, habe ich bis jetzt noch nicht gefunden. Wenn die letztere, wie West, Mohl und andere wollen, jedoch nicht ohne Bedenken, mit Parysatis identificirt, und der erstere in Verbindung mit Artaxerxes Ochus (362—340 v. Chr.) gebracht werden darf, was vielleicht auch zweifelhaft sein mag, so würde dies wenigstens zeigen, dass die zoroastrische Tradition diese beiden Herrscher als Bekenner des wahren Glaubens ansah.

Könnten wir nur König Vishtāsp, den grossen Schützer des Zoroastrismus, mit Bestimmtheit identificiren, so würde alles viel klarer werden. Wir stehen da aber vor einer viel umstrittenen Frage (s. mein Werk Zoroaster the Prophet). Es ist ganz ungewiss, ob mit der langen Regierung von 120 Jahren nur eine runde Zahl gemeint ist oder eine kurzlebige Dynastie. Im letzteren Falle könnten wir annehmen, dass der Name des Vishtāsp die Periode der Könige Cyrus, Darius und Xerxes bezeichne[5]. Oder man könnte vermuten, dass die Regierung Vishtāsps die Baktrische Herrschaft bis auf Artaxerxes darstelle, und annehmen, dass dann der Zoroastrismus der herrschende Glaube Persiens wurde (vgl. Zoroaster, p. 160). Aber dies ist sehr zweifelhaft. Wer auch immer der historische Vishtāsp gewesen sein mag, auf jeden Fall war er der Kämpe und Beschützer der zoroastrischen Lehre. Nur auf einen Punkt in der Pahlavilitteratur möchte ich in Verbindung mit den classischen Schriftstellern aufmerksam machen: es ist eine Stelle im Dēnkarṯ (9. 69. 58, vgl. West SBE. 37. 397), wo von dem Magismus des Vishtāsp die Rede ist. Es heisst dort: »wegen der Magierschaft des Kaī-Vishtāsp war er für die Herrschaft geeignet«. Dies ist von Interesse, wenn man es zusammenhält mit der Aussage über die magischen Lehren des Hystaspes, die sich bei Ammianus Marcellinus, 23. 6. 32—34, findet. Zoroaster ist der Magier κατ' ἐξοχήν; s. Dk. 9. 69. 58 (Übersetzung von Ys. 51. 15); Dk. 4. 21 und 4. 34, vgl. SBE. 37. 412, 417.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen. Die Schwierigkeit bei den Notizen der Pahlaviquellen liegt darin, dass Identificirungen mit den früheren Achaemeniden höchst unsicher sind. Was jedoch die späteren Herrscher betrifft, so gibt es gute Gründe für die Annahme, dass die Pahlavitexte als die Religion von Artaxerxes I, II, III und Darius Kodomannus den zoroastrischen Glauben ansehen. Wenn Vishtāsp nur bestimmt zu identificiren wäre, hätten wir Hinweise genug.

[1] Siehe West, On the Extent, Language, and Age of Pahlavi Literature, SBAM. 1888, p. 433, 434, 436. — [2] Nach der Behauptung Darmesteter's zwischen 1099—1350 n. Chr., vgl. Études Iraniennes, II. 69. — [3] Siehe Bd. 31. 30; Byt. 2. 17, und füge hinzu Shatrōīhā-i Airān, ed. Modi, §§ 34, 51 »Ardashīr of Spenda-dād«; obgleich Nöldeke, Grundriss II. 141 augenscheinlich der Identificirung keinen hohen Wert beimisst. Vgl. auch Browne, Lit. Hist. of Persia, p. 117. — [4] Die »Schatzkammer« scheint zu Samarkand gewesen zu sein; die »Festung der Archive« zu Persepolis. Siehe Modi, Shatrōīhā-i Airān, p. 55, 133—136. — [5] Siehe West, SBE. V. 150—115, und mein Werk Zoroaster the Prophet, p. 160.

§ 92. Die Religion der Achaemeniden nach Firdausī's Schāhnāme. — Das grosse persische Epos Firdausī's (940—1020) steht zu den Achaemeniden ungefähr in demselben Verhältnis wie die Pahlavilitteratur. Es unterscheidet sich wenig vom Geiste der letzteren, nur hat es poetische Färbung anstatt des priesterlichen Gepräges. Der Stammbaum, Gushtāsp, Bahman, Humāi, Dārāb und Dārā, ist derselbe. Wie viel Gewicht auf seine Angaben zu legen ist, steht in Frage. Es genüge kurz darauf hinzuweisen. Der Bequemlichkeit halber sind die diesbezüglichen Stellen nach der Vullers-Landauer'schen Schāhnāme-Ausgabe (Bd. 3) und nach der Mohl'schen Übersetzung (Bd. 5) nebeneinander angeführt.

Was Gushtāsp, den Schutzherrn Zoroasters, betrifft, so würde eine Erörterung über die genaue Identificirung desselben ungefähr denselben Charakter aufweisen wie bei der Pahlavilitteratur. Die Geschichte seiner Bekehrung ist durch die dem Schahnāme einverleibten Verse Daqīqī's hinlänglich bekannt und bedarf hier nicht der Wiederholung.

Der nächstfolgende König, Bahman, soll seine eigene Tochter geheiratet haben, »was die Pahlavireligion erlaubt« (Vullers-Landauer p. 1756; Mohl

p. 5). Weiterhin teilt ihm Firdausī in echt zoroastrischer Weise »Dastūrs« als Ratgeber zu (VL. 1754, 1755; M. 9, 10). Auch bezieht sich Bahman auf »Gott«, den er auch »Schöpfer« nennt, und auf die unerbittliche Macht des »Schicksals« (VL. 1748, 1750, 1754, 1755; M. 1, 4, 9, 10). Des Königs Feind, Farāmurz, erwähnt die »Auferstehung» (*rastaxīz*, VL. 1753; M. 8) und Bahman sorgt für ein »Grabgewölbe für den Körper« dieses seines würdigen Feindes, der in der Schlacht erschlagen wird (VL. 1755; M. 10).

Wie Humāi hört, dass ihr Sohn Dārāb noch am Leben sei (VL. 1771; M. 32), feiert sie diese Freudennachricht, indem sie reiche Gaben spendet an jedem Orte »wo sie wusste, dass da ein Feuertempel sei, oder nur ein Zend-Awesta, oder ein Ort, wo man das Feuerfest Sadah feiern könne« (VL. 1772; M. 32); sie krönt ihn durch die Gnade »Gottes, des Schöpfers« (VL. 1773; M. 34) und empfiehlt ihn der Gunst der »Mōbeds« (VL. 1773—74; M. 34, 35).

Dārāb erkennt ebenfalls das Zend-Awesta als die zu lernende heilige Schrift an (VL. 1763; M. 20). Bei seiner Thronbesteigung hält er eine Rede sowohl an die »Mōbeds« als auch an seine Grossen (VL. 1775; M. 37) und alle Segnungen, deren er teilhaftig geworden ist, schreibt er »Gott« zu (VL. 1775; M. 38). In seiner Hauptstadt, Dārābgird, »weiht er ein Feuer auf dem Gipfel des Berges ein und die Anbeter sammeln sich dort in Scharen« (VL. 1776; M. 38). Seine erste Frau, obwohl sie die Tochter des Königs von Rūm ist, wird von Firdausī Nāhid, d. h. Anāhita, genannt (VL. 1772—81; M. 42—45), auch wird der Monat »Mihr« (VL. 1779; M. 42) erwähnt.

Dārā, der Letzte seines Hauses, wird von zweien seiner »Dastūrs« meuchlerisch ermordet, nachdem er von Alexander besiegt worden (VL. 1799, 1800, 1804; M. 67, 69, 74). Seine letzten Worte (VL. 1803; M. 73) sind charakteristisch zoroastrisch[1]. Er bezieht sich auf »das Feuer Zardushts«, das Zend-Awesta, auf Vorzeichen, auf das Sadah- und Neujahrsfest und auf den Feuertempel; weiterhin noch auf Ormazd, den Mond, die Sonne und Mihr (VL. 1803; M. 73). Er betont nachdrücklich seine Anhänglichkeit an »die Religion« und empfiehlt sterbend »Gott seine Seele« (VL. 1803; M. 73). Alexander lässt »der Leiche« ein Grabmal errichten und sie mit Kampfer bedecken und verrichtet für den königlichen Toten alles, was »der Sitte der Kayānier« entsprach (VL. 1803, 1804; M. 73, 74). Diesen allgemeinen Bericht, besonders die Erwähnung des Grabmals, welches eine Erinnerung an Nakshi Rustam und Takhti Jamshēd ist, vergleiche man mit der Schilderung des Pseudo-Kallisthenes[2].

[1] Siehe Budge, Life and Exploits of Alexander the Great, p. 83, 93, London 1896, und History of Alexander, p. 52, Cambridge 1889. — [2] Siehe Budge, Life and Exploits of Alexander the Great, p. 83, 93, London 1896, und History of Alexander, p. 52, Cambridge 1889.

XI. DIE RELIGION NACH ALEXANDER. DIE PARTHISCHE HERRSCHAFT; DIE SĀSĀNIDENDYNASTIE; SECTEN UND SPALTUNGEN; MOHAMMEDANISCHE EROBERUNG UND SPÄTERE GESCHICHTE DER RELIGION EINSCHLIESSLICH DES MODERNEN ZOROASTRISMUS.

§ 93. Einleitung. — Wir verfolgen nunmehr die Geschichte der iranischen Religion von der Zeit der Achaemeniden bis zu ihrem schliesslichen Untergange durch die mohammedanische Eroberung im 7. Jahrh. und dann die Schicksale des kleinen Häufleins derer, die noch immer am alten Glauben festhalten und heute die einzigen Vertreter des Zoroastrismus sind. Um es kurz zu fassen, waren die tausend Jahre zwischen Alexander und Mohammed zunächst eine Periode des anscheinenden Niederganges unter der Seleucidenherrschaft, dann eines Verfalls während der Partherherrschaft, später jedoch

eines allmählichen Aufschwungs und glänzender Blüte zur Sāsānidenzeit, bis dann der Zoroastrismus durch den Einfall der Araber und den Sieg des Islams zu Fall gebracht wurde.

§ 94. Einfall Alexanders und die griechisch-baktrische Herrschaft (330—250 v. Chr.). — Das Auftreten des macedonischen Eroberers führte einen Umschwung herbei sowohl in der Religion als auch in der geschichtlichen Entwickelung Persiens. In den Augen der Zoroastrier ist Alexander auf immer der »verfluchte Iskander«, der vom bösen Schicksal vorherbestimmte Tyrann, der die heiligen Bücher Irans verbrennen liess, und dem alle späteren Missgeschicke ihrer Religion zugeschrieben werden. Ohne Zweifel trägt Alexander die Schuld an manchem; in Folge seiner Eroberungskriege waren Veränderungen unausbleiblich. Auch mag wohl die griechisch-baktrische Herrschaft der Seleuciden, die während eines Zeitraums von 70 Jahren als Nachfolger Alexanders regierten, wie im allgemeinen auf die Kultur der Iranier, so im besonderen auf ihre Religion einen gewissen Einfluss ausgeübt haben; aber Bestimmtes in dieser Beziehung anzuführen, ist beinahe unmöglich. Wir müssen nur im Auge behalten, dass wieder griechisches Wesen in Iran Bedeutung gewinnt, ganz wie zur Zeit der griechisch-persischen Kriege der Könige Darius und Xerxes.

§ 95. Die Partherherrschaft. Periode des Niederganges in der Geschichte des Zoroastrismus (250 v. Chr. — 226 n. Chr.). — Während der parthischen Herrschaft der Arsaciden lebte die zoroastrische Religion, wenn auch durch Alexanders Einfall schwer erschüttert, weiter. Wir dürfen mit gutem Grund annehmen, dass die Parther dem iranischen Glauben anhingen und von frühester Zeit an Zoroastrier waren. Die altparthischen Namen Artabanos, Phraates und Mithradates, sowohl als auch Orthagnes (Aw. *vərəϑrayna*), sprechen für diese Annahme, und Isidoros von Charax bezeugt, dass ein ewiges Feuer zu Asaak, der Geburtsstadt des ersten Partherkönigs Arsakes, brannte[1]. Münzen dieser Periode zeigen auch Feueraltäre und neben dem Bilde Ahura Mazdas kommen auch die anderer zoroastrischer Gottheiten vor[2]. Archäologische Funde bezeugen, dass die Parther ihre Toten in Särgen von gebrannter Erde oder Stein begruben, ähnlich wie die alten Perser, nach der Angabe Herodots, die Leichen mit Wachs umgaben[3]. Diese Särge können aber in Wirklichkeit Astōdāns gewesen sein[4]. Es ist überdies wohl bekannt, dass der letzte der Partherkönige, Volagases I (51—78 n. Chr.), zweifellos den Glaubensregeln des Zoroastrismus gemäss lebte, und dass man unter seiner Regierung anfing, die zerstreuten zoroastrischen Schriften zu sammeln[5]. Eine Wiederbelebung des Zoroastrismus stand vor der Thür. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass zwar Beweise genug vorliegen für die Behauptung, der allgemeine Charakter des Partherglaubens sei der des Zoroastrismus gewesen, dass jedoch der Gegenstand noch nicht genügend erforscht ist, um die Einzelheiten genauer feststellen zu können.

[1] Vgl. Justi, Grundriss II. 481—483 oben. — [2] Behufs Nachweisungen s. Justi, Grundriss II. 486 N. 6 und 507 N. 4. — [3] Siehe Herodot I. 140, Strabo XV. 3, § 20 und Dieulafoy, L'art antique de la Perse V. 35, Paris 1884. — [4] Siehe eine interessante Schrift über die Astōdāns von J. J. Modi, Bombay 1889. — [5] Vgl. Darmesteter, SBE. IV., 2. ed. XXXVIII—XL.

§ 96. Die Sāsānidenzeit. Die zoroastrische Renaissance. Eine vierhundertjährige Periode der Blüte (226—651 n. Chr.). — Mit der Thronbesteigung der Sāsāniden gelangte der alte Glaube des Propheten wieder zu seinem früheren Glanze und blühte wie vielleicht nie zuvor. Alle Mitglieder des Sāsānidenhauses waren eifrige Zoroastrier und verbreiteten die Lehren Zaratushts nach allen Richtungen. In ihren Inschriften und Bildnereien stellen sich diese Könige dar als die Krone durch göttliches Recht direct von Ormazd

empfangend, gerade wie es ihre achaemenidischen Vorfahren früher gethan hatten. Anāhita ist gleichfalls auf denselben vertreten[1]. Zoroaster ist der anerkannte Begründer des Glaubens und das Awesta mit der Pahlaviübersetzung ist Gesetz und Evangelium Irans. Die allgemeine Geschichte der mazdayasnischen Religion unter dieser Dynastie ist zu bekannt, als dass wir es nötig hätten, sie hier zu wiederholen. Ihre Hauptzüge sind in der oben gegebenen Darstellung des Glaubens entwickelt worden. Für Einzelheiten genügt es, auf das aus der älteren Pahlavilitteratur Gesammelte und auf ein auf diesen Gegenstand bezügliches Werk von Casartelli zu verweisen[2].

[1] Vgl. Justi, Grundriss II. 519. — [2] Casartelli, Mazdayasnian Religion under the Sassanids. Engl. Übers. von Firoz Jamaspji, Bombay 1889.

§ 97. Secten und Spaltungen, der Manichäismus und die Ketzerei des Mazdak. — Obgleich der Zoroastrismus während der Sāsānidenherrschaft die Staatsreligion Irans war, war er doch nicht frei von Sectirerei und dem störenden Einfluss ketzerischer Lehren. Im Zoroastrismus, wie in den meisten Religionen, waren Secten und Schismen unvermeidlich. Die awestischen Gāthās weisen Ketzer auf wie Grēhma und andere, und schon das erste Capitel des Vendidad beweist, dass selbst ein so zoroastrisches Institut wie der Dakhma sich keiner allgemeinen Annahme in Iran erfreute. Aus den Schriften des Armeniers Moses von Khorene ersehen wir klar, dass es zu seiner Zeit verschiedene Secten gab, die in Bezug auf den Dualismus und die Lehre von der Entstehung Ahrimans verschiedener Ansicht waren, und des Chronisten Landsleute und Zeitgenossen, Eznik, Elisaeus und Thomas Arzrouni bestätigen dieses[1]. Eine der wichtigsten Stellen über die zoroastrischen Secten ist jedoch die bei Schahrastānī[2] (1086—1133 n. Chr.), der drei Hauptsecten nennt. Die Anhänger der ersten, die Zaradushtier, folgten Zoroaster; die der zweiten, Zervaniten genannt, behaupteten, Ormazd und Ahriman seien Zervan entsprungen, während die Gayomarthier sich Ahriman als aus Ormazd in einem Augenblicke des Zweifels hervorgegangen vorstellten (s. § 25 oben und vgl. § 64. 4). Ein oder zwei Awestastellen können möglicherweise als Beweis angeführt werden für das Vorhandensein dieser verschiedenen Lehren, oder mögen auch wohl die Quelle sein, woraus dieselben durch individuelle oder irrtümliche Deutung entstanden, aber es fehlt uns auch hier das nötige Material zur Beurteilung, weil der Triumph der orthodoxen Lehre die meisten der abweichenden Ansichten der Vergessenheit preisgab. Nach diesen einleitenden Worten wenden wir uns jetzt unmittelbar zu dem schismatischen System des Mānī, welches nahe daran war, den Thron zu erschüttern gerade in dem Zeitpunkte, wo der zweite Sāsānidenherrscher Sapor die Regierung antrat; darnach werden wir dann auch die ketzerischen, communistischen Lehren des Mazdak betrachten, welche den nationalen Frieden zu einer Zeit bedrohten, als das Reich fast auf der Höhe seiner Macht stand.

Der Manichäismus, das erstere der beiden schismatischen Systeme, war eine Art Eklekticismus und wenn man ihn auch nicht gerade als zoroastrische Secte bezeichnen kann, stellt er doch eine häretische Bewegung in Persien dar, welche ebenso heftig von dem orthodoxen Zoroastrismus wie vom orthodoxen Christentum bekämpft und verflucht wurde. Die Geschichte des Manichäertums ist zu speziell und ist schon zu oft beschrieben worden, als dass hier mehr als eine blosse Erwähnung desselben nötig wäre. Die Hauptfakta, die sich darauf beziehen, sind schon von Justi, Grundriss II. 519, dargelegt worden. Es genüge, hier nur noch die Hauptmomente von Mānis Lebensgeschichte anzuführen. Sein Vater war ein Perser, aus Hamadān gebürtig. Die verschiedenen Einflüsse, die auf ihn einwirkten, scheinen ihm den Gedanken eingegeben zu haben, eine eklektische Religion herzustellen, indem er haupt-

sächlich aus dem Zoroastrismus und dem Christentum schöpfte, jedoch, wie es scheint, mit Entlehnungen untergeordneter Elemente aus dem babylonischen Glauben, möglicherweise auch mit buddhistischer Färbung. Es wird erzählt, er sei als Prophet vor König Sapor aufgetreten, gerade am Tage der Krönung dieses Monarchen, am 20. März 242 n. Chr. Er fiel jedoch bald in Ungnade und wurde aus Iran verbannt. Sodann reiste er weit nach Osten, nach Indien, China und Tibet, kehrte später jedoch nach Persien zurück, wo er dann unter Bahrām I (ungefähr 244 n. Chr.) hingerichtet wurde. Betreffs der Lehren Mānīs verweisen wir auf S. 520 des Grdr. und die dort angeführten Werke[3]. Erwähnt sei ferner, dass man in einigen Lehren der heutigen Yezidis, oder sogenannten Teufelanbeter, noch Spuren des Manichäismus zu finden meint[4].

Die Häresie des Mazdak ist volle 300 Jahre später als der Manichäismus zum Vorschein gekommen, und dieses neue schismatische System mit seinen socialistischen und communistischen Ideen gefährdete eine kurze Zeit lang sowohl den Bestand der Regierung als auch die Suprematie des zoroastrischen Glaubens selbst. Es befindet sich sogar noch ein verdammender Hinweis auf diese Häresie in dem Pahlavicommentar zu Vendidad 4.49, wo von dem ungerechten Ashemaogha (Ketzer) »der nicht isst« die Rede ist; die Pahlaviglosse fügt noch hinzu: »wie Mazdak, der Sohn des Bāmdādh«[5]. Mazdak trat als Reformator während der Regierung Nūschīrvāns des Gerechten (531—578 n. Chr.) auf und fing an, seine häretischen Ideen des extremen Socialismus im Staate und der absoluten Gütergemeinschaft, die er selbst auf die Ehefrauen anderer ausdehnte, zu verbreiten. Als höheres Ideal jedoch predigte er den Wert des Asketentums und riet zur Entsagung aller Vergnügungen und zur Enthaltung von tierischer Speise. Dieses letztere ist es, worauf die Pahlaviglosse anspielt. Da wir die allgemeinen Einzelheiten über die mazdakische Häresie schon früher angegeben haben, können wir von einer Wiederholung an dieser Stelle absehen[6]. Die Weiterverbreitung dieser socialistischen und communistischen Lehren wurde gewaltthätig verhindert durch die verräterische Ermordung Mazdaks und der meisten seiner engeren Anhänger (528—529 n. Chr.), aber Überreste dieser Anhänger hielten sich noch lange nachher (vgl. S. 558 oben), und selbst noch in späteren Zeiten hat man Spuren dieser Bewegung entdecken wollen[7]. Es sei hier überdies angedeutet, dass die einfache Thatsache des Bestehens solcher schismatischen und häretischen Bewegungen wie des Manichäismus und des Mazdakismus ein Anzeichen ist von dem Vorhandensein jener Keime des Verfalls, die den schliesslichen Untergang des nationalen Glaubens in Persien vorahnen liessen.

[1] Siehe Jackson, Zoroaster the Prophet p. 275—278. — [2] Schahrastanis Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Haarbrücker, I. 275 ff., Halle 1850. — [3] Den bibliographischen Nachweisen füge ich noch hinzu: Spiegel, EA. II. 195—232; Rochat, Essai sur Mani et sa Doctrine, Genf 1897; Browne, Literary History of Persia p. 154—166, London 1902. — [4] Vgl. Spiro, Les Yezidi ou les adorateurs du Diable, Neuchatel 1900; J. Menant, Les Yezidis, Paris 1892. — [5] Vgl. Darmesteter, Le ZA. II. 62. — [6] Vgl. auch Nöldeke, Gesch. d. Arab. u. Pers. p. 455—467; Spiegel, EA. II. 232—235, III. 390—392; Browne, Lit. Hist. of Persia p. 168—172. — [7] Vgl. Browne p. 312—313.

§ 98. Die mohammedanische Eroberung und deren Folgen. — Der Tod Yezdegerds und der Sturz des Sāsānidenhauses (651—652 n. Chr.) durch den Islam hatte auch den Untergang des Zoroastrismus als Nationalreligion Irans zur Folge. Die von je verehrte lederne Schürze Kāvehs des Schmiedes und der Adler als altes Emblem der persischen Macht sanken vor dem Halbmond und dem von Arabien entrollten grünen Banner in den Staub. Ormazd machte Allah, Zoroaster Mohammed Platz, das Awesta wurde durch den Koran ersetzt und der Gesang des magischen Priesters wurde übertönt

durch den Muezzin, der vom Minaret der Moschee die Gläubigen zum Gebet ruft. Die iranische Religion als Nationalglaube hatte praktisch aufgehört zu existiren und somit wäre auch unsere Darstellung zu Ende, wenn nicht das Feuer des sterbenden Glaubens unter der Asche fortgeglimmt hätte, um noch einmal zu heller Flamme empor zu lodern, die bis auf den heutigen Tag weiterbrennt. Wir müssen nicht glauben, dass die Bekehrung Persiens zum Islam auf einmal geschah, oder dass nur die Wahl zwischen Tod oder Koran den Zoroastriern freistand. Ohne Frage gab es auch Verfolgungen, aber neben dem Zwang veranlasste noch manches zur Annahme des neuen Glaubens, ein Schritt, der in Anbetracht der vielen vom moslemischen System aus dem zoroastrischen Glauben herübergenommenen Elemente schliesslich gar nicht so schwer war[1]. Ganze Scharen der Perser machten ohne Zweifel von der ihnen dargebotenen Gelegenheit Gebrauch; auch die seit geraumer Zeit immer reger werdenden Beziehungen zwischen Persien und Arabien sind als Factoren in Betracht zu ziehen[2]. Wir haben jedoch Beweise genug für das Fortleben des Glaubens während der nächsten drei Jahrhunderte. Man braucht nur an das von Firdausī und dem ganzen östlichen Iran für den Zoroastrismus bewiesene Interesse zu erinnern, des klar ersichtlichen Einflusses gar nicht zu gedenken, den derselbe unzweifelhaft auf die Hervorbringung sectarischer Bewegungen innerhalb des Mohammedanismus in Persien selbst ausübte. Aber unleugbar ist, dass der alte Glaube als Staatsreligion aufgehört hatte. Den besten Beweis hiervon liefern gegenwärtig der elende Zustand der heutigen Zoroastrier in Persien und das Vorhandensein der Parsen in Indien.

[1] Vgl. Gray, Zoroastrian Elements in Muhammedan Eschatology, Muséon NS. III. 153—184; Goldziher, Islamisme et Parsisme, Rev. de l'hist. des rel. XLIII. 1—29. — [2] Interessante Mitteilungen über die Verbreitung des Mohammedanismus in Persien findet man bei T. W. Arnold, The Preaching of Islam, London 1896; Hinweise auf Namen der ersten persischen Convertiten zum Islam sind zu finden bei Browne, Lit. Hist. of Persia, p. 200—203.

§ 99. Die heutigen Zoroastrier Persiens, oft Gheber genannt. — Diejenigen persischen Zoroastrier, die sich der Bekehrung zum Islam widersetzten und trotz aller Verfolgung ihrer Religion treu blieben, werden Gabar, Gueber, Gheber oder Ghaver (Türk. *Geour* oder *Ghaur*) genannt. Sie bilden eine kleine Schar, ungefähr 8—9000 stark, und zusammen mit den Parsen von Bombay sind sie die einzigen Vertreter des alten iranischen Glaubens. In der Litteratur, z. B. in Moore's Lalla Rookh und in Byron's Giaour, bezeichnet der Name, wie bekannt, einen Ungläubigen und wird auch in diesem Sinne auf die persischen Feueranbeter angewandt. Der Ursprung dieser Bezeichnung ist ungewiss. Man hat dieselbe ableiten wollen vom arabischen *Kāfir* »Ungläubiger« oder auch von *Khabār* »Magier«, eigentlich »Gefährte« (vgl. *khābar* »verbinden, zaubern«), im Talmud (Kiddushin 72 a, u. s. w.). Wenn ein kühner Vorschlag erlaubt ist, könnte man versucht sein, das Wort zusammenzustellen mit dem Pahlaviworte *gabrā*, einem aramäischen Lehnworte (vgl. Syr. *gabrā*; Bibl.-Aram. *gəbar* »vir«), welches auch auf die Zoroastrier unter den Formen *Mōg-gabrā*, *Magōī-gabrā* (Pāz. *Magōī-mart*) oder »magischer Mann« angewandt wird. Das nächste wäre dann eine Verallgemeinerung des Sinnes in der Bedeutung »Volk, gentiles«, mit der verächtlichen Nebenbedeutung von »paganus, Ungläubiger«. Die Mohammedaner nennen diese Überbleibsel der alten Zoroastrier auch *Ātašparast* »Feueranbeter«; sonstige Bezeichnungen sind *Majūs*, von den Magiern, ihrer alten Priesterschaft, oder auch *Fārsī*, d. h. *Pārsī*, von *Fārs* oder *Pārs*, dem Namen der persischen Provinz. Sie selbst bezeichnen sich als *Beh-dīnān* »die vom guten Glauben«.

Die Schicksale dieser Anhänger des alten persischen Glaubens waren

zahlreichen Wechselfällen unterworfen. Indem sie vom anerkannten mohammedanischen Glauben abwichen, wurden sie mit Misstrauen oder Hass betrachtet. Als der *Jizya*, oder Kopfsteuer, unterworfen, weil sie nicht in den Reihen der islamischen Heere fochten, waren sie von allen staatlichen Stellen ausgeschlossen. In Folge dessen hat sich ihre Anzahl in Persien allmählich vermindert. So gross, in der That, ist dieser Abfall, dass sie innerhalb der letzten zwei Jahrhunderte von beinahe 100 000 bis auf weniger als 9000 zurückgegangen sind. Obgleich in Folge ihrer Drangsale vielfach in Armut und Unwissenheit versunken, haben sie doch an ihrem Glauben festgehalten und in späteren Jahren hat sich ihr Schicksal, dank den lobenswerten Bemühungen der Parsen in Indien und der liberaleren Regierung des jetzigen Persiens, wieder verbessert. Besonders hat sich diese Verbesserung in der letzten Generation geltend gemacht und noch wird viel gethan, um ihnen in dem Lande ihrer Geburt eine angemessene religiöse Stellung wieder zu verschaffen. Mit jedem Jahre verknüpfen sich die Bande, welche die Zoroastrier in Indien und ihre Religions- und Stammesgenossen in der alten iranischen Heimat verbinden, enger und enger. Man findet die persischen Gheber meistens in Yazd und Kirmān, oder in geringerer Anzahl zu Teherān, Isfahān, Shīrāz und nahe dem ewigen Feuer der Naphthaquellen zu Bākū, wohin geschäftliche Interessen sie gezogen haben. Aber so zerstreut sie auch sind, so unterdrückt sie auch waren, haben sie in Iran noch immer den Funken ihres aussterbenden Kultus am Leben erhalten und sie geniessen noch immer einen hohen Ruf für Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Sittlichkeit und Gehorsam dem Gesetz gegenüber. Es sind dies dieselben Charakterzüge, die sich bei ihren glücklicheren Brüdern in Indien wiederfinden, und ganz wie jene dürfen die zoroastrischen Irānī sich rühmen, Männer des »guten Glaubens« zu sein[1].

[1] Vgl. Houtum-Schindler, Die Parsen in Persien, ZDMG. XXXVI. 54—88; Browne, A Year amongst the Persians, London 1893; Sykes, Ten Thousand Miles in Iran, London 1902.

§ 100. Die Parsen oder Zoroastrier Indiens. — Wie schon im vorhergehenden Abschnitt erklärt, bedeutet der Name Pārsī (Pers. und Hind. *Pārsī*) wörtlich einen Einwohner von Pārs oder, wie es im Altpersischen heisst, Pārsa. Obgleich noch immer zuweilen auf die Zoroastrier in Persien bezogen, wird dieser Name doch jetzt allgemein zur Bezeichnung der Anbeter Ormazds in Indien angewandt. Die Geschichte dieser Verbannten, welche in Indien die Religionsfreiheit suchten, ist höchst interessant. Weniger als 100 Jahre nach der arabischen Eroberung beschloss eine beträchtliche Anzahl von Zoroastriern, Persien zu verlassen. Sie zogen, zusammen mit ihren Priestern eine feste Gemeinde bildend, südlich zur Stadt Ormuz am persischen Meerbusen[1]. Nachdem sie hier etwa 15 Jahre gewohnt hatten, fassten sie den Entschluss, sich an den Gestaden Indiens niederzulassen und landeten zuerst auf der Insel Diu, nahe der Küste von Kāthiāwār. Hier blieben sie 19 Jahre, bis sie durch Umstände noch weiter südlich nach Gujarāt getrieben wurden. Sie landeten zu Sanjān (716 n. Chr.) und fanden dort unter den duldsamen Hindus eine Ruhestätte. Sie erhielten die Erlaubnis, dort zu bleiben, wenn sie gewisse einfache Regeln befolgen würden, was sie denn auch thaten. So wurde denn Sanjān und das umliegende Land ihre neue Heimat. Im Jahre 775 n. Chr. scheint sich diesen Pionieren dann noch eine zweite Schar Religionsgenossen angeschlossen zu haben und zusammen gründeten sie eine fleissige Gemeinde, die 500 Jahre lang blühte. Im Jahre 1315 n. Chr. machten die Mohammedaner, die zur Zeit in Indien einfielen, auf die Parsen von Sanjān, die sich mit ihren Hindu-Beschützern verbündet hatten, einen Angriff. Die Verbündeten wurden geschlagen, Sanjān wurde zerstört und die Parsen mussten sich in das Bhārhut-

gebirge flüchten, wo sie aber dennoch ihr heiliges Feuer nährten und ihre alten Gebräuche und Ceremonien aufrecht erhielten. Als die fanatische Mohammedanerherrschaft etwas nachliess und allmählich in Verfall geriet, scheinen die Parsen wieder zu Wohlstand gelangt zu sein, wie aus ihren eigenen Schriften und auch aus Berichten von Europäern erhellt. So bedeutend war dieser Aufschwung, dass wir im 16. und 17. Jahrh. die Zoroastrier weit über Gujarāt verbreitet finden, hauptsächlich zu Surat, Navsāri und Bombay, oder an irgend einem Orte, wo sich eine Gelegenheit des Fortkommens, besonders geschäftlicher Art, darbot. Die Niederlassung der Parsen zu Bombay, das gegenwärtig ihr Hauptort ist, fällt noch in die Zeit der portugiesischen Herrschaft (1530—1666 n. Chr.). Die Präsidentschaft Bombay ist seitdem das Centrum der parsischen Bevölkerung Indiens geblieben, obgleich man Abzweigungen dieser Gemeinde nördlich bis Peshāwar, östlich bis Calcutta und südlich bis Madras oder sogar Ceylon antrifft. Fast alle Parsen sind wohlhabend und einige sehr reich. Sie werden oft die Juden Indiens genannt und sie selbst spielen manchmal auf diesen Vergleich an.

In der Religion sind diese Anhänger Zarathushtras im allgemeinen den Lehren des alten Glaubens treu geblieben. Jedoch in Folge der Auswanderung von Persien und der Berührung mit Hindus und anderen Nichtzoroastriern haben sich hier und da einige Veränderungen in ihre Gebräuche eingeschlichen. Auch haben sie sich nicht frei halten können von Religionszwistigkeiten unter sich selbst; manchmal sind diese sogar sehr ernster Art. Schon im Jahre 1686 bestand, wie es scheint, ein heftiger Streit um den Vorrang zwischen den Priestern von Navsāri und den ursprünglichen geistlichen Führern von Sanjān. Im Beginn des 18. Jahrh. tauchte eine andere Streitfrage auf, diesmal den Kalender betreffend, der in Indien wegen Unterlassung der richtigen Einschiebung des Schaltmonats (vgl. § 72 oben) allmählich um einen Monat gegen den persisch-zoroastrischen zurückgefallen war. Dieses hatte thatsächlich die Trennung der Parsengemeinde in zwei Secten, die Shehanshahi und die Kadmi, zur Folge. Die ersteren hielten fest an der gewöhnlichen indischen Monatszählung ohne den eingeschobenen Monat, während die letzteren die persische Zeitrechnung mit der Einschiebung annahmen, und so bleibt der Shehanshahikalender noch jetzt einen Monat hinter dem der Kadmi zurück[2]. Trotz dieser und anderer kleiner Meinungsverschiedenheiten findet sich doch eine Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Secten in Bezug auf die Hauptpunkte ihrer Lehre: den Gott Ormazd, den Propheten Zarathushtra, den gemeinsamen Glauben an Engel und Erzengel, Amshaspands und Izads; auch befolgen sie dieselben allgemeinen Ceremonien, Feste, Fasten, Sitten und Gebräuche. In theologischer Hinsicht sind sie streng monotheistisch; gegenwärtig scheint aber der Glaube an eine Auferstehung des Leibes unter ihnen weniger scharf ausgeprägt zu sein, als ihren heiligen Schriften gemäss zu erwarten wäre. Was die Lehre von der geistlichen Autorität betrifft, so wird die Unfehlbarkeit ihrer Dasturs ohne Zaudern von den weniger strengen Konformisten in Frage gestellt; sie stimmen jedoch alle darin überein, dass sie die religiöse Führerschaft dieser geistlichen Oberhäupter anerkennen.

Von uralter Zeit her haben die Parsen, wie aus den Angaben über die persische Religion bei Herodot, Strabo und anderen ersichtlich ist, die Idee einer ceremoniellen Reinigung festgehalten. Die peinlichste Sorgfalt wird aufgewandt, um die Elemente, Erde, Feuer und Wasser, vor der geringsten Verunreinigung zu wahren, besonders vor Berührung mit irgend einem Leichname. Auch heute noch würde kein streng rechtgläubiger Parse in das Feuer spucken oder ein Licht ausblasen, obwohl sonst im praktischen Leben doch oft Zugeständnisse gemacht werden müssen und Parsen sogar in der Feuerwehr von

Bombay dienen dürfen. Viele der weniger strengen haben sich sogar das Tabakrauchen angewöhnt, obgleich dieses sich mit den Lehren ihres Glaubens nicht in Einklang bringen lässt. Gegen die so oft auf sie angewandte Bezeichnung »Feueranbeter« legen sie entschieden Verwahrung ein und citiren das Awesta und die Pahlavilitteratur, um die Geistigkeit ihres Glaubens an das Wesen oder die Gegenwart Ormazds hinter dem flammenden Symbol zu beweisen; dieses sei nur eines der heiligen Sinnbilder seiner wohlthätigen Macht. Wie in den Tagen des Awesta tragen sie immer noch das heilige Hemd und den heiligen Gürtel (jetzt *sūdrah* und *kustī* genannt)[3], und die priesterliche Klasse zeichnet sich durch die makellose Reinheit ihrer wallenden, weissleinenen Gewänder aus. In solcher Kleidung und mit ihrem Vollbart erinnern sie unwillkürlich an die Abbildungen magischer Priester auf den altpersischen Sculpturen.

Einige der heutigen mit Geburt und Heirat verbundenen parsischen Gebräuche zeigen möglicherweise leichte Spuren indischen Einflusses, aber die mit dem Tode verbundenen Parsengebräuche haben ihre alte Eigentümlichkeit unverletzt gewahrt. Wie wohl allgemein bekannt, setzen sie die Leichname der Verstorbenen auf den Dakhma, oder Türmen des Schweigens, den Geiern zum Frasse aus. Hierin befolgen sie streng die Vorschriften des Awesta, obgleich manchmal zwingende Umstände sie veranlassen, diese alte und eigentümliche Art der Beisetzung ihrer Toten aufzugeben. In Hinsicht auf Moral und Ethik ist es klar, dass der alte zoroastrische Unterricht noch immer Frucht trägt, wenn man nach den heutigen Parsen urteilen kann (vgl. Kapitel VIII). In Sachen der Erziehung, besonders in der besseren Ausbildung des weiblichen Geschlechts sind sie für Orientalen recht weit vorgeschritten. In der That sind sie in allem, was Fortschritt anbelangt, geneigt, europäischen Mustern zu folgen. Es besteht unter ihnen ein zunehmendes Bestreben, die Kenntnis ihrer alten heiligen Litteratur zu verbreiten und jährlich werden zahlreiche Ausgaben und Neudrucke des Awesta und der Pahlavischriften und Übersetzungen von ihnen herausgegeben. Ihre Mildthätigkeit, Freigebigkeit und Nächstenliebe sind berühmt; sie bestreben sich, nach der awestischen Devise — *humata, hūxta, hvaršta* gute Gedanken, gute Worte, gute Thaten —, zu leben. Dieses Ideal und die Art und Weise in welcher sie es verwirklichen, zusammen mit ihrem grossen Reichtum, macht diese kleine Gemeinde, trotz ihrer geringen Anzahl — sie zählen etwa neunzig Tausend — zu einer Macht, die das Gute in der Welt fördert und zu einem dauernden Beispiel gewisser idealer Charakterzüge, welche dem von Zoroaster vor mehr als fünfundzwanzig Jahrhunderten gegründeten Glaubenssystem von je her innewohnten[4].

[1] Die Geschichte dieser Flüchtlinge findet sich skizzirt in einer gereimten Chronik *Kissah-i-Sanjān*, etwa 1600 n. Chr. geschrieben, übers. in JBBRAS. I. 167—191. Siehe auch J. J. Modi, ibid. XXI. Art. 2 (1900—1902). — [2] Siehe Seervai und Patel, Gujarat Parsis p. 11. — [3] Siehe Jamaspji Minocheherji Jamasp Asana, A short Treatise on the Navjot Ceremony, Bombay 1887. — [4] Für Einzelheiten schlage man nach: Dosabhai Framji Karaka, History of the Parsis, 2 Bde., London 1884; Seervai and Patel, Gujarat Parsis, Bombay 1898; D. Menant, Les Parsis, Histoire des Communautés Zoroastriennes de l'Inde, Paris 1898.

XII. GOTTESVEREHRUNG, RITEN UND CEREMONIEN, RELIGIÖSE GEBRÄUCHE.

§ 101. Einleitung. — Aus dem Vorhergesagten können wir uns eine allgemeine Vorstellung von den Hauptlehren des iranischen Glaubens machen; es erübrigt noch, dies zu ergänzen durch eine kurze Schilderung der Riten und Ceremonien, deren Ausübung die zoroastrische Religion in allen Zeiten

ihren Anhängern auferlegte. Die meisten dieser Gebräuche werden noch heute von der kleinen Schar beobachtet, die am alten Glauben festhält.

§ 102. Glaube und Verehrung. — Der Glaube an die »gute Religion Mazdas« und die Ausübung guter Gedanken, guter Worte und guter Thaten, verbunden mit der Entsagung böser Gedanken, Worte und Thaten, war eine der ersten Forderungen, die an den gläubigen Zoroastrier gestellt wurde. Die wichtigsten Glaubensartikel finden sich in Yasna 12, dem Glaubensbekenntnis des Zoroastrismus, kurz zusammengefasst. Abschwörung des Daēvadienstes, Glaube an Ahura Mazda, Anerkennung der Amesha Spentas, das Versprechen, das Hornvieh zu schützen, die Viehzüchter nicht zu belästigen und sich aller gewaltthätigen Handlungen zu enthalten, wie auch Danksagung an Ahura Mazda für alles Gute, ein Gelübde, das Böse, ganz besonders die Lüge, zu meiden und das Gute zu üben — einschliesslich des Glaubens an *x̌aētvadaδa* (§ 78) — dies sind die in diesem Abschnitt aufgezählten Hauptglaubensartikel. Das ganze Awesta hindurch kehren die Hauptbegriffe Opfer, Gebet, Versöhnung und Danksagung, oder die Lobpreisung der Gottheiten (vgl. *yasnāiča vahmāiča xšnaoϑrāiča frasastayača*) wieder und kennzeichnen somit die Grundzüge des Gottesdienstes. Immer wieder ruft Zoroaster in den Gāthās Ahura Mazda und die Amesha Spentas an, mit denen er in Visionen in engen Verkehr tritt. In den Yashts wenden sich die Helden und Verteidiger des Glaubens an die Gottheiten um Hilfe und bringen ihnen Opfer dar, um sie zu versöhnen[1]. Auch sind die Götter gegen die Hilfe, die ihnen durch solche Verehrungsacte von Seiten der Gläubigen dargebracht wird, keineswegs gleichgültig, wie durch den Kampf zwischen Tishtrya und dem Dämonen Apaosha (Yt. 8) bewiesen wird. In den altpersischen Inschriften betet Darius zu Auramazda, das Reich und das Volk zu erhalten, und dankbar schreibt er alle seine Erfolge der Gnade Auramazdas zu[2]. Die obenangeführten Stellen (Kapitel X) aus classischen Autoren bestätigen im allgemeinen das eben Gesagte, soweit es die Achaemeniden betrifft und die Pahlavibücher späterer Zeit zeigen, dass die Sāsānidenherrscher dieselbe Hingebung des Glaubens bewiesen.

[1] Yt. 5. 17, 21, 25, 33, 37, 45, 49, 53, 61, 68, 72, 76, 81, 104, 108, 112; 9. 3, 8, 13, 21, 25, 29; 15. 7, 11, 15, 23, 27, 31, 35; 16. 2—19; 17. 24, 28, 33, 37, 41, 45, 49. — [2] Vgl. die sich immer wiederholenden Worte *vašnā Auramazdāhā* in der Behistūninschrift und s. auch Dar. Pers. e 13—24; NR. a. 51—55. Vgl. ferner auch die ähnlichen Gebete des Xerxes, Xerx. Pers. a 18—20, d a 17—19, b 27—30, c a 12—14 und des Artaxerxes Ochus, Art. Pers. a 32—35.

§ 103. Gottesdienst und Ritual. — Die Schilderung des magischen Rituals bei Herodot ist von Wert, da sie wahrscheinlich auf persönlicher Beobachtung beruht, und es ist interessant, sie mit dem Awesta und den modernen Riten der Parsen zu vergleichen. Herodot macht darauf aufmerksam, dass die Perser keine Tempel hatten; wahrscheinlich hatten sie keine, die die Griechen als solche angesehen hätten. Nichtsdestoweniger muss es doch Orte der Anbetung gegeben haben, wie aus dem *āyadana* der altpersischen Inschriften hervorgeht (Bh. 1. 63), und das Awesta selbst spricht von Altären, oder wenigstens von für das Feuer bestimmten Orten (*dāitya gātu* Vd. 8. 81; 13. 17). Schon oben (§ 88, S. 688) haben wir darauf hingewiesen, dass das rechteckige Gebäude nahe dem Grabe der Achaemeniden wahrscheinlich ein *sagrī* gewesen sei. Es ist nicht undenkbar, dass die viereckige Tribüne mit den Stufen auch als eine Art Altar gedient hat. Es ist auf jeden Fall logisch, mit Tiele zu vermuten, dass irgend welche Gebäulichkeiten zum Schutz des heiligen Feuers gebraucht wurden[1]. Wir haben auch oben auf einige zur Zeit des Artaxerxes bestehende Tempel aufmerksam gemacht. Wir dürfen

getrost annehmen, dass die heutigen, durchaus nicht complicirt angelegten Feuertempel der Parsen thatsächlich den »Anbetungsorten« (*āyadana*) oder den »gesetzlichen Orten« für das Feuer (*dāitya gātu*), die von der frühesten Zeit an in der Religion gebräuchlich waren, entsprechen. Herodot macht besonders darauf aufmerksam (1. 131), dass die Perser auf die Anhöhen stiegen, wenn sie opferten. Etwas ähnliches liesse sich aus den awestischen Yasht für den Haoma (Yt. 9. 17; 10. 88; 17. 37; vgl. Yt. 57. 19) und für Yima (Yt. 17. 28) anführen. Die Anrufung der göttlichen Mächte, die Anwendung von Myrtenblättern (μυρσίνη, 1. 132), welche den *urvarā* des Awesta entsprechen dürften, das Hersagen von Gebeten, das Absingen eines Spruches (ἐπαοιδή, 1. 132), welches dem Intoniren des Yasna in alter und neuer Zeit ähnlich gewesen sein muss — alles dies giebt uns ein Bild der äusseren Form, wenigstens eines Teils des Gottesdienstes. Die Anwendung der awestischen *barəsma* oder Barsomstäbe wird schon von Strabo, der sie ῥάβδοι nennt, bemerkt; er erwähnt gleichfalls den Mundschleier (Aw. *paitidāna*, Phl. *penōm*), den der Priester in Gegenwart des Feuers zu tragen hat[2]. In dieser Hinsicht ist der heutige Brauch der Dasturs ganz genau derselbe wie zur Zeit Zarathushtras. In dem ganzen Awesta ist die Erhaltung des heiligen Feuers, das mit reinem Holz und Weihrauch (*baoδa, baoiδi, haδānaēpata*) genährt werden muss, ein heiliger Act und das Feuer des häuslichen Herdes wurde ebenfalls sorgsam unterhalten (Vd. 18. 18).

Was das Ritual betrifft, so ist der ganze Yasna ein liturgisches Buch, dessen Kapitel hauptsächlich der Zubereitung und Feier des Haomaopfers gewidmet sind (vgl. p. 644 oben). Die Weihe dieses heiligen Tranks bildet den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Damit verbunden ist das Segnen des geweihten Wassers (*zaoϑra*), das Opfern von Milch und Butter (*gao jīvya, gao huδāh*), die Spende (*myazda*) und der heilige Kuchen (*draonah*), alles Elemente des Rituals[3]. Ausser der Idschashneceremonie[4] in alter und neuer Zeit gab es noch die Nīrangceremonie, oder die Weihe des Urins des heiligen Stiers (Aw. *gaomaēza*, Phl. *gōmēz*), die in allen Reinigungsacten des Awesta gerade wie noch heute zur Anwendung kam[5]. In Bezug auf blutige Opfer erwähnt Herodot die ceremonielle Schlachtung eines Tieres, das dann gekocht und von den Priestern verzehrt wurde. Vishtāspa und andere Helden, sowie auch die Feinde des Glaubens, opfern Tausende von Stücken Vieh, klein und gross, Zoroaster jedoch, wie Ahura Mazda selbst, bringt nur das unblutige Opfer der frommen Gedanken und der Danksagung dar[6]. Heutzutage werden keine Tiere im zoroastrischen Ritual geopfert, obgleich die Parsen in Persien wie auch in Indien sich der Fleischspeisen nicht gänzlich enthalten.

[1] Vgl. Tiele, Geschiedenis van den Godsdienst p. 362—364, Amsterdam 1901. — [2] XV. 15, p. 733: *ἐπᾴδουσιν ὥραν σχεδόν τι πρὸ τοῦ πυρὸς τὴν δέσμην τῶν ῥάβδων ἔχοντες, τιάρας περικείμενοι πιλωτὰς καθεικυίας ἑκατέρωθεν μέχρι τοῦ καλύπτειν τὰ χείλη τὰς παραγναθίδας.* — [3] Siehe Haug, Zendphilologie p. 14, Stuttgart 1868; ferner hierüber Darmesteter, Le ZA. I, Introd. 65—66; I. 50. — [4] Siehe die Beschreibung einiger Parsenceremonien von Haug, Essays on the Parsis3 p. 393—407. — [5] Wilhelm, On the use of beef's urine according to the precepts of the Avesta and on similar customs with other nations, Bombay 1899; Anon., La purification selon l'Avesta et le Gomez, Muséon IX. 105—112. — [6] Yt. 5. 21, 25, 29, 33, 37, 41, 45, 49, 57, 69, 72, 81, 108, 112, 116; 9. 3, 8, 13, 21, 29, gegenüber Yt. 5. 17, 76, 104; 9. 25. Vgl. auch Vd. 18. 70 und siehe Darmesteter, Le ZA. II. 154, 254, III. Introd. 68 f.

§ 104. Religiöse Beobachtungen und Reinigungsgebräuche. — Für den grössten Teil unserer Kenntnisse hinsichtlich dieses Kapitels sind wir auf den Vendīdād oder priesterlichen Codex des Awesta angewiesen und müssen sie aus anderen Quellen ergänzen. »Das Beste für den Menschen nach der Geburt ist Reinheit«, sagt der Vendīdād (V. 5. 21: *yaoždā mašyāi*

aipi ząϑəm, u. s. w.) und überall wird zur grössten Sorgsamkeit in der Reinhaltung des menschlichen Körpers und der natürlichen Elemente, Erde, Feuer und Wasser, gemahnt. Diese peinliche Fürsorge führte zu einem System von Reinigungsbräuchen, die oft recht lästig fallen mussten. Jedes Gefäss oder Gerät, das nur auf irgend eine Art, jedes Kleidungsstück, das im geringsten Grade verunreinigt worden war, wurde sofort bei Seite gelegt und sorgfältig gereinigt durch Reiben mit Erde und Wasser mit Kuhurin vermengt (*gaomaēza*) oder durch Begraben in der Erde auf eine bestimmte Zeit. Die Art der Behandlung und die Länge der Zeit waren verschieden, je nach der Art der Verunreinigung und der Natur des verunreinigten Gegenstandes. Personen, die sich durch Zufall oder Nachlässigkeit verunreinigt haben und Frauen während der Periode der Menses müssen abgesondert im *armēšt-gāh* (Aw. *airime gātu*) sitzen, bis sie durch die Vollmacht des Priesters für rein erklärt werden[1]. Alle diese Einzelheiten sind bis aufs kleinste im Vendīdād (Vd. 5—16) angegeben. Auch werden Bussübungen (Aw. *paitita*) verschiedener Art für Sünden oder ceremonielle Vergehen auferlegt. Die meisten dieser Übungen bestanden in Geisselung (Aw. *aspahe aštrā, sraošō-čaranā*), Tötung schädlicher Tiere (*xrafstra*), Geschenken an Priester (Vd. 14. 8) und anderen guten Thaten, obwohl dieselben ohne Zweifel oft durch Bezahlung einer Geldbusse beglichen wurden. Die rituelle Ausübung des *barašnūm* (Aw. *baršnu* »Höhe, Spitze«) war eine sehr umständliche Reinigung, die neun Nächte in Anspruch nahm und in einer ceremoniellen Besprengung mit Wasser, Kuhurin u. s. w. bestand. Sie wird *in extenso* im Vendīdād (Vd. 8. 35—72; 9. 1—57) beschrieben und noch heute von den Priestern geübt. Eine Anzahl der Vendīdādvorschriften erinnern an das mosaische Gesetz und man kann leicht viele Vergleiche ziehen. Sowohl in alter als auch in neuer Zeit war die Bekleidung mit dem heiligen Hemde und Gürtel gleichbedeutend mit einer Erneuerung der Gelübde und Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft. In dem uns erhaltenen Teil des Awesta finden sich keine Einzelheiten über die Ceremonien der Eheschliessung, aber die Gāthāstelle Ys. 53. 3 f. spielt ganz deutlich auf die Heirat der Tochter Zoroasters, Pourutshistā, mit Dschāmāspa an[2]. Noch andere Massregeln in Bezug auf das tägliche Leben, selbst bis auf das Schneiden der Haare und Nägel, finden sich in dem priesterlichen Gesetzbuch (Vd. 17. 1 f.) und diese werden noch ergänzt durch die Pahlavitexte Shāyast-lā Shāyast, Dāṯistān-ī Dīnīk, Arṯā-ī Vīrāf, Maīnōg-ī Khīraṯ u. s. w. Das Auffallendste aller Gebräuche jedoch ist die zoroastrische Art und Weise der Leichenbestattung, indem die Toten den Hunden und Vögeln zum Frasse ausgesetzt werden. Dies wird ausdrücklich im Vendīdād befohlen, von den classischen Schriftstellern erwähnt und ist seit den frühesten Zeiten immer ein hervorstechendes Merkmal der Religion gewesen. Die *daxma* selbst sind so allgemein bekannt, dass wir uns hier eine eingehende Schilderung derselben wohl ersparen können. Was religiöse Feste und Feierlichkeiten anbelangt, so haben die rechtgläubigen Zoroastrier von jeher gewisse Fasten- und Festtage, wie z. B. den Gāhānbār, Farvardīgān, Naurōz u. s. w., beobachtet, und ihre Beobachtung ist noch heute unter den Parsen allgemein.

[1] Vgl. Vd. 5. 45—56, 59; 9. 33—35; 16. 1—10. — [2] Betreffs der modernen Heiratsceremonien der Parsen s. J. J. Modi, Marriage Customs of the Parsees, Bombay 1900; Karaka, History of the Parsis I. 174—191.

§ 105. Schluss. — Zur weiteren Orientierung über das Ritual der alten und der heutigen Zoroastrier sei auf die folgende Litteratur verwiesen:

Henry Lord, Religion of the Parsees, London 1630; Hyde, Hist. Relig. vet. Persarum, Oxon. 1700; Spiegel, Avesta übersetzt, Leipzig 1852—63; Erānische Altertumskunde, Leipzig 1871—78; Hovelacque, L'Avesta, Paris 1880; de Harlez,

Avesta, Introd., Paris 1881; Darmesteter, Le Zend Avesta, Paris 1892—93; Dosabhai Framji Karaka, History of the Parsis, London 1884; Sheriarji D. Bharucha, Zoroastrian Religion and Customs, Bombay 1893; J. J. Modi, The Religious System of the Parsis, in The World's Parliament of Religions II. p. 898—920, Chicago 1893.

XIII. VERHÄLTNIS ZU ANDEREN RELIGIONEN. THEORIEN ÜBER DEN URSPRUNG UND DIE BILDENDEN ELEMENTE DES GLAUBENS.

§ 106. Einleitung. — Schon oben (§ 3) ist auf die verschiedenen Entwickelungsphasen, wie sie sich in der Geschichte der persischen Religion gefunden haben dürften, hingewiesen worden und eine Durchforschung dieser Geschichte lässt gewisse Züge als gemein arisch, d. h. indoiranisch, erkennen, während andere speciell persischen Charakter tragen und noch andere möglicherweise fremden Einfluss aufweisen. Die Verwandtschaft zwischen Iran und Indien in religiösen Glaubensformen, mythologischen Begriffen und kosmologischen Ansichten wurde beinahe ebenso früh erkannt wie die Verwandtschaft ihrer Sprachen. Die geographische Lage Irans, im Westen an die semitischen Länder angrenzend, und die historische Berührung zwischen den beiden Völkerschaften haben die Gelehrten darauf gebracht, gegenseitige Beeinflussung der beiden Religionen zu suchen; während Andere wiederum das Vorhandensein sogenannter skythischer, turanischer oder sumerisch-akkadischer Elemente betonen. Was immer jedoch über ursprüngliche Grundlage, angeerbte Elemente, fremden Einfluss und »zoroastrische Reform« gesagt werden möge, die Thatsache, dass die Perser stets ihre eigene Individualität selbst bis auf den heutigen Tag gewahrt haben, darf man nie aus den Augen verlieren. Wir können hier indessen nur die hervortretenden Punkte berühren, in denen der Zoroastrismus möglicherweise von den Religionen benachbarter Völkerschaften beeinflusst wurde oder sie beeinflusst hat.

§ 107. Gewisse erkennbare Entwickelungsstufen. — Schon Anfangs (§ 5) ist darauf hingewiesen worden, dass es im Zoroastrismus gewisse Phasen gab, welche Überbleibsel eines im Vendīdād besonders hervortretenden, primitiven Animismus, mit Spiritismus, Fetischismus, Aberglaube und Ahnencult vermischt, darstellen. Spuren einer älteren Verehrung der Naturkräfte und einer Personificirung der Naturerscheinungen sind in den Yasht zu finden und der Forscher auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft wird unschwer gewisse Elemente erkennen, die aus der gemeinschaftlichen indogermanischen Periode stammen. Es wird z. B. allgemein zugegeben, dass wir in der Gestalt Ormazds gewisse Züge erkennen können, die sich in der gemeinschaftlichen Vorstellung der höchsten Gottheit der arischen Völker finden. Was Indien und Iran betrifft, ist das Problem nicht schwer. Niemand hegt Zweifel in Bezug auf Haoma, Mithra, Apąm Napāt, Hvare, Ahura, Daēva (was auch immer die Ursache der verschiedenen Bedeutungen sein mag), Vayu, Vāta, Asman, Hapto-iringa und Verethraghna; auch besteht keine Unsicherheit hinsichtlich vieler anderer Punkte. Es giebt aber auch viele Fragen, in deren Beantwortung die Forscher weit von einander abweichen. Ganz besonders ist dies der Fall in Bezug auf die Berührungspunkte der iranischen Religion und des Glaubens der alten Hebräer und Babylonier.

§ 108. Gewisse Parallelen zwischen Zoroastrismus, Judentum und Christentum. — Wer auch nur eine oberflächliche Kenntnis der iranischen Religion besitzt, dem müssen dennoch die Vergleiche auffallen, welche sich zwischen ihr einerseits und Juden- und Christentum andererseits anstellen lassen. Die beiden gemeinsame Vorstellung von Gott, Engeln und Erzengeln, von Teufel, Dämonen und Erzdämonen, hat so grosse Ähnlichkeit,

dass Vergleiche zwischen der Angelologie und Dämonologie beider Religionsformen sich oft von selbst aufdrängen. Wegen bestimmter Ähnlichkeiten in ihren kosmologischen Systemen könnte man versucht werden, eine für beide gemeinsame Quelle in Babylonien zu suchen. Gewisse Reinigungsakte im Vendīdād und im Pentateuch sind sich so ähnlich, dass dieser Teil des Awesta manchmal der Priestercodex genannt wird. Die ganze Lehre eines neuen Königreiches und des Kommens eines Heilandes, der Glaube an Auferstehung, allgemeines Gericht, und zukünftiges Leben, wie schon oben erklärt (§ 80—86), zeigt die auffallendste Ähnlichkeit mit jüdisch-christlichen Lehren. In ihren Versuchen, diese Übereinstimmungen zu erklären, gehen die Gelehrten weit auseinander. Einige halten dafür, dass die Perser von den Semiten entlehnt haben, und sie berufen sich auf die schon dem Herodot (1. 135) bekannte Bereitwilligkeit der Perser, sich fremde Sitten anzueignen. Auch betonen sie den semitischen Einfluss, dem Zoroaster wahrscheinlich ausgesetzt war. Sie behaupten sogar, dass alles Gute im Zoroastrismus aus semitischen Quellen stamme. Andere Gelehrte dagegen sind ganz der entgegengesetzten Ansicht. Das Judentum sei das Entlehnende gewesen und der Einfluss des Parsismus auf das Judentum werde noch gar nicht genügend anerkannt und gewürdigt. Einige Untersuchungen schlagen einen Mittelweg zwischen diesen Extremen ein. Die Namen der Bibelforscher und Awestagelehrten, die sich mit dieser schwierigen Frage beschäftigt haben, sind jedem Iranisten hinlänglich bekannt, und anstatt die verschiedenen Theorien vorzuführen, beschränken wir uns darauf, auf die einschlägige Litteratur zu verweisen[1].

[1] Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Leipzig 1866; de Harlez, Av., Introd. CCV—CCVI, CCIX; Spiegel, Ērān p. 274—290; EA. II. 17, 19, 26, 34, 40, 50 f., 63—65, 75, 117, 166 f., 169—171; Darmesteter, Le ZA. III. Introd. LVII—LXII; SBE. IV, ed. 2, Introd. LVII—LIX; Cheyne, Origin and Religious Concepts of the Psalter, London 1891; Aiken, The Avesta and the Bible, Catholic University Bulletin III. 243—291, Washington 1897; Stave, Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898; Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, Paris 1901; Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902; Moulton, Expository Times, IX. 351—359; XI. 257—260; und Journ. Theol. Studies, p. 514—527, July 1902. Ferner: Halévy, Influence du Pentateuque sur l'Avesta, Rev. Sem. IV. 164—174; de Harlez, La Bible et l'Avesta, Rev. Bibl. V. 161—172; Kohut, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen, ZDMG. XXI. 552—591.

§ 109. Theorien über den Ursprung der Religion. Versuche zur Erklärung ihrer Bestandteile. — Das Vorhandensein verschiedener Schichten in der Religion und die Möglichkeit, dass fremde Elemente sich eingeschlichen haben, geht aus dem hier und oben, § 4, Gesagten deutlich hervor. Solch eine Ansicht geht aus der wissenschaftlichen Betrachtung hervor, welche die Religion als einen dem Wechsel und der Entwickelung unterworfenen Organismus ansieht. Die echte rechtgläubige iranische Ansicht sieht jedoch den Glauben als eine Einheit an, eine von Ahura Mazda seinem Propheten Zarathushtra gewährte Offenbarung, die alles umfasst, was unter der Bezeichnung »gute Religion« verstanden wird. Hierin stimmen das Awesta, die Pahlavitexte und die spätere zoroastrische Litteratur überein und die orthodoxen Parsen schliessen sich dieser Auffassung an[1]. Dies war auch die Auffassung Anquetil du Perron's, welche er von seinen Parsenlehrern annahm.

Die Gelehrten haben aber die verschiedenen Entwickelungsstufen des Glaubens auf verschiedene Weise zu erklären versucht und die Methode der höheren Kritik, auf das Awesta angewandt, hat verschiedene Theorien über den Ursprung des Glaubens und die Ursachen, denen die dualistischen und

monotheistischen Züge desselben ihr Entstehen verdanken, hervorgebracht. Hier können nur die Hauptmeinungen angedeutet werden, deren Erörterung ich mir für mein Buch The Religion of Persia[2] vorbehalte. Kurz erwähnt sei jedoch 1): HAUG's Theorie eines indo-iranischen religiösen Schismas, um die Verschiedenheit der Bedeutung von sanskrit und awestisch *deva-daēva, asura-ahura* zu erklären[3]; 2) SPIEGEL versuchte im Glauben zwischen arischen, iranischen und semitischen Elementen zu unterscheiden[4]; 3) JUSTI bemühte sich mehrere Züge hervorzuheben, die ihr Entstehen älteren Systemen oder medischem Magismus zu verdanken hätten[5]; 4) DARMESTETER betonte anfänglich mythologische Züge und sah das Awesta grossenteils als Nachhall alter arischer Mythen und Zoroaster als eine sagenhafte Person an[6]; 5) DE HARLEZ erklärte alle Ähnlichkeiten zwischen dem Awesta und der Bibel aus dem Umstande, dass Zoroaster aus dem Westen stamme und wahrscheinlich unter jüdischen Einflüssen gestanden habe[7]; 6) GELDNER wandte seine Aufmerksamkeit dem Dualismus zu, betrachtete den Zoroastrismus als etwas auf iranischem Boden Erwachsenes und erklärte die verschiedenen Elemente als Folge dieses natürlichen Wachstums[8]; 7) MOULTON betonte wieder drei Schichten, Zoroastrismus, iranischen Mazdäismus und Magismus[9]; 8) DARMESTETER, kurz vor seinem Tode, stellte eine radicale Hypothese auf, indem er behauptete, das Awesta sei späten Ursprungs, die Gāthās gehören dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung an und das ganze Awesta habe sich unter jüdischem Einfluss, besonders dem des Philo Judaeus, entwickelt. Er ging noch weiter und versuchte dazu spätere griechische, buddhistische und Hindu-Einflüsse nachzuweisen[10]. Schon im Vorhergehenden (p. 634) haben wir auf die durch diese Hypothese in Fluss gekommene Flut von Erörterungen aufmerksam gemacht. Ausserdem 9) lassen sich noch viele Anregungen und Gedanken gewinnen aus den Werken von TIELE, DUNCKER, VON BRADKE, LEHMANN und anderen schon in oben gegebenen bibliographischen Listen erwähnten Gelehrten.

[1] z. B. *pərəsaṯ zaraϑuštrō . . . āaṯ mraoṯ ahurō mazdå*, u. s. w. Vgl. auch *ahura-ṯkaēša, mazdō-fraoxta*, u. s. w., und die Idee der Offenbarung in Ys. 31. 8, 43. 5—15. 45. 8; und in dem apokalyptischen Buche Arṯā-ī Vīrāf. Siehe ferner Dēnkarṯ 7. 3. 6—61, 7. 4; Zsp. 21. 14—21; Paṯeṯ Irānī 2, in DARMESTETER, Le ZA. III. 168 und in SBE. IV. Introd. XXXVIII (Parsi Paṯeṯ); auch mein Buch Zoroaster the Prophet p. 41 f. — [2] Wird in JASTROW's Sammlung Handbooks on the History of Religions erscheinen. — [3] HAUG, Die fünf Gāthās II. 238—245, Leipzig 1860; Essays[3] p. 267—293. — [4] SPIEGEL, EA. II. 167—174; La réforme de Zarathustra, Muséon V. 614—623; Die alten Religionen in Ērān, ZDMG. LII. 187—196. — [5] JUSTI, Geschichte des alten Persiens p. 67—95, Berlin 1879. Vgl. auch seine Monographie Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra, Preuss. Jahrb. LXXXVIII. p. 55—86, 231—262, Berlin 1897. — [6] DARMESTETER, Ormazd et Ahriman, Paris 1877; SBE. IV. Introd. LVI—LXXXVIII, Oxford 1880. — [7] DE HARLEZ, Des Origines du Zoroastrisme, Paris 1879 (Extr. du Journ. Asiatique 1878—79); id., Av. traduit, Introd. CLXXXIV—CCX, Paris 1881. — [8] GELDNER in Encyclopaedia Britannica ed. 9, sub Zoroaster (auch spätere mündliche Mitteilung). — [9] J. H. MOULTON in The Thinker I. 401—402; II. 304—315, 490—501, London 1892—93 (auch noch Einzelheiten über den Magismus, in Briefen mitgeteilt). — [10] DARMESTETER, Le ZA. III. Introd., Paris 1893; SBE. IV. ed. 2, p. XLVII—LXIX, Oxford 1895.

§ 110. Schluss. — Im allgemeinen sind wir berechtigt, die iranische Religion als eine historische Entwickelung aufzufassen, obgleich sie in ihrem Anfang das Werk eines persönlichen Gründers war. Aber da alle grossen Religionslehrer und die von ihnen verkündigten Lehren die Färbung ihrer Zeit und der sie umgebenden Verhältnisse tragen, ist es nicht zu verwundern, dass in der zoroastrischen Religion, wie wir sie geschichtlich kennen, verschiedene Stufen und Schichten zu finden sind.

XIV. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS.

Aus allem bisher Gesagten lässt sich eine allgemeine Idee der iranischen Religion und ihrer Geschichte, soweit uns dies in den uns gesteckten Grenzen möglich war, gewinnen. Dass sie eines ernstlichen Studiums wert ist, wird wohl Niemand leugnen wollen. Was nun die iranische Religion als Ganzes betrachtet anbetrifft, so haben wir gesehen, dass ihre Geschichte zum grossen Teile die Religionsgeschichte der grossen Meder-, Perser-, Parther- und Sāsānidenreiche darstellt. Praktisch war Kirche und Staat im alten Iran Eins und die Schicksale der Religion waren mit den grossen nationalen Begebenheiten unzertrennlich verbunden. Der Ursprung des Glaubens jedoch und die Ursachen, die ihn ins Leben riefen, sind in Dunkel gehüllt. Ausserdem bleiben viele Fragen ähnlicher Art, selbst einige, die wichtige Punkte des Glaubens betreffen, noch ungelöst. So zum Beispiel mag der vorzoroastrische Glaube Irans zum grossen Teil der Glaube der Magier gewesen sein oder auch nicht; der allgemeinen Ansicht zufolge war jedoch Zarathushtra selbst ein Magier. Trotzdem wissen wir aber nicht mit Sicherheit, ob seine eigene Lehre teilweise eine Reaction oder Reformbewegung gegen gewisse magische Lehren (wie es wahrscheinlich ist) war, oder ob er nicht einfach eine reinere Glaubensform in eine andere Region verpflanzte, wo sie sofort Wurzel fasste, unter mächtigem Schutze aufblühte, sich weithin verbreitete und zuletzt zur Religion des gesammten Irans wurde. So weit sich aber unsere Kenntnis erstreckt, datiert der wirkliche Anfang des Zoroastrismus von der Bekehrung des Königs Vishtāspa. Durch dieses Ereignis wurde die Religion ein wirklicher Faktor in Iran. In einem vorhergehenden Kapitel sind Leben und Hauptlehren Zoroasters geschildert worden. Die dualistischen und die monotheistischen Tendenzen des zoroastrischen Glaubens sind an anderer Stelle erörtert.

Die streitenden Elemente der Reiche Ormazds und Ahrimans sind geschildert und die kosmologischen und eschatologischen Ideen der iranischen Religion kurz skizzirt worden. Besondere Aufmerksamkeit ist den ethischen Lehren Zoroasters und ihrem praktischen Einfluss auf den Charakter der parsischen Gemeinden in Indien und Persien gewidmet worden. Die Geschichte der Religion der achaemenidischen Könige, wie wir sie aus königlichen Erlassen und Inschriften und aus anderen auf altpersische religiöse Ideen und Gebräuche bezüglichen Schriften kennen, und einige der besonderen Erscheinungen in der iranischen Religion während der Parther- und Sāsānidenperiode, konnten nur eben erwähnt werden. Auf jeden Fall ist klar dargelegt, von wie tief einschneidender Wirkung die Eroberung Irans durch die Araber und den Islam gewesen ist. Es wurden dann noch einige Bemerkungen beigefügt bezüglich des fremden Einflusses auf den alten zoroastrischen Glauben, wie er sich noch immer sporadisch in Indien und in Persien erhalten hat. Die allgemeine Frage jedoch hinsichtlich der Beziehungen zwischen dem Zoroastrismus und anderen Religionen des Altertums und der Möglichkeit gegenseitiger Einflüsse konnte nur andeutungsweise behandelt werden.

Ich bin mir der vielen Mängel und Unebenheiten, die diese Monographie im ganzen genommen aufweist, wohl bewusst. In einigen Kapiteln habe ich mich kürzer gefasst, als ich es hätte thun sollen, in anderen hingegen bin ich vielleicht weitschweifiger als nötig gewesen. Jedoch ist dies im allgemeinen nicht ohne Absicht geschehen. Ich habe immer das schon zugängliche Material im Auge gehabt. So zum Beispiel mag man das Kapitel über Ormazd und die Amshaspands in Vergleich mit der ausführlicheren Behandlung der Dämonologie kurz finden. Dies geschah jedoch absichtlich, weil der letztere Gegenstand vorher noch nicht so ausführlich anderswo erörtert worden ist. In

solchem Falle schien daher eine derartige Methode dem Plane dieses Grundrisses angemessen. Ausserdem hoffe ich eine Anzahl von Gegenständen in meinem demnächst erscheinenden Werke »The Religion of Persia« eingehender besprechen zu können. Es ist mein Wunsch, dass dieses Werk und der vorliegende Grundrissartikel sich mehr oder minder gegenseitig ergänzen. Ich kann mich nur der Hoffnung hingeben, dass dieser Beitrag in demselben Geiste, in dem er geboten wird, aufgenommen werden möge, nämlich als ein Versuch, das Wichtigste zusammenzustellen, was wir über die alte Religion Persiens und die Lehre Zoroasters, des Propheten Altirans, wissen.

VERZEICHNIS DER WICHTIGSTEN ABKÜRZUNGEN.

AF. = BARTHOLOMAE, Arische Forschungen.
AJSL. = American Journal of Semitic Languages and Literatures.
Aog. = Aogemadaêcâ (hrsg. von GEIGER).
AV. = Ardâ-vîrâf-nâme (hrsg. von HOSHENGJI und HAUG).
Aw., aw. = Awesta, awestisch.

BB. = Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, hrsg. von BEZZENBERGER.
Bd. = Bûndahischn.
BOR. = Babylonian and Oriental Record.
BSG. = Bulletin de la Société de Géographie.
Byt. = Bahman-Yascht (WEST, SBE. V, S. 189 ff.).

Dāṭ., Dd. = Dāṭistān-i-Dînîk (WEST, SBE. XVIII, S. 1 ff.)
Dk. = Dênkarṭ (hrsg. von PESHOTAN SANJANA).

EA. = Erânische Alterthumskunde von F. SPIEGEL.
Eh. = Ergänzungshefte zu PM.
Ep. M., Ep. Man. = Epistels of Manûschtschîhar (WEST, SBE. XVIII, S. 277 ff.).
Et. Ir. = Études Iraniennes von DARMESTETER.

GF. = Göscht-i-Fryân (hrsg. von HOSHENGJI und HAUG).
GGA. = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GN., G. N. = Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
Grdr. = Grundriss der Iranischen Philologie.
GSAS. = Giornale della Società Asiatica Italiana.

I. A. = Indische Altertumskunde von LASSEN.
IA., I. A. = Indian Antiquary.
Ind. St. = Indische Studien, hrsg. von WEBER.

JA., JAs., J. A. = Journal Asiatique.
JAOS. = Journal of the American Oriental Society.
JASB. = Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JBBRAS. = Journal of the Bombay Branch of the Roy. Asiatic Society.
JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society.
JRGS., JGS., JRGeoS. = Journal of the Roy. Geographical Society.

KZ. = KUHN's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.

LC. = Literarisches Centralblatt.

MA. = Mélanges Asiatiques.
Mkh. = Minokhired (WEST, SBE. XXIV, S. 1 ff.).

NR. = Inschriften von Naqsch-i-Rustam.

O. et A., O. et Ahr. = Ormazd et Ahriman (DARMESTETER).
OK. = Ostîranische Kultur im Altertum von GEIGER.

PAOS. = Proceedings of the American Oriental Society.
PHL., phl. = Pahlavî.

PM. = Petermanns geographische Mittheilungen.
PrRGS., PrRGeoS. Proceedings of the Roy. Geogr. Society.

RA. = Revue Archéologique.

SBE. = Sacred Books of the East (hrsg. von M. MÜLLER).
Sg. = Schikand-gūmānīk Vidschār (WEST, SBE. XXIV, S. 115 ff.).
Str. = Stroza.
SlS. = Schāyast-lā-Schāyast (WEST, SBE. V, S. 237 ff.).
SWAW. = Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften.

Vend., Vd. = Vendīdād.

WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Yas., Ys. = Yasna.
Yf. = Yōscht-i-Fryān. S. GF.
Yt. = Yascht.

ZA. = Zendavesta von DARMESTETER.
ZAE. = Zeitschrift für allgemeine Erdkunde. (So ist auch S. 608, Z. 40 und 41 statt ZGAE. zu lesen.)
ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZGE., ZGEB., ZGErdkBerl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
ZKM. = Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZPGl. = Zand-Pahlavi Glossary.
Zsp. = Selections of Zāṭ-sparam (WEST, SBE. V, S. 153 ff.).

REGISTER.

VORBEMERKUNGEN.

I. Auch die Register zum zweiten Bande wurden von dem unterzeichneten Herausgeber angefertigt. Doch hatte Herr Geheimrat Prof. Justi die Güte, zu den von ihm bearbeiteten Abschnitten einen Specialindex herzustellen, den ich ergänzen und in meine Register hineinarbeiten konnte. Für diese Unterstützung sei hier öffentlich gedankt. Durch die Register wird, so hoffe ich, das Werk erst seine volle Brauchbarkeit erhalten. Ich habe daher auf ihre Herstellung viel Zeit und Mühe verwendet, die jeder zu schätzen vermag, der einmal eine derartige Arbeit auszuführen genötigt war.

II. Vor dem Gebrauch der Register ist folgendes zu beachten: A. Im Autorenregister bedeutet ein Stern hinter einer Zahl, dass der betreffende Name auf der Seite mehrmals vorkommt. — B. Im Namen- und Sachregister wurde die folgende Transscription der fremden Namen durchgeführt: a) Dem arab. Zeichen ق entspricht *q*, nicht *k̇* oder *ḳ*. Es ist aber dieses *q* unter *k* eingestellt. — b) Der Laut خ ist durch *ch* wiedergegeben. In der Transscription des ersten Bandes steht *x*. Es sind also auch Wörter mit *x*, die in der *Cursivschrift* aufgeführt sind, unter *ch* eingereiht. — c) Die Palatale *č* und *ǰ* sind mit *tsch* und *dsch* umschrieben, der Laut ش mit *sch*. — d) Die in den sprachlichen Kapiteln von Bd. I mit *γ*, *δ* und *ϑ* umschriebenen Spiranten sind *gh*, *dh* und *th* transscribirt. — e) Das arab. Zeichen ح = *ḥ* (*ḫ*) ist unter *h* eingereiht, ebenso *ṭ* (*ṯ*) unter *t*, *ṣ* (*ṣ̱*) unter *s* u. s. w., auch ʿ und ʾ sind in der alphabetischen Reihenfolge nicht berücksichtigt. Es steht also *ʿabd*ʾ unter *A*. — f) Längen und Kürzen der Vocale sind nicht getrennt, *ā* steht unter *a*, u. s. w. — g) In Namen, die aus classischen Autoren entnommen sind, wechselt im Text die Schreibung mit *c* und *k*: also *Bactra* und *Baktra*. Man suche unter *k*. — h) Das Fatḥa wird bald durch *a*, bald durch *e* wiedergegeben. Wörter, die man daher unter *a* nicht findet, suche man bei *e* und umgekehrt. Ebenso wechseln gelegentlich *u* und *o*. — i) Statt *w* = و steht immer *v*.

Erlangen, Ende Mai 1903.

Wilh. Geiger.

I. AUTOREN-REGISTER.

II. NAMEN- UND SACHREGISTER.

Abkürzungen: A. = Autor; Ar., ar. = Araber, arabisch; D. = Dichter; Dg. = Dichtung; Erkl. = Erklärer; F. = Fürst; H. = Historiker; L., Ldsch. = Land, Landschaft; M. = Mystiker; O. = Ort; P., p. = Perser, persisch; R. = Romantiker; St. = Stadt; V., Vst. = Volk, Volksstamm.

NACHTRAG.

Füge folgende Artikel hinzu:

S. 722, Sp. 3:

Aera, seleukidische 478; parthische 483; Śaka-Aera 489; pontische 493; bithynische 495; pergamenische 495; ṭabaristānische 545. Aera des Yezdegerd 100, 104, 121, 545, 563. Aera des Dschalāl 276.

S. 732, Sp. 3:

Behārlu, türk. St. 579.

S. 748, Sp. 3:

Ibn Rosteh, A. 476, 518, 540.

S. 763, Sp. 2:

Munschaʾāt-i Dschāmī s. Ruqeʿāt.

S. 723, Sp. 2 Ahura mazdā, füge bei die Zahlen 437, 449, 515.
S. 725, Sp. 2 Amū-daryā, füge bei die Zahlen 401, 403, 438, 445, 476, 530, 532, 535.
S. 728, Sp. 2 Artaxerxes III., füge bei die Zahl 466.
S. 731, Sp. 2 Bahman, füge bei: Vgl. Vohuman.
S. 743, Sp. 1—2 Georgien, füge bei die Zahl 509.
S. 748, Sp. 1 l. Ḥusain Vāʿiẓ.
S. 749, Sp. 2 Inschriften, füge bei: Inschriften auf skyth. Gebiet 442.
S. 750, Sp. 2 Jaxartes, füge bei die Zahlen 403, 404.
S. 752, Sp. 3 Kavi, füge zu Kavi Usan bei die Zahl 410.
S. 762, Sp. 1, letzte Zeile l. ʿAṣṣār.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
New Delhi
LIBRARY

